

Le corps sans garde :
innocence, oraison, délire

Voies de l'être vrai

Du même auteur

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Orexis, désir, poursuite. Une théorie de la désirance. 1. Orexis. L'animation du corps
Paris Ganse Arts et Lettres 2012.

*Genèses du corps: des corps premiers aux corps contemporains.
Une théorie des mouvements corporants*
Paris Ganse Arts et Lettres 2014.

JEAN CLAM

Le corps sans garde :
innocence, oraison, délire

Voies de l'être vrai

GANSE
ARTS ET LETTRES

2016

Couverture :

Déhiscence, Paul de Pignol

Graphisme : Susanne Huebner

Mise en page : Ariane Eichhorn

© Ganse Arts et Lettres.

Toute reproduction non autorisée est illégale.

ISBN 978-2-9531074-6-3

EAN 9782953107463

© 2016 GANSE – ARTS ET LETTRES, PARIS

Avertissement

Dans une œuvre qui en présuppose une série d'autres, et des moins connues qu'on puisse concevoir¹, il faut donner au lecteur un guide et ses avertissements. À travers les étagements des textes, il faut qu'il puisse savoir où il se trouve et ce qu'il peut lire sans s'assurer de leurs assises ou en devant patiemment le faire. Il faut que cette aide à l'orientation vienne à lui avant qu'il ne veuille aller vers elle, car à temporiser autant, elle pourrait perdre tout son bénéfice.

Un *Avertissement* antérieur² nous avait appris à quel point la lecture était chose improbable aujourd'hui et de quel soin il fallait soutenir la moindre de ses inchoations. Un lecteur, avant de l'être et pour l'être, doit faire preuve d'une bienveillance extrême. Dès lors, comment appeler à la sienne, s'il l'a déjà prestée au-delà de toute mesure à se faire de tout commencement ce qu'un texte donné à lire voudrait tant qu'il fût : cet homme voulant bien y promener son regard, y fixer un court moment son attention et suivre quelques-unes de ses idées et ses images.

Ce jeu de prévention de la bienveillance n'est pas un prévaloir, de l'auteur sur le lecteur, dans un simple échange de bons procédés. C'est une véritable « charité » de l'auteur, envers lui-même d'abord, puis envers son entendeur bienveillant. Il faut, en effet, que le premier s'avise et s'avoue qu'il fait œuvre vaine, de l'eau de vanité la plus claire et la plus limpide. C'est ce qu'il se doit d'égard et d'amour à lui-même, ce sont les agapes de son amour-propre où celui-ci se lave de toute illusion et se désarme, baisse doucement sa tête de bœuf et se laisse conduire par la corne, quelques graines d'avoine dans les frises de la laine du front. Il faut ensuite que l'auteur se prenne de compassion pour celui que le plus malin des caprices conduira, par équivoque et

1 Il s'agit essentiellement des ouvrages suivants : *Sciences du sens. Perspectives théoriques*, Strasbourg Presses universitaires de Strasbourg 2006 ; *Aperceptions du présent. Théorie d'un aujourd'hui par-delà la détresse*, Paris Ganse Arts et Lettres 2010 ; *Orexis, désir, poursuite. Une théorie de la désirance : I. Orexis. L'animation du corps*, Paris Ganse Arts et Lettres 2012 ; *Genèses du corps : des corps premiers aux corps contemporains. Une théorie des mouvements corporants*, Paris Ganse Arts et Lettres, 2014. Ils forment ensemble, construisant un corps théorique solidaire en toutes ses parties. Dans la succession de ces ouvrages, l'un présuppose et se construit sur celui ou ceux qui le précèdent. Le présent travail renverra donc fréquemment à chacun de ces titres.

2 Celui d'*Orexis*, p. 5s.

comme irréallement, devant ses lignes ; qu'il lui dise comment au mieux courir à travers des massifs qui ne le concernent en rien, pour tomber sur ce qui peut, le moins du monde, lui parler – comme on tombe, sur les grands chemins, devant des vues qui ouvrent du pays et le font pressentir et goûter.

Se faisant guide honnête d'un bon vouloir qu'on ne peut égaler qu'en enchérissant sur lui sans compter, l'auteur n'aurait ici qu'à lui donner un conseil unique et très simple : qu'il vole donc par-delà les deux premiers chapitres et aille directement au troisième. C'est le seul lisible sans surcharge, le seul qui pourrait ne rien présupposer de ce qui s'est construit sur ses arrières. En renonçant à se relier à celles-ci, il s'est donné la manière d'une méditation que peut suivre toute intelligence. C'est dire finalement que c'est la « voie du délire » – thème de ce dernier chapitre – qui se révèle curieusement la plus aisée à prendre pour qui veut entrer dans les frayages du vrai. C'est dire que l'intelligence y chemine sans ambages, à être celle d'un cœur.

I.

ÊTRE VRAI

LA VOIE DE L'INNOCENCE

Aisance du vrai, malaisance du non-vrai

Nous pourrions partir de la question, très simplement formulée, de ce qui motive l'homme à être dans la vérité, de ce qui peut le pousser à être vrai. Nous pourrions y donner une réponse tout aussi simplement dite: *être vrai soulage*, réduit une peine ou l'enlève complètement; il *délivre d'un effort* ardu, celui *d'être non-vrai*. Cela voudrait dire que la peine n'est pas due là où on la suppose, que pour être vrai il ne faut pas se faire violence, faire effort de vertu, de préférer un (vrai) bien futur à un (faux) bien présent, de se priver cruellement et parfois durablement d'aménités, d'aller à l'encontre de ses tendances naturelles et de faire triompher sur elles des points de vue abstraits, l'affirmation de principes inconditionnels ou des effets de posture. Cela voudrait dire que pour être vrai, il n'est *pas besoin de se contorsionner pour correspondre à un idéal de conduite*, précieux de sa rareté et son inaccessibilité; il n'est pas nécessaire de mobiliser une volonté acérée capable de soutenir des renoncements drastiques. Or, si cela était le cas, il n'y aurait plus d'incitation à recourir à des idéalisations de la vérité comme fin de l'agir moral, à une emphatisation insistante de son dire, même le plus courant, comme si une simple prétérition de cette emphase serait un manquement, une fissuration dangereuse de l'ordre des valeurs, touchant la clé de voûte de l'architecture axiologique de notre monde humain. *Dépouiller la vérité de toute emphase* ne lui ferait aucun tort et *n'amoindrirait en rien* son autorité, sa capacité d'être directrice de l'intention et de l'action du sujet. La vérité n'inviterait à de telles surappréciations de ce qu'elle signifie et à une telle révérence devant sa manifestation et ce qu'elle suppose de travail et de combat pour la faire advenir, que par une insécurité induite et qui gagnerait à être clairement levée.

L'hypothèse que nous formulons est à première vue paradoxale. Elle prend le contre-pied d'assumptions très généralement reçues et qui semblent parfaitement intuitives. Elle dit que *c'est l'invérité qui coûte*, que c'est elle qui *peine*, que c'est elle qui fouille, trouble et gêne, que c'est elle qui, surtout, fatigue et donne envie de tout laisser tomber, de ne plus avoir rien à cacher, de se donner tel qu'on est, sans fard ni travestissement, sans emprunter quoi que ce soit à quiconque pour faire illusion de l'avoir en propre. L'hypothèse, cependant, paraît plausible dès le moment où l'on entre avec elle dans une autre manière de pensée, qui la conditionne, et qui s'oppose au canon de la première, forte d'une élémentaire présomption. Un simple constat

empirique nous y introduit : le moins sophistiqué des détecteurs de mensonge nous apprendrait, en un rien de temps, que la *dissimulation du vrai* est structurellement un *embarras* et qu'elle emporte, *excitationnellement*, une dépense inhabituelle d'énergie nerveuse ; qu'elle constitue dès lors clairement une *surcharge de pénibilité* disproportionnée à la tâche qu'on propose et qui lui donne occasion. S'empêcher d'être dans le vrai, d'être tel qu'on est, travestir ce qui est réellement en soi, est un désagrément certain. Le *vrai*, en revanche, *coule de soi* avec la plus grande aise du monde : c'est l'absence d'effort expresse pour l'infléchir qui le caractérise, qui le définit, pourrait-on même dire. Être vrai, c'est se donner tel qu'on est, s'oublier pour ainsi dire quand on se donne à être dans la possible présence d'autrui et être sous le regard de l'autre comme on est sans l'interférence d'aucun regard, serait-ce le sien propre. Être vrai, c'est être *oublieux d'un quelconque souci d'inflexion* de ce qu'on est, en se laissant aller à être tel qu'on se déploie de soi, *sponte sua* (selon le jaillissement originaire, pourrait-on penser¹). Pour reprendre l'*Esquisse* freudienne d'une psychologie, on pourrait se représenter la chose comme si, *excitationnellement*, l'être-vrai impulsait des *frayages qui ne rencontrent aucune inhibition*. Ils innerveraient l'organisme sans susciter de tension de rétention nulle part, aucune chaîne neuronale ne fixerait leurs énergies à son entrée et n'accroîtrait ainsi la charge nerveuse de son état².

La pénibilité du vrai et la nécessité d'un semblant

En évoquant l'*Entwurf* freudien nous revenons à un point de bascule dans cette question de l'*aisance* et de la *malaisance du vrai ou du non-vrai*. En effet, si le schéma théorique freudien de l'innervation s'applique très commodément à cette question et donne un accès très intuitif à ce que seraient la naturalité et la fluidité de l'être-vrai, il n'en reste pas moins que la théorie freudienne elle-même va à l'encontre de l'hypothèse proposée. De fait, pour *Freud*, le *vrai* est ce qui *suscite* le plus souvent une *censure*, une répression très vigilante des motifs émergents. C'est le vrai qui est « pénible » (au sens de *peinlich* : pénible-honteux) et demande à être caché et réprimé, et le *non-vrai* qui *demande à être constamment produit* pour rendre la vie du sujet

-
- 1 Le jeu sur l'étymologie est un peu recherché : philologiquement **spons, spontis* ne renvoie que très médiatement à l'idée d'un jaillissement (par le biais du grec *spendô*, duquel le latin n'a gardé aucune trace, *libare* ayant occupé tout le champ de cet acte rituel primordial). Idée qui, par contre, se trouve, très authentiquement, dans le radical **spring*, alors que **spons* renvoie à l'idée de vouloir, promettre et s'engager (solennellement). Phonétiquement, *spons* est très proche de *spin* et de *fons*, induisant ainsi les associations auxquelles nous avons laissé libre cours.
 - 2 Telle est schématiquement la conception de l'*Entwurf* qui est une « neurologie », au sens d'une théorie de la circulation des quanta d'excitation nerveuse à travers le système nerveux central. Elle est commandée par une conception de l'unité de base de ce système qu'est la cellule nerveuse elle-même, le neurone, lequel a, anatomiquement et physiologiquement, ses voies d'entrée et de sortie des quanta. Les voies sont structurellement pressantes, avec leurs rétrécissements et élargissements spécifiques qui régulent le progrès ou l'embouteillage des flux quantiques d'énergie nerveuse au sein de cette unité neuronale.

à part soi et avec les autres possible³, c'est-à-dire en accord avec l'ordre symbolique qui la régit – la pulsion allant intrinsèquement à l'encontre de cet ordre et cet ordre n'étant rien d'autre que le régime qui assujettit la pulsion aux exigences de la culture. Comment concilier ces deux points de vue qui puisent, chacun, auprès d'évidences empiriques très solides, mais qui se présentent comme massivement contradictoires?

Le *détecteur de mensonge* dont nous parlions un peu plus haut ne serait-il, dans une telle configuration, que l'*instance d'une seconde censure* qui ferait frémir le psychosome à cause de ce qu'il manque au devoir ou aux attentes (intersubjectives, sociales) de la première censure et, du coup, se révèle avoir quelque chose à cacher, nécessitant une intervention turbulente, embarrassée, trahissant son désordre, qui fasse illusion sur le fait que la primo-censure a bien été prestée. C'est, en effet, clairement le désaccord entre les normes autour desquelles se cristallisent les attentes intersubjectives et sociales, d'une part, et ce que le sujet a réellement pensé, commis, omis, de l'autre, qui fait problème et suscite le besoin de dissimulation. Dans cette interprétation, les deux manières de voir se rejoignent et le conflit des évidences cesse. Les *deux embarras* seraient *similaires*, tous deux relevant d'un processus ou *dispositif de censure tourné contre la production au jour* de ce qui ne peut être soutenu, à face ouverte, par un sujet. Soumis à l'impératif de correspondre à des représentations de ce qui doit être son fait, le *sujet* en est structurellement embarrassé qui *ne peut presque jamais accorder son être au vrai*: un tel accord exige de lui d'aller très avant dans la défection de ses «structures de bord» tant psychiques que corporelles, structures qui sont constitutives de son égoïté subjective. La production de celle-ci par la garde de ces structures et l'activation de clôtures dermiques, kinétiques, gestuelles et symboliques⁴ désignent très exactement le *tissage d'un semblant* comme tel et la *protection des déploiements de l'égoïté* sous son écran. Ce processus est lu, l'une fois – dans la configuration d'une détection machinelle du mentir –, comme production pénible du non-vrai; il est lu, l'autre fois – dans la métapsychologie freudienne –, comme

3 Ce non-vrai peut être conçu comme recouvrant la notion lacanienne de «semblant». Le recouvrement est, à notre avis, partiel. La production du semblant ne se réduit pas, chez Lacan, à celle d'écrans voilant le refoulé. Elle déborde cette fonction du simple refoulement et de l'installation d'un dispositif qui empêche de voir ses accomplissements, pour signifier la production d'une réalité et de son évidence. C'est une sorte de compréhension du réel qui le donne dans une certaine intensité et une certaine «couleur» qui masquent ses vivacités, c'est-à-dire ses tensions pulsionnelles originaires. Sur le concept, voir Lacan, Jacques, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, *Séminaire XVIII*, Paris Association Lacanienne Internationale 2001.

4 L'activation de ces clôtures a été étudiée dans *Orexis*. Le troisième chap. du présent travail revient longuement sur cette thématique et précise les références à cet ouvrage. Nous insistons ici sur le prolongement des différenciations délimitantes des corps – émergeant du tumulte intercorporel originaire – dans les délimitations gestuelles et symboliques qui peuvent être encore significativement approfondies. L'émergence du corps-chair hors du tumulte intercorporel est un thème central d'*Orexis*.

lutte pénible contre la libre émergence du vrai. Sous le détecteur, ce qui auparavant coulait sans inhibition et était assimilé comme tel au vrai, suscitait la gêne devant la censure; dans la censure du conscient à l'égard des pulsions inconscientes, la gêne est tout à fait analogue.

Le souhait d'être relevé de la peine de produire le non-vrai

Si nous nous satisfaisons de cette résolution tout à fait logique de la difficulté, qui n'est au fond que la simple désambiguïsation de ses termes et des figures situationnelles évoquées, nous risquons de manquer l'intuition dont il s'agit centralement dans ce premier frayage de notre questionnement sur l'être-vrai. En effet, il ne s'agit pas de constater qu'il y a à chaque fois peine, de part et d'autre des deux processus, et que cette peine a rapport à l'émergence du vrai en ce qu'elle doit être inhibée. Le constat déterminant est celui d'un *longing*, d'un *souhait profond* qui s'installe et s'enracine dans l'âme, se met en son centre, et la fait tendre de tout son désir *vers un état spécifique d'« insouciance »*. L'âme est occupée, dès son émergence à la vie intersubjective de corps-chairs articulés et articulants, c'est-à-dire à l'être de sujet (univoquement) incorporé à sujet (univoquement) incorporé, par un souci, une préoccupation qui maintient en elle une tension mauvaise et lui « pourrit » tant son être-à-part-soi que son être-avec-les autres. Cet état d'intranquillité constante, de « stress »⁵ situationnel incessant, rend l'âme malade d'un désir de délivrance de la condition qui lui est ainsi faite. Naît de là une disposition subtile, car condamnée le plus souvent à rester un souhait et se cantonner dans des projections imaginaires de l'état en question, à *laisser choir cette peine de prestation constante de la non-vérité de semblant*, à se laisser être vrai, ce qu'on est, en dépit de tout et quel qu'en soit le prix.

Il faut donc identifier théoriquement une telle disposition tant en son versant de pur souhait qu'en les petites impulsions à la réalisation qu'elle peut contenir, la cerner et la décrire. Dans une *phénoménologie de la vérité* comprise comme un retour intuitionnant et reconstitutif sur les vécus en lesquels l'intentionnalité d'être vrai se constitue, l'analyse d'une telle disposition ne peut manquer. Nous irions même jusqu'à prétendre que ce n'est qu'à partir d'elle qu'une telle phénoménologie peut être entreprise. Dans l'ensemble des vécus de l'intersubjectivité, c'est-à-dire à travers toute la vie intersubjective du sujet, il faut, en un premier temps, *tenir centralement compte de ce fait* irréductible que *tout sujet*, même là où il n'intentionne pas pleinement et actuellement la réalisation d'un être-vrai en ses projections et ses réceptions des offres de co-présence ou de communication intersubjectives, *ne cesse* à aucun moment *de relationner son être à un mode d'être spécifique* toujours immédiatement senti comme une possibilité existentielle pour lui : il s'agit du mode d'être-vrai d'un sujet, en général, et du sujet individuel qu'il est, en particulier. Il faut, en un deuxième temps, déployer de la manière la plus soigneuse et fine possible les moments

5 Au sens que la zoologie et l'éthologie animales donnent à ce terme.

de *ce relationnement* pour constater que cet être-vrai se pointe, se manifeste et *se définit à partir de ce désir d'être relevé de la peine de produire le non-vrai*, c'est-à-dire d'être relevé de la peine de dissimulation. C'est dire qu'une phénoménologie de la vérité, comprise non pas comme une reconstruction des actes intentionnels en lesquels la cognition (du vrai) s'accomplit, mais comme celle des actes en lesquels un être-vrai du sujet s'effectue, n'a pas d'accès direct à des intentionnalités d'un être-vrai du sujet qui seraient intégrées à des complexes d'actes concrets et robustes, mais uniquement à un souhait du sujet que cesse la fatigue de son être-non-vrai. Notre thèse irait donc au-delà de l'affirmation que l'un des accès les plus probants à l'être-vrai, ou encore que l'accès à cet être qui a la plus forte rémanence, est bien celui-ci qui consiste en *l'expérience de ce «rebut»*, de ce sentiment d'être «rebuté soi-même»⁶ par la non-vérité et la surcharge excitationnelle de désagrément qu'elle produit. Elle soutiendrait, de surcroît, que cet accès est le seul offert par la structure d'un tel être-vrai, du moment qu'une intention directe de l'être-vrai n'est pas donnée. La «*vérité existentielle*» est en soi un *être de raison* auquel toute l'emphase des parénèses de la vertu ne peut donner plus de consistance qu'il n'a. Ce n'est *que par le «rebut»* des peines de la soutenance de l'être-non-vrai *que se constitue l'être-vrai* comme l'état opératif de levée de ces peines. Le «rebut» est ainsi un accès continuellement disponible – ou, comme nous le disions plus haut, rémanent – à l'être-vrai, à cause précisément de cette donnée structurelle qui fait que l'être-vrai se constitue à partir de lui et ne peut le faire autrement. *L'expérience* du «rebut», étant étroitement liée au souhait ancré dans l'âme de se laisser être sans effort d'illusionnement, peut être assez *facilement activée*. Le *sujet tend* cependant à *esquiver* son activation parce qu'elle menace de ruine les supports essentiels de son égoïté. L'âme serait au mieux si elle pouvait satisfaire ces deux exigences fondamentales, mais massivement contradictoires, que sont la levée de la peine de l'illusionnement et la garde de ses enveloppes égoïques.

La théologie de la chute et son interprétation existentielle

La théologie chrétienne de la chute et de la grâce reflète, à sa manière et dans son référent scripturaire propre, en un sens ces rapports, dans la mesure où elle scinde l'expérience humaine *in statu isto*, c'est-à-dire après la chute (*post lapsum*), de celle qui l'a précédée. Par cette scission, elle rend une *représentation de l'état antélap-sal* des choses difficile, car elle suppose à celui-ci des *données de structure qui ne peuvent être répliquées* d'aucune manière, même imaginativement, dans l'état actuel

6 C'est un rebuter médial que nous pointons et que le grec rendrait par une médialisation accusée de *anarmostein* en *anarmosthai*, médial donné dans *enantiousthai* (les trois verbes signifiant ce rebuter avec de légères nuances sur lesquelles il n'est pas important de s'attarder ici). Il s'agit d'un se rebuter (réflexif), mais de quelque chose, c'est-à-dire avec un objet. Les deux formes médiales se trouvent en français : il s'est rebuté ou s'est laissé rebuter, d'une part, et il s'est rebuté de quelque chose («mon père ne se rebutait pas de me chercher un précepteur», selon la citation de Balzac donnée dans le TLF).

de l'homme. Comme nous le verrons plus loin⁷ dans le courant de nos discussions de la doctrine augustinienne de la chute, ontologicit  , naturalité et historicité de l'homme en sa condition première sont très malaisées à penser : il faut ainsi imaginer, par exemple, une mort certes « naturelle » de cet homme non immortel en soi, mais qui, par effet de grâce divine, ne la connaîtra pas pour autant. Le premier homme était, avant sa chute, sans doute très simplement et continument « vrai » et ne pouvait être autrement ; cette condition sienne était quasi béatifique et ne connaissait pas le « travail » imposé à l'  me par la nécessité de produire sans discontinuer du non-vrai en soi et autour de soi. Or, cet être-autre défini par ces différences par rapport à la condition postlapsale ne permet pas à l'homme que nous sommes de faire sens intuitif de tout ce qui lui est rapport  ⁸ de ce premier séjour des hommes.

En effet, le *repère sotériologique* qui est le *nôtre*, c'est-à-dire celui de la donation d'un monde profondément transformé, en ses structures mêmes, par la chute, a une consistance et une clôture structurelles fortes. La « corruption » de la création par le péché et le déchoir humain de la gr  ce qui avaient fait à l'homme une tout autre existence, changent le donné même du monde. Ils transforment les « corporations » que le sujet humain y traverse, naissant désormais au monde sous la forme de dénuement et d'indigence extrême qu'est l'enfance, nécessitant l'élaboration d'un concept expresse, celui de *pu  rinaissance*⁹, pour désigner l'*ensemble des structures de l'exister* qui en sont transformées et vont avec la série des nouvelles « corporations ». La chute correspond, à travers la tradition théologique et philosophique judéo-chrétienne, tout simplement à la constitution de la *condition humaine* telle qu'elle est vécue dans le monde. La création est un récit étiologique de cette condition. Elle est une figure de pensée mythologique qui permet d'imaginer et de penser une autre ou d'autres conditions humaines possibles, c'est-à-dire de *contingencier la condition factuelle*, la seule qui nous soit connue d'expérience et celle qui nous donne la structure même de toute expérience possible nôtre. Tel est le paradoxe de cette contingenciation qu'elle incite à penser, à partir du moment où ses mytholog  mes   tiologisants perdent de leur plausibilité, la structure actuelle comme une *facticité absolue*, rendant impossible l'entrée intuitive dans l'évidence d'une autre structure possible de l'être-au-monde. Le « monde » ne peut plus se penser qu'à partir de la *pu  rinaissance*    la *détresse* et à

7 Tant dans les développements ultérieurs de ce chapitre que dans le dernier chapitre de ce travail.

8 Dans les écritures, pour la théologie. La philosophie a, de son côté, tenté de penser des conditions d'être par-delà la détresse (utopies) ou des   tats de béatitude subjective soustraits au temps.

9 Le naître-enfant est le complexe de thèmes et de questionnements autour duquel toute la première partie de *Genèses du corps* tourne. Il est à mettre en relation avec un concept que nous avons développé à partir de nos interprétations du *Moïse* de Freud, à savoir le *Kindgewesensein*. Voir là-dessus notre „Ader gegen Ader, Schenkel gegen Schenkel". Zum innersemitischen Antisemitismus und dem Wettstreit um die Gunst des Vaters", in : *Das unmögliche Erbe. Antisemitismus, Judentum, Psychoanalyse*, Hg. Hegener, Wolfgang, Giessen Psychosozial-Verlag 2006.

l'*attachement d'angoisse* aux objets qui accompagnent la dé-cosmicisation du corps-premier et son nouage en un corps-chair¹⁰.

La différence entre les conditions anté- et postlapsales est donc modulée narrative-ment dans les récits de la chute, mais pointe phénoménologiquement une *transformation des structures de la donation de l'existence* : en même temps que l'homme est pensé, dans son état antélapsal, comme un existant – dont il y va en son être de son être¹¹ –, de condition originellement mortelle, ayant liberté d'arbitre et capacité d'action, il est clairement présenté comme capable d'un rapport immédiat à Dieu ainsi que d'une réalisation directe et constante de l'être-vrai en lui. C'est cette positivité et *directitude de l'accès aux choses en leur simple plénitude* qui fera défaut à l'Adam chu. Elle lui fait tellement défaut qu'il n'est plus capable, non plus que sa progéniture à travers les siècles de la dérélition, de se faire une idée de ce mode de l'être qui a rapport et prise sur des réalités plénières. L'être *postlapsal* est *tissé* essentiellement d'un *défaut d'être* qui prive précisément de ce branchement sur des choses qui « sont » tout simplement et ne se laissent pas fantomaliser par une réflexion ou une pratique quelconque.

Profitions de cette toute première approche de la problématique de la chute et de la grâce pour préciser un fait qui aura une très grande importance pour nous dans la suite de nos analyses. Ce sera le moyen de prévenir plus d'une incompréhension touchant les conditions anté- et postlapsales. En effet, il faut rejeter, touchant la première, la tendance à se représenter l'état de grâce originaire comme substantiel, et insister sur le fait que l'homme, de tout commencement, est « en état »¹² d'en refuser la réalisation en lui, car il ne peut, *tant avant qu'après la chute*, être pensé comme dépouillé de sa liberté, même dans les moments de la plus grande proximité de son être à son créateur. À aucun moment il *ne peut être « soumis » à la grâce*, même quand elle le remplit de part en part. Il peut s'y soustraire, sans raison, quand il veut : c'est cela le sens du *libre-arbitre* dans ce champ. Il ne peut être « gavé » pour ainsi dire de son salut. Celui-ci ne peut lui être administré malgré lui, c'est-à-dire sans assentiment actif de sa part. La grâce ne remplit pas non plus son récepteur à la

10 Sur le nouage du corps-monde en un corps-chair, voir le chapitre « Phénoménologie ontogénétique de la corporéité » de *Genèses du corps*.

11 Cf. *Sein und Zeit* § 41, p. 193ss.

12 Précisément et paradoxalement : l'« état de grâce » est un état où celle-ci peut, encore et tout le temps, être refusée, car il consiste en son admission libre et expresse, en dépit de, ou bien plutôt « grâce à » ce rejet possible. La grâce est de soutenir, quasi sans effort, ce non rejet, de rester intenté par lui. Telle est l'idée qu'on se fait de la grâce comme cette aise magique et félicitaire qui fait l'« état de grâce ». Une autre représentation est cependant possible qui fait intervenir la grâce dans un contexte de lutte contre la tentation, intervention qui nous fait surmonter celle-ci. Le point à faire, c'est que tant dans l'une que dans l'autre représentation, tant dans l'aise indicible que dans les plus violents combats, la grâce est de toute origine offerte et non donnée, réponse à un assentiment et non pas comblement premier d'un manque qui ne saurait ne pas se laisser combler.

manière d'une substance nourricière qui entre en lui comme par le jeu d'un mouvement naturel ou involontaire¹³. Même à la première heure de sa création, dans l'état de suprême innocence, l'homme n'est pas en grâce « comme il respire ». Il lui faut en *faire réception expresse* à chaque souffle. Il lui faut se mettre en posture d'adjonction libre de chaque quantum de *charis* à son être propre par une admission spéciale de l'amour gratuit et sans contrainte qui s'y offre. La grâce ne l'entoure pas comme un milieu naturel avec lequel il est en échange organique. Il n'est pas porté par elle passivement, mais se laisse expressément porter par elle ou encore se laisse très librement et délibérément être un outil passif entre ses mains¹⁴.

L'intolérance au non-vrai et l'émergence de figures inimitables de la transparence

De l'être-vrai, l'homme ne peut donc avoir *expérience*, selon notre thèse, que par ce « *rebut* » qui est un rejet de soi, un rebuter / rebouter¹⁵ hors de soi de quelque chose qui nous pèse et nous oppresse, qui nous fatigue / dégoûte / ennuie (*nos taedet, pertaesum est*) de sa constante oppression. Ce n'est pas un être-rebuté par un objet vers lequel nous allons et qui nous rejette, mais un dé-goût, une déprise (du goûter et se délecter) que nous avons d'un objet pour lequel nous perdons toute appétence. La chose dont il y a « *rebut* », c'est l'être-non-vrai avec ses charges et ses peines. Ce « *rebut* » est plus *dégoût de fatigue* (le *taedium*¹⁶) que dégoût convulsionnel, plus l'« *ennui* » d'un objet que son vomir. Il est rare que de cette fatigue naisse un rejet actif, violent, comme quand on recrache quelque chose que, viscéralement, on ne tolère pas. Une telle transformation du phénomène signerait une *grâce* des plus rares, celle qui, dispensée à un *homme*, le rend, quasi allergiquement, *intolérant à la non-vérité*, c'est-à-dire intolérant à être, en l'une quelconque de ses manifestations, non vrai. Un tel homme serait incapable de mentir, tant verbalement, que gestuellement, affectivement et pratiquement. On ne connaît pas beaucoup d'exemples de ce genre d'homme, et la littérature hagiographique ne s'est pas amusée à broder sur ce thème.

13 À l'instar de l'air dans les poumons. Telle est la doctrine de Galien sur la respiration, référée dans *Orexis* (p. 67ss.) dans le courant de la discussion des mouvements involontaires.

14 Sur les paradoxes de l'activité / passivité du libre-arbitre humain face à la grâce, voir le *Traité de l'amour de Dieu* de François de Sales (in *Œuvres*, Paris Gallimard (Pléiade) 1969), qui en donne – de ces paradoxes – de très fins exposés ainsi que de très fines résolutions. De manière générale, ce sont les doctrines et mystiques du pur amour (de la période post-réformatrice) qui arrivent au mieux à traiter cette paradoxité de la grâce dans les différents plans où elle se rencontre – en particulier, les plans théologique et dévotionnel.

15 L'ancienne langue dit reboutement au lieu de rebut, qui semble plus tardif.

16 Il est intéressant de noter la conjecture étymologique – la certitude étant mince ici – qui met en rapport *taedium*, *taeter* (affreux, révoltant, sinistre), *aeger* (malade, souffrant) comme des mots construits autour d'un vocalisme expressif (de l'infirmité, la déchéance, le déplaisir et le dégoût qui en est produit), celui de la diphtongue 'ae' (è), phonétisant universellement les expressions interjectives du dégoût et de la révolusion (bè!, par exemple, qui mime le mouvement oral de la langue dans le vomissement).

Certes, la véracité est un attribut majeur de la sainteté et nous le retrouvons distribué avec largesse par cette littérature à la majorité de ses sujets. Cependant, seules deux ou trois *figures se détachent des cohortes* de ces *modèles* pour marquer l'émergence de quelque chose de bien singulier qui *dépasse la sphère de la véracité* et rompt avec les problématiques qui lui sont spécifiques et que la philosophie morale a longtemps et soigneusement débattues. Ces figures font rupture avec le centrément de la question de la vérité autour du dire vrai et ouvrent sur une sorte de totalisation de la vérité à l'ensemble des dimensions de l'être d'un sujet.

Tels sont le Christ et François d'Assise qui ressortent, parmi la communauté des saints, par une *transparence et une nudité de la figure* qui les rend traversants des lieux et des temps ; ils sont en quelque sorte doués d'une *errance intrinsèque* qui les « manaisent » – pour ainsi dire –, faisant advenir leurs corps à *transfiguration*. Ces corps se raréfient matériellement et font croître en eux une lumière intérieure, de pureté et de nudité, à tel point qu'ils finissent par devenir épiphaniquement translucides. C'est la croissance en ces corps de cette *pureté-nudité* qui les fait lumineux, c'est en se livrant, de manière de plus en plus poussée, à l'*improtection*, jusqu'à atteindre son *extrême*, qu'ils se rendent auratiques : leurs bords se déprécisent, s'embuent, flottent et rayonnent, alors que leur intérieur s'évide par une clarté intense qui y place son foyer. Leur *chair* s'est si profondément « *décharnée* » que plus rien ne peut s'y dissimuler – leurs corps-chairs atteignent un tel point de dénouement et d'exposition qu'ils sont *en passe de se re-cosmiciser*¹⁷. La chair de tels corps est toute ouverte, sur toutes ses lignes et tout autour. Elle ne peut plus, dès lors, loger aucun effort de celer ou de travestir quoi que ce soit d'elle. La véracité ici n'est plus simplement le courage de ne pas mentir – quand on est interrogé ou qu'on s'exprime sur quelque chose. Elle déborde l'opinion, la science, le témoignage, l'aveu, la réplique, même l'agir, pour devenir une sincérité allant à l'extrême, ne réservant plus, dans le corps ni dans l'âme, de recès charnels ou psychiques où elle ne pénètre plus. Pour réaliser cette *sincérité absolue*, le sujet doit, de son vivant, et tout au long de son vivant – c'est-à-dire non seulement à l'heure de l'agonie martyriale –, *traverser* de part en part son *ipséité corporelle pour la retourner sur ses bords* et en sortir. C'est ce qu'accomplissent notablement ces deux figures, comme nous le verrons plus loin¹⁸. Leur exemple permet ainsi d'éclairer des faits structurants de cette question de l'être-vrai et nous aide à préciser notre pensée concernant l'accès à cette question par le biais d'une phénoménologie de la déprise du soutien du semblant comme non-vérité.

Or, il ne fait pas de doute que ces figures font l'impression, tant sur le commun des mortels que sur les virtuoses de la sainteté, d'être inatteignables. Si elles se proposent

17 Cet énoncé fait référence à la généalogie phénoménologique des corps développée dans *Genèses du corps*, en particulier au théorème que le corps-chair advient des premiers nouages du corps-monde en lui-même, dans le double mouvement de l'emmembrement de ses membres et de l'enviement de ses viscères.

18 Dans le troisième chap. sur la voie délirante de l'être-vrai.

à l'imitation de chacun de leurs sectateurs, si elles le font en mettant en avant leur extrême simplicité et naturalité – ce sont les plus ingénus, les plus innocents et les moins tortueux des hommes –, c'est par un leurre qui partitionne la figure totale en une multiplicité de fragments. Ainsi fragmentée, elle fournit les modèles situationnels propres à une imitation portionnée à quelques manières de faire, limitées dans leur contexte, leur durée et leur portée. Ces *figures ne sont imitables que dans le menu de situations isolées*, ramenées à ce que peuvent saisir et prester une volonté et un agir moraux dans des mesures détaillées aussi loin que l'exigence des œuvres le demande. L'imitation de la figure de lumière, dont la nature radieuse tend à léviter, dominer et s'élever au-dessus du monde, n'a d'autre choix que de tenter, par focalisations morcelantes, par zoomings détaillants pour ainsi dire, de descendre vers ce que M. de Belley, Jean Pierre Camus, appelle les « événements singuliers » de la vie quotidienne¹⁹. La relation aux figures ne peut être qu'« inspiratrice » de leur esprit²⁰ pour devenir imitante de leur agir : il faut s'imprégner de l'expérience qui respire en elles, de leur capacité de prodiction corporelle d'elles-mêmes par désarmement de leurs gardes, pour tenter de performer et de conformer sa propre vie à ce qu'a été la leur sur terre. Or, *imprégnation et imitation* restent *très limitées* dans leur portée, car ces *figures ne sont pas congruentes aux ressorts de l'exister* du sujet. Elles semblent pouvoir aller directement à l'être-vrai, alors que le sujet, qui n'a pas réussi à inverser les plus fondamentaux de ces ressorts, n'y a accès, selon notre thèse, que par le détour du « rebut » et du *taedium* de la non-vérité. C'est pourquoi l'imitation est descendante et détaillante, et qu'elle ne saurait aller qu'à ces « événements singuliers », « petites » situations du quotidien où l'individu est couramment engagé et dans lesquelles il a besoin de guidance et d'aide pour se montrer fidèle à sa dévotion à l'universelle bienveillance prêchée par ces figures.

Phénoménologie des « corporations » spéciales de ces figures : décharnement et exténuation de l'ipséité

Le grand *danger* qui guette la compréhension des rapports ici est celui de l'*idéa-lisation* et de la *mythisation*. Ces figures ne doivent pas s'ennuer, s'obnubiler, se boursoufler ou encore se fugitiver dans de la luminosité profuse, prêtée sans compter, puisqu'elles baignent, dès l'abord, dans le divin et ses infinitudes. Il faut réfréner toute tentation qui va dans ce sens, non seulement parce qu'elle n'aide en rien à la compréhension des phénomènes, mais surtout parce qu'elle crée des illusions de saisie et d'agencement d'intuitions qu'aucun rasoir occamien ne saurait dégrossir, ces vues se plaçant dès le départ dans un plan de pensée où aucune économie des moyens n'a de sens de s'appliquer. *Tant qu'il est question de corps*, et ces figures sont ce qu'il y a de plus incarné, il ne peut être question pour nous que de « corporation » ; et tant

19 Camus, Jean Pierre, *Les événements singuliers de M. de Belley*, Rouen Vaultier 1659.

20 Il s'agit d'un inspirer actif, qui aspire en soi l'air ou le souffle.

qu'il est question de « corporation », nous disposons d'une *phénoménologie* très *rigoureuse* qui nous permet d'entrer dans les phénomènes et de les déplier autour de ce qu'en fait la loi de leur construction. Si les phénomènes se refusent à se laisser ainsi intentionnellement reconstituer, c'est qu'ils ne sont tout simplement pas des phénomènes et que ce qu'on prétend être un corps n'en est pas un, mais sans doute autre chose, un phénomène relevant d'une autre région de l'être, un être de raison, une variation imaginative sur un donné, une composition de basse consistance faite de fragments phénoménaux, des jeux chimériques de représentation, etc. Ces figures sont donc pour nous, de manière expressément accentuée, des corps ; leur *transfiguration ne fugitivise pas leur corporéité* en des languettes de lumière, surnaturelle ou irréelle, ou encore en rien ; elle est une station de leur « corporation » qui cède la place à d'autres stations, et ne peut être, du coup, une négation finale et dissolutrice de leur corporéité ; elle ne change rien au statut de leurs corps qui gardent, avec le pouls et le respir, c'est-à-dire avec la vibration basale et orectique de l'animation, toute la *physiologie* qui fait ces *corps périodiquement toniques ou atoniques*, vigilants ou somnolents, affamés ou repus, restaurés ou affaiblis, capables de penser ou de prier ou trop alanguis ou endoloris pour cela ; surtout ces figures vont chacune connaître la mort du corps, sans aucun retranchement ni aucun embellissement à ce que celle-ci est dans les corps humains en général ; le « décharnement » de leur chair n'a rien à voir avec un surpassement des corps qu'elles sont, il n'est pas un suspend de la vie qu'elles s'infligent par virtuosité ascétique et pour faire montre de leur puissance, laquelle dominerait quasi sans peine la matière et la vie ; bien au contraire, leur « décharnement » est une *entrée en eux de la mort de leur vivant*, en un sens, leur donnant de « se voir mourir toutes en vie »²¹.

Ces figures ne dérogent donc nullement au principe d'être corporées par réelle « corporation », et non par métaphore ou un *semblant docétiste*. Leurs *corps* ne sont *nullement une illusion*, une attrape pour ainsi dire qui fait imaginer aux hommes, sous une réalité qu'ils ne sauraient immédiatement saisir, des apparences qui leur

21 J'emprunte la manière de dire à Mme de Grignan qui écrit à l'occasion : « Mme de Monaco se meurt. ... Elle est encore au même état et se verra mourir toute en vie, sans perdre un moment la connaissance. Il faut bien de la constance pour soutenir une si pénible vue ; les seuls pères de la Trappe me paraissent la pouvoir regarder de sang-froid » (Mme de Grignan à son mari, cité in Mme de Sévigné, *Correspondance*, vol. II, Paris Gallimard (Pléiade) 1974, p. 1394). Le fait auquel font allusion les lignes de Mme de Grignan ne consiste pas seulement en ce que la mourante a gardé sa « pleine tête » jusqu'à la fin, ce qui advient souvent chez beaucoup de mourants ; mais qu'elle s'est transformée physiquement en morte, qu'elle est devenue, de son vivant, quasi littéralement un cadavre – ce qui, en revanche, n'est pas commun –, et qu'elle est ainsi entrée très lentement dans la mort en pleine vue et conscience de cette transformation sienne. La courte mention de ce même fait divers macabre que nous trouvons chez Mme de Sévigné – destinataire de la lettre en question – éclaire la chose dans le sens dit : « Elle a été défigurée avant que de mourir. Son dessèchement a été jusqu'à outrager la nature humaine par le dérangement de tous les traits de son visage » (*op. cit.* p. 611).

sont familières et leur permettent de faire sens, de ce côté de la vie, avec les réalités transcendantes qui la soutiennent sans pouvoir s'avérer hors du *ghayb*²². Ce que ces figures font n'est pas du tout « sorcier » en fait : elles s'engagent, avec une référence claire à une instance qui les appelle à un tel engagement et les soutient à le soutenir, dans une *expérience d'exténuation de l'ipséité qui déconstruit une à une les gardes du corps-sauf* et leur fait suspendre les activations défensives et ipséisantes de leurs structures de bord ; c'est ainsi qu'elles atteignent à une *exposition* (*Aussetzung*) de plus en plus avancée, jusqu'à devenir, en son accomplissement martyrial, parfaite, de la chair de leur corps-chair. Pensons que l'exposition est très proprement – et techniquement dans le langage du droit – l'abandon dehors, sur la voie publique d'un enfant²³. La mythologie et le conte sont riches en variations sur le motif de l'enfant exposé²⁴, en général destiné à de grands accomplissements (de roi, de demi-dieu). L'exposition est aussi dans la langue moderne, jusqu'à l'abolition de cette peine au milieu du 19^e s., la mise au carcan – la fixation d'une personne à un pilori par une entrave au cou, « exposé » aux yeux, à la risée, à la malveillance de tous. En ce sens, l'exposition est, sous toutes ses formes, violence extrême de l'être sans abri, ouvert sans défense à l'injure²⁵. Elle *décharne la chair* du corps exposé en la livrant, tout improtégée, aux éléments et aux hommes. Elle l'expose à leurs morsures, la leur *donne à manger* : averses et rafales l'emportent, avec les oiseaux, par becquetées, la vindicte des hommes s'y abouche et la disperse dans des communions où tous s'invitent.

Les processus engagés dans ce travail de désactivation de la rétractilité égoïque du corps en soi, nous les étudierons plus loin dans tout leur détail phénoménologique. Ce qui nous intéresse ici, c'est le lien entre ces processus et un *être-vrai qui déborde la véracité* pour englober toutes les dimensions dans lesquelles un tel être peut avoir exertion et réalité. Nous parlions plus haut d'un être-vrai en paroles, en gestes, en sentiments, en actes (de commission et d'omission), à quoi l'on peut ajouter en pensées, en intentions, en promesses, en désirs. On peut tenter d'*élargir toujours plus le périmètre de l'être-vrai* en cherchant à inventorier tout ce qui peut tomber, d'une

22 Il s'agit de l'*absconditum* auquel n'accède que le petit nombre de personnes choisies pour être les canaux de révélation aux hommes de ce caché-de-l'origine-du-monde.

23 Les juristes précisent parfois de surcroît et parlent d'exposition de part – i.e. du *partum*. Voir sur l'exposition dans l'antiquité l'article détaillé du Daremberg (*Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris Hachette 1873-1919) *Expositio* (*apothesis, ekthesis*).

24 Voir là-dessus Thompson, Stith, *Motif-index of folk-literature : a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends*, Bloomington Indiana University Press 1955-1958 – on peut consulter le moteur de recherche en ligne : http://storyseeds.org/storysearch/?search_text=exposure. Rappelons que Zeus, Poseidon, Hephaistos, Herakles, Œdipe, Asklepios, Romulus et Remus, Moïse, Hiruko sont tous des enfants exposés et représentent un très mince échantillon de ce que le matériel narratif connu recèle de figures de ce genre.

25 Le Motif-index de la note précédente liste sous le titre de l'*exposure* les *Kinds of punishment* et les *Revolting murders or mutilations*.

manière ou d'une autre, sous ce prédicat, avec des variations, parfois très importantes, dans la propriété ou la métaphoricité de la prédication. Le fait est qu'*on ne peut indéfiniment procéder par approximation empirique* pour se donner idée de l'extension exacte de l'ensemble de ces objets. Or, nous nous rendons compte qu'en travaillant à préciser notre question, l'effort de produire ces approximations devient complètement superflu, alors que le lien avec la « véri-fication »²⁶ des figures, lui, en devient plus clair et plus aisé à manier.

La question d'une vie originaire qui ne craint aucun dévoilement : l'innocence

Essayons donc de repartir un moment du phénomène de la surcharge d'observation et de contrôle de soi suscitée dans la situation où le sujet se trouve sous le regard d'une censure, interne ou externe. Dans ces contextes, des infléchissements doivent être accomplis qui changent l'expression apparente de ce que le sujet pense, médite, désire, dissimule à part soi. *Ne pas accomplir ces infléchissements*, refuser le travail de dissimulation, serait se laisser *être tel qu'on est*. Ce qu'on est, ce serait précisément l'ensemble des paroles, gestes, sentiments, actes, intentions, ... auxquels reviendrait l'attribut de l'être-vrai. Du coup, il suffirait de penser ces infléchissements réfrénés pour *dé-couvrir* le champ de *tout ce qui flue sans contrainte dans la psychè* – sans avoir à le construire par des extensions empiriques. Or, c'est là que nous rencontrons le *paradoxe* de ce *réfrènement réfréné* qui pose la *question de l'existence d'une vie libre originaire* sur laquelle interviendraient les infléchissements et les dissimulations censés produire les bonnes apparences nécessaires à soutenir la vie intersubjective. Le réfrènement semble, en effet, si originaire, il semble s'être toujours déjà accompli, de sorte qu'un doute peut naître sur la donnée d'une telle vie libre d'infléchissements qui serait l'être-vrai de la vie subjective fluant sans rétention. Ce serait l'état de cette vie se déroulant comme en transparence, n'ayant à craindre aucun regard qui y découvrirait quoi que ce soit qui demande censure.

La *question* cependant, à tenter de la préciser, est au fond *double* : y a-t-il un état d'« *innocence* » premier où la *vie subjective* n'aurait *rien à craindre d'aucun regard* parce que tout ce que celui-ci y découvrirait ne révélerait rien qui puisse susciter une censure ? Ou bien, cet état est innocent parce que ce qui y flue a toute la concrétion des impulsions qui susciteraient assurément une censure, mais qui ne le font pas, parce qu'il n'y a *pas moyen de les attribuer à un sujet qui y pense à mal* ? Le sujet ressemblerait, dans ce deuxième cas de figure, à un enfant chez qui toutes les impulsions sont brutes : il cherche emprise déclarée sur des objets qui ne lui reviennent pas ou lui feraient du mal ; il prive de façon appuyée et jouissive d'autres sujets de ce dont ils ont besoin ou qui leur appartient ; il déploie une polymorphie « perverse » quand il joue de ses envies sexuelles, donnant à ses pulsions priorité et urgence par

26 Comme nous l'expliciterons dans le dernier chap. du travail, en suivant le choix terminologique de Jad Hatem.

rapport à toutes les envies et les attentes des autres autour de lui, etc. Ce serait, néanmoins, un sujet à qui on pardonnerait tout cela, qui n'aurait à réprimer en lui rien de toute cette vie désirante, car il est considéré comme se tenant encore en-dehors du cercle de ceux que la loi concerne par ses demandes. Il doit, en effet, y être d'abord introduit, très progressivement, par une longue et patiente inculcation à mesure que son entendement, son *sapere*, s'ouvre à la signification des choses en général et se fait capable d'ordonner l'être et le devoir-être en des intuitions qui ne cesseront de gagner en densité et acuité avec son développement pulsionnel, cognitif et affectif.

L'innocence a donc, d'une question à l'autre, un autre sens : une fois, elle est *innocence* « objective » ou réelle de ce qui flue dans la vie subjective, celle-ci n'hébergeant rien en elle qui irait à l'encontre de l'intégrité d'une valeur quelconque (en un autre ou un objet environnant) et représenterait un tort ou un mal, voulu ou non, prémédité ou spontané. La *vie subjective* serait *de tout commencement congruente avec la loi*, les sujets qui demeurent en elle comme en leur état d'origine seraient naturellement « bons ». L'autre fois, l'*innocence* serait celle de tout « *sauvage* », fût-il libertin, lubrique, guerrier cruel, anthropophage, c'est-à-dire de tout sujet qui n'a pas encore accédé à la culture et la « corruption » qu'elle induit. La culture et ses instituts fondateurs – la propriété, le mariage, la puissance paternelle, etc. –, en sortant l'innocent primordial, qu'est cet être agreste, d'un état où *toutes les intentions sont droites*, le livrent à un rapport englobant, une condition inéchappable où *toutes les intentions s'infectent* et s'enveniment, même les meilleures. On peut imaginer l'une et l'autre version de l'innocence sous la forme d'un couple enfantin, Paul et Virginie, l'une fois, adorables en tout par la grâce d'une bonté naturellement infuse, l'autre fois, rudes, silvestres, farouches, mais incapables du mal, parce qu'ils n'y peuvent y penser.

Innocence « réelle » et innocence d'indifférence

Le parallélisme avec la doctrine augustinienne de l'« état de nature » antélapsal est important qui présuppose, pour que le mal – au sens théologique du terme – puisse s'introduire dans cet état, la corruption de la volonté par le péché. Ainsi, le désir sexuel naturel ne peut s'entacher, avant la chute, d'aucune concupiscence peccante. Cela veut dire que *l'hypothèse d'une innocence « réelle » est inutilement lourde*, qu'elle est enveloppée par une hypothèse plus souple et intellectuellement plus puissante, celle d'une innocence que nous appellerons d'indifférence. Supposer une innocence « objective », c'est d'abord supposer connue une loi qui, universellement et univoquement, discrimine les intentions et les actes en recevables ou non recevables ; c'est ensuite supposer au moins une probabilité qu'une telle innocence soit empiriquement donnée sous un climat quelconque de notre monde – ce pour quoi il nous faudrait l'imagination de nos plus tendres auteurs du 18^e s. et leur merveilleuse naïveté, en même temps que le lointain d'horizons que nous n'atteindrions, sur le globe, qu'au bout de longs mois de navigation, avec des terres, toutes magiques, à fouler et habiter. L'une et l'autre supposition font une demande excessive au réel, ce qui réduit à

l'extrême la chance qu'elles puissent être satisfaites. Comme notre raisonnement n'est pas de probabilité ou de fait, mais de nécessité et de principe, c'est l'autre hypothèse qui doit retenir notre attention et appeler un examen précis de sa teneur.

Admettons donc dans la vie subjective considérée en son flux libre originaire toutes les excitations possibles, de toute nature et de toute direction, et laissons ces excitations être ce qu'elles sont sans introduire dans leur champ un principe d'inhibition quelconque. Laissons-les dans cet état d'innocence « naturelle » qui est structurellement une *innocence d'indifférence* où tout est innocent de ce que rien n'y intervient encore qui introduise une discrimination entre les tendances qui animent l'énergie psychique et nerveuse du sujet. Nous avons affaire à un mouvement pour ainsi dire chaotique, à un bouillonnement dissipatif, mais qui est tel non pas d'un désordre intérieur, mais de ce qu'il a lieu dans un repère où *rien ne permet de qualifier les tendances d'ordonnées ou de désordonnées*. Il faudrait, en effet, pour qu'elles se qualifient qu'elles soient projetées sur un repère où elles s'ordonneraient elles-mêmes dans des espaces ou sur des gradients qui les situeraient et les mettraient dans des rapports de simple situation relative ou de détermination mutuelle les unes aux autres. On pourrait suggérer que ce que nous décrivons de cette sphère de la vie subjective n'est pas très éloigné de ce que Freud a entendu par son concept du « *processus primaire* » de la vie de la psyché ; qu'il peut, sans nécessiter de précaution particulière, lui être assimilé. Nous voulons, cependant, éviter ici toute hypothèse métapsychologique dense et sortir d'une considération purement génétique des choses. C'est pourquoi nous tentons de projeter cet état directement sur ce que nous savons de l'animation corporelle et de voir à quoi il pourrait correspondre en elle et en quoi il la déborderait – tout en laissant au rapprochement avec le processus primaire freudien la pertinence relative qui lui revient.

L'innocence d'indifférence de l'animation comme plan de la simple physiologie

Dès lors, ce dont on se rend compte immédiatement, c'est que l'*innocence d'indifférence* des excitations et des tendances a *pleine évidence dans le plan de la simple animation et de l'orexis* qui y est impliquée. Tant la vie subjective végétative que la vie subjective animale, c'est-à-dire celles en lesquelles s'effectue la « corporation » constante du psychosome en sa pulsation irectique primaire, sont marquées par une poussée à être qui est primordialement une poussée à l'air et à la lumière. Elle se laisse expliciter phénoménologiquement²⁷ comme une *poussée au respir*, laquelle est loin de ne concerner que la partie du corps qui y est physiologiquement impliquée – l'appareil respiratoire. Le corps ne respire pas simplement par ses poumons et sa poitrine, comme s'il était là, constitué anatomiquement de ses différents organes, organisé physiologiquement en ses différents systèmes fonctionnels, et qu'il respirait

27 Comme cela a été fait dans le premier chapitre d'*Orexis*.

par ses constituants adéquats – à cette fonction – comme son organisation l'exige. Le corps se « corpore » dans la respiration, c'est-à-dire qu'il prend la forme et le « gant » d'un corps, qui est l'« engantement » de l'animation d'une âme²⁸ – comme nous l'expliciterons plus loin dans les développements de notre deuxième chapitre sur la prise de tour d'une âme dans un corps. Le corps s'organise tel qu'en lui-même par le biais et l'accomplissement de ce mouvement corporant primordial qu'est le respir. Avec le respir, ce sont alors une variété d'autres mouvements corporants, ordonnés chacun à un genre de poussées, qui font essor et accomplissent la « corporation » en cours à mesure qu'ils se déploient et s'étoffent. Or, ce processus de la « corporation », de son commencement dans l'advenue du fœtus à l'air et au respir jusqu'à sa fin dans l'exanimation du corps-cadavre, peut être considéré comme *porté par une vie excitationnelle constante* que nous appelons *orexis*. Dans le plan de cette animation irectique, les *poussées corporantes*, en toute la variété excitationnelle qui est la leur, sont « *indifférentes* » quant à la qualification de leur sens dans un repère qui permettrait la discrimination d'un *deon* (un devoir-être, par opposition à l'être). Elles correspondraient exactement au type de vie subjective qui présente une innocence d'indifférence, et constitueraient l'extension exacte de ce type. Une telle coextension fait identité entre cette vie et ce plan de l'animation, nous donnant à voir en celle-ci le domaine même de ce qui se soustrait à la qualification, ne laissant rien en-dehors d'elle qui relèverait d'une innocence naturelle. *Toute l'innocence-indifférence tomberait alors dans l'animation et toute l'animation dans l'innocence-indifférence.*

Une telle vision des choses est fort commode, car elle simplifie la conceptualisation du champ phénoménal que nous explorons et permet de construire des espaces entitaires aux lignes nettes, générés et articulés par des concepts rigoureux. Elle nous fait obligation, cependant, de veiller à maintenir une forte consistance dans l'emploi de nos concepts²⁹. Or, les difficultés ne tardent pas à apparaître dès le moment où, gagnant en clarté et en puissance d'explicitation théorique, nous identifions à l'animation-orexis tout le complexe d'une vie subjective fluant librement dans une innocence d'indifférence. Deux *questions* se posent, en effet, immédiatement : ne risque-t-on pas, en effectuant une telle identification, de *réduire*, pour beaucoup d'observateurs trop approximativement initiés à la théorie, *l'animation-orexis* à un plan de la corporité qui serait celui de la *simple physiologie*? *Quel autre aspect*, ensuite, de la vie subjective serait-il approprié pour *loger les tendances qualifiées de la « désirance »*³⁰ et comment l'articuler à l'animation comme le plan des tendances non-qualifiées?

28 Sur le gant et l'engantement, voir plus bas les développements qui explicitent l'animation en ces termes, p. 108ss.

29 Il faut se garder, en particulier, de ne pas osciller entre le plan empirique et le plan théorique (de rapports de nécessité pure) dans la conduite de la pensée.

30 Celle-ci est, dans la théorie développée depuis *Orexis*, le genre englobant des trois espèces de motions du psychisme que nous distinguons, à savoir l'orexis, le désir et la poursuite.

La question de la neutralité qualitative du physiologique et de sa fonctionnalité

Tentons d'éclairer la première de ces questions. Le risque de laisser s'équivaloir l'animation avec le physiologique du corps est, effectivement, donné. Il suffit d'observer la spontanéité et l'immédiateté avec laquelle une association intervient dès le moment où nous nous préoccupons d'identifier un *plan de neutralité qualitative* ou axiologique pour ainsi dire *des* phénomènes et *processus corporels* : celle qui lie ces derniers à des fonctions qui les définissent à partir de ce à quoi ils servent et qui tend à considérer l'ensemble de la *physiologie organique* comme une *processualité en troisième personne*, ordonnée à la simple préservation de la différence système-environnement – laquelle, en théorie systémiste, constitue actuellement et opérativement l'entité biologique considérée. Les processus en question sont, de ce fait, strictement biologiques et n'ont pas d'autre « signification » que celle de leur téléologie interne, intrinsèquement contingente, évolutivement variable, qui consiste à maintenir en opération la différence que nous venons d'indiquer³¹ – ou encore qui permet à l'entité biologique, dans la version très intuitive, et très inexacte, des choses, de sauvegarder son unité et sa permanence. L'équation de l'animation avec la *physiologie*, quelque évidente qu'elle puisse paraître, est cependant *travaillée par des tendances* qui vont à l'encontre de sa neutralité sémantique ou son a-sémantisme, c'est-à-dire à l'encontre de la position de principe que le physiologique n'a pas de « sens », mais uniquement une fonction – parfaitement neutre d'auto-préservation.

Tel est le paradoxe du *hou heneka* (quoi-pour ou pour-quoi, *wes-wegen*³²) aristotélien comme clé de lecture des phénomènes du vivant. Il faut, pour l'entrevoir dans sa véritable dimension, insister sur la *radicale inintelligibilité de l'organique hors le biais du pour-quoi*, c'est-à-dire hors le biais de la fonction. Ensuite il faut reconnaître

31 Par annexion (*Anschluss*), dans la conceptualité luhmannienne, continue des opérations du système les unes aux autres dans des caténations de leurs valeurs binaires qui déterminent le maintien de *steady states* du système ou au contraire déterminent des bifurcations vers des états plus complexes ou plus agités de ses processements.

32 Difficile de renoncer ici à calquer le grec (*hou heneka*) et l'allemand (*wes wegen*) – qui est très spontanément un exact analogon du grec. L'antéposition de l'objet devant la préposition semble faciliter la substantivisation / nomination et de là la conceptualisation de ces composés. Le grec et l'allemand n'opposent presque aucune résistance à de telles conceptualisations, ce qui les a longtemps fait considérer comme des langues étroitement apparentées quant au génie philosophique, lui-même fortement dépendant de l'inventivité conceptuelle que promeut l'extrême tolérance ou même l'indifférence de la langue à la composition des mots. Le *Worumwille* heideggerien est l'exemple d'une substantivisation-conceptualisation qui se construit en permettant à l'articulation structurelle de la demande de la cause de rester transparente – ici le *umwille*, le *sake* (dans *for the sake of*, *for x's sake*), le *purpose*, la fin du vouloir (*Wille*), le *propositum* pour-quoi quelque chose est recherché. Le latin va partiellement ou complètement dans le sens de l'inversion (quoi-pour), sans cependant tendre vers une substantivisation quelconque, dans : *quam ob rem*, *quapropter*, alors que *cur* (ou *quare*) est lui-même une forme adverbiale en -r du thème **quo* lequel contracte, comme *eo*, la demande de cause en une inflexion (ablatif) forte d'un thème pronominal monosyllabique.

la *limitation* primitive de cette logique fonctionnelle ou finale à une « *téléologie* » *strictement intra-organismique*, c'est-à-dire en quelque sorte a-téléologique, dans la mesure où une telle téléologie hyperlocale devient aveugle aussitôt « *absoute* »³³ de son bornage dans le vivant individuel considéré comme unité close. Sortie de son repère très spécifique et très limité, elle ne « dit » plus rien d'univoque, perd toute direction et tout sens et ne peut plus servir à faire deixis de rapports de sur- et de subordination des phénomènes. Laisser la chaîne des causes finales dépasser les délimitations physiques de l'organisme de ce vivant et ordonner des ensembles vivants ou non³⁴ à des fins de plus en plus élevées qui donneraient de ce fait raison de l'être et l'être-tel de pans globaux du monde, c'est transgresser les *frontières de la fonctionnalité* pour ainsi dire *purement « fonctionnelle »* de l'organique individuel et la transposer à une vie organique plus large, ainsi qu'à l'inorganique des plans strictement physique ou chimique de la matière³⁵. Ce sont ces *dépassements de l'organique* vers ses environnements supra-organiques qui *sursollicitent la logique du vivant* et la téléologisent en dé-limitant l'enceinte de son faire sens. Ce sont ces « animations » de plus en plus élargies de la matière du monde, ces transpositions à elle d'une logique de l'organique qui finissent par dévoyer cette dernière logique elle-même : en effet, laissée dans les bornes des unités organiques que sont les organismes vivants, cette logique d'une fonctionnalité ordonnant par pour-quoi (*hou heneka*) les unes par rapport aux autres les séries phénoménales qu'on peut observer dans ces organismes³⁶ est parfaitement légitime et *épouse strictement l'intelligibilité des champs objectifs* concernés. On peut même dire qu'elle est très exactement coextensive à cette intelligibilité elle-même.

Les limites, technologiquement repoussées, de la qualifiabilité / figurabilité du physiologique

Or, même si l'on s'applique à prendre en compte scrupuleusement ces différenciations et limitations des domaines de fonctionnalité sub-signifiante – ou de neutralité sémantique du fonctionnel organique –, on ne pourra réprimer l'*apparition de connotations qualifiantes* dans l'appréhension de phénomènes organiques. De

33 L'absoluité ici est prise au sens stricte d'une dissolution du lien, de la relation à un repère déterminé. La fonction biologique n'a de « sens » que dans ce repère précis de l'organisme considéré comme unité ou système (clos ou ouvert). L'*absolvere* de la relation à ce repère la plonge dans d'autres et lui fait perdre immédiatement toute pertinence. L'« *absolution* » extrême ou totale la sortirait de toute relation à un repère quelconque et la ferait valoir « *absolument* », partout, par-dessus tous et en tous les repères. Elle rejoindrait ainsi la téléologie métaphysique et relèverait de la critique qui l'a définitivement invalidée.

34 Mais liés et subordonnés à la subsistance d'un vivant.

35 Il faut sans doute référer ici à Kant, *Kritik der Urteilskraft*, (in *Werke*, Darmstadt Wiss. Buchgesellschaft 1983, vol. 5, p. 237-622) et là en part. § 61 Von der objektiven Zweckmäßigkeit der Natur.

36 Et sans laquelle ceux-ci, insistons là-dessus, ne peuvent en aucune manière être lus ou même le plus élémentairement appréhendés.

telles tendances se manifestent *dès le moment où l'observation* de ces phénomènes *sort du* repère des processus « internes » qui ont lieu dans le *plan de facticité* marquée en lequel l'organique est soit *voilé* par sa *nature « interniste »*, soit invisible en son principe quand il reste en-deçà des grandeurs intuitives qui sont celles de la perception « naturelle ». Sans vouloir approfondir la différenciation de ce double plan de facticité, notons simplement dès à présent que c'est le deuxième aspect cité qui prévaut pour surseoir aux qualifications en question, car c'est là où la facticité des processus organiques se démultiplie en se microscopisant et devient le plus effectivement voilante. Dans le plan du premier aspect, il faut admettre la *perte de toute figuralité* et, de ce fait, de toute *qualifiabilité* des processus dès le moment où ceux-ci ne sont plus que vaguement sentis à des endroits intrinsèquement imprécis et difficilement interrelationnables du corps interne³⁷. Ainsi, des processus fonctionnels de la digestion impliquant les mouvements péristaltiques de l'estomac ou ceux encore plus complexes (segmentaires, annulaires ou haustratifs en masse) des deux intestins³⁸, on ne « voit » rien, et ce qu'on en sent est très loin de pouvoir nous les faire imaginer (comme l'activité d'organes dont nous avons une idée anatomique). Tout l'art de la médecine interniste du 19^e s.³⁹ consistait précisément à se faire des représentations exactes de la physiologie des tissus, des systèmes et des fonctions par déduction à partir de ce qu'elle connaissait de l'anatomie des organes internes, ainsi que de ce que lui révélait l'anatomopathologie, en ses aménagements *in vivo* ou *post mortem* d'autopsies spéciales des sites tissulaires et organiques, de dysfonctionnements physiologiques. Il faut attendre l'apparition de l'*imagerie médicale* numérique pour avoir des images « réelles », en temps et à échelle « réels », c'est-à-dire une vue directe et non différée, une vue qu'on peut dire plénière, à travers les téguments du corps, de ce qui se passe à l'intérieur de lui, amenant un *dé-voilement de ce plan* de la facticité organique⁴⁰.

37 Sur les sentis du corps interne et leur relationnabilité, voir *Orexis* qui, dans toutes ses analyses, en développe la théorie.

38 La motricité du grêle et du colon réserve des surprises à qui l'étudie. Elle est à la fois intuitive et contre-intuitive, associant péristaltisme et antipéristaltisme, contractions étroites et trains de pressions massifs. Rien de tout cela n'est véritablement senti. Voir là-dessus Meyer, Philippe, ed., *Physiologie humaine*, 1^{re} éd. Paris Flammarion 1977, p. 184ss.

39 Nous nous situons dans le repère de la médecine expérimentale moderne et non pas dans celui de la médecine spéculative des Anciens. La première avait non seulement une connaissance quasi exhaustive de l'anatomie du corps, mais surtout une connaissance très poussée – très ingénieusement et laborieusement acquise – de sa physiologie.

40 On peut renvoyer, pour exemple, à l'imagerie, assez impressionnante – bien qu'assez peu sophistiquée, puisqu'il ne fait intervenir que des rayons x – de la déglutition (<https://www.youtube.com/watch?v=umnnA50IDIY>). C'est d'une vraie vue plénière à travers le corps qu'il s'agit, laquelle ruine pour ainsi dire la différenciation catégoriale d'une « médecine interne » par opposition à une médecine qui aurait affaire à des phénomènes corporels directement accessible à la vision, la manipulation ou l'auscultation. Les virtualités du développement de l'imagerie digitale restent encore insoupçonnées, même si leur telos final se laisse bien circonscrire – comme nous le suggérons. Voir à titre d'exemple, l'imagerie assez complexe

C'est avec un tel dé-voilement qu'advient une certaine relativisation de cette facticité et qu'émerge, par ce biais, une *possibilité de qualifier*, pour ainsi dire à *nouveau*, intuitivement les processus concernés.

Dans le plan du deuxième aspect, nous quittons la bande phénoménale qui correspond à notre saisie intuitive des mouvements et des entités qui les portent dans le repère de la perception « naturelle », pour accéder à des *dimensions du très petit* qui nous sont médiées par des instrumentations spéciales. Ce qui est vu à ce niveau micro-phénoménal n'arrive plus à cristalliser figurativement un « sens » de ce qui s'y déploie. Il ne se donne à voir qu'à travers des grossissements qui ouvrent la matière du vivant à une microscopie spécifique et font advenir un plan de projection des choses où le devenir de celles-ci garde un caractère fantomal, qui *se refuse aux aperceptions courantes* de ce qui a forme, figure et mouvement. Ainsi, on a du mal à saisir spontanément, par exemple, dans la neutralisation ou l'absorption d'une enzyme par des composés chimiques adéquats sécrétés par un organe dont la fonction est de capter cette enzyme et de se laisser stimuler d'une certaine manière par son « message » ; on a du mal à voir dans ce phénomène de phagocytose quelque chose qui relèverait de la même figurativité que celle dans laquelle nous nous situons d'emblée quand nous voyons, dans la nature, un « animal » en « phagocyter » un autre ou même « phagocyter » une excroissance qui se produit sur son propre corps. Le *changement d'échelle* est déterminant ainsi que l'identifiabilité des structures vivantes, lesquelles ne nous parlent que lorsque leur organismicité a l'*évidence intuitive de l'animation macroscopique* du végétal et de l'animal. Le devenir intense, complexe, multiforme, quasi innumérable en ses partitions, qui a lieu, pour généraliser l'exemple pris plus haut, dans l'enceinte d'une cellule, a clairement tendance à se maintenir dans l'*abstraction d'une microscopie pré-organique* ou simplement biochimique en laquelle les phénomènes de la vie n'accèdent pas à la figuralité spécifique qui les qualifient sans détour et les fait parler, sans grand effort projectif, aux sens. « Animer »⁴¹ véritablement le devenir cellulaire ou même nucléocellulaire – celui restreint au noyau d'une cellule – ne peut se faire qu'avec une *projectivité accusée*, telle celle qu'on déploie

d'une interaction physiologique à deux sujets <https://www.youtube.com/watch?v=K-0JRR3F6Wc&feature=youtu.be>.

- 41 Ou encore « macro-mouvementer » ce devenir, dans le sens où on ferait aperception des formes et figures du mouvementement infime comme si elles ne se distinguaient en rien de celles des mouvements (foncièrement intuitifs) du végétal et de l'animal de notre perception « naturelle ». Notons, pour l'exactitude, que le mouvementement infime dont il s'agit ici n'a rien à voir avec ce que nous avons appelé dans *Orexis* le (micro-)mouvement infra-motile qui consiste en toutes les inchoations orectiques du (macro-)mouvement motile, c'est-à-dire en tous les petits mouvements imperceptibles, dans le sens d'à peine perceptibles, qui sont activés par la mise en posture de projection et d'exécution d'un mouvement (motile) quelconque. C'est dire que, dans notre terminologie, la motilité est toujours macro-motilité et l'infra-motilité (animée orectiquement) toujours une inchoation imperceptible de la première, laquelle, à ce stade, demeure dans l'inexécution ou la pré-exécution.

dans la lecture des tâches d'un Rohrschach⁴². Ce devenir est encore immergé dans une pré-figuralité (micro-)physique ou (micro-)chimique⁴³ dont l'intérêt de la mise en évidence ici est de faire ressortir, par effet de contraste, ce que nous avons appelé des tendances à la qualification et la figuration de l'organique animé.

Qualification, métaphorisation, narrativisation des processus physiologiques indifférents

Il ne s'agit nullement de livrer à cet endroit de notre réflexion sur l'indifférence-innocence du vivant une épistémologie des sciences de la vie telles qu'elles opèrent aujourd'hui ni une phénoménologie de l'ancrage perceptif ou métaphorique de leurs catégories (d'entités et de mouvements)⁴⁴ pour les opposer à la très figurative « science naturelle » d'un Aristote ou des Anciens en général, en particulier à l'*historia animalium* (la description des vivants) du premier. Il s'agit de *comprendre comment des processus* strictement « organiques », tels la tétée, la manducation, le rapport sexuel, la rumination, le sommeil, etc. *peuvent paraître*, c'est-à-dire se qualifier très intuitivement comme, « agressifs », « violents », « morbides », « asthéniques ». Ces *qualifications*, nous sommes capables, sans grand effort, de les construire et les réfléchir épistémologiquement, comme des *métaphorisations* ou des *connotations d'actes indifférents en soi* qui, comme beaucoup d'actes purement biologiques, sont capables d'assumer des différences individuelles de décours ainsi que de style d'exécution, avec l'intervention, de ce fait, d'une incertitude sur leur déroulement. Tout cela favorise l'apparition d'une composante de *contingence* du devenir qui le « *narrativise* », *enrichissant* le phénomène d'une épaisseur spécifique d'*effets de sens*. Toute séquence de mouvements attribuée à un vivant cesse, du fait même de cette attribution, de pouvoir se donner comme purement mécanique, quand bien même ce mouvement aurait la plus stricte mécanique (répétitivité, trivialité, exactitude). Elle s'encycle, en effet, dans un mouvement plus général qui a une contingence intrin-

42 Le fait que cette projectivité est spontanée ne change rien au fait qu'elle n'est pas vision immédiate, par exemple, d'un dragon en posture d'attaque qui ferait naître des empathies kinesthésiques avec son saillir ou le vouloir-fuir de sa proie, mais qu'elle reste tout embuée d'imaginaire – au sens sartrien du terme.

43 Le fait épistémologique déterminant ici, c'est que la physique tout comme la chimie modernes sont, dès le principe, des sciences du microscopique ou de grandeurs infimes à l'échelle de la perception humaine.

44 Le Husserl de la *Krisis* concevait une telle phénoménologie comme ce qui devait précisément livrer l'épistémologie des sciences contemporaines, celles qui ont perdu l'acumen et le savoir philosophiques nécessaires pour réfléchir leur rapport à l'intuition et la perception « naturelles » et qui vont jusqu'à s'en croire complètement indépendantes. Tel est au fond le projet même de la *Krisis* comme défense de l'intuitivisme phénoménologique contre l'objectivisme, désancré de toute intuition subjective, caractéristique – sinon définitoire – des sciences naturelles et exactes modernes. Cf. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag Nijhof 1969.

sèque, c'est-à-dire une variabilité ouverte qui fait que le végétal le plus élémentaire a une vie très richement imprédictible, qui se balance selon les variations immaîtrisables de son environnement. Elle s'y déploie, s'y éteint, s'y brise, selon la manière dont ce système du vivant opère sans discontinuer la différence entre lui-même et son environnement. Or, bien des « systèmes » – c'est-à-dire, plus simplement, bien des entités subsistantes et indicables dans le monde – ne sont pas triviaux et doivent opérer avec des contingences très importantes, faisant émerger très imprévisiblement parfois des relationnements risqués du système à sa différence. Ces indéterminations accroissent considérablement la *complexité* de l'opération du système, tout en renforçant sa *stabilité* relative. Certains systèmes vibrent d'une *incertitude* quantique qui les rend créatifs de transformations qualitatives qui constituent autant de bifurcations de leur déroulement prévisible. Or, en dépit de toute l'*épaisseur de contingence et de variabilité* qui caractérise les mouvements tant du vivant que du non-vivant, ces mouvements ne suscitent nulle part avec nécessité des qualifications telles que celles que nous avons pointées dans les formes organismiques. Nous pouvons donc sans difficulté, nous devons même strictement, *garder* à tous les phénomènes de ces champs leur *neutralité processuelle*.

Que ferions-nous cependant si, regardant encore une fois dans le microscope à très fort grossissement qui nous « montre » le processus d'interaction entre l'enzyme en question et les substances secrétées par l'organe concerné, devait se déployer devant nous un spectacle qui aurait une similitude claire avec les macro-processus que nous indiquions ? Comment appréhenderions-nous l'accomplissement de cette interaction si elle devait montrer une interaction en tous points semblable à celles que nous observons entre deux mammifères, dont l'un serait prédateur et l'autre sa proie, et qu'entre les deux devait s'engager un combat tout aussi captivant que ceux que l'on voit dans les reportages animaliers sur des espèces bien ou moins bien connues, mais correspondant typologiquement et morphologiquement à une animalité qui nous parle immédiatement par ses modèles de lutte, d'esquive, de mise à mort, de prélèvement sur la proie des éléments nourriciers, avec tout ce que cela engage de qualités dans le combat corps à corps – courage, panique, docilité, ténacité, astuce, naïveté, ruse, panache, cruauté, magnanimité, etc. ? Quel serait sur nous l'*effet d'une projection* tout aussi *spontanée des formes et figures des macro-processus de la bande moyenne* de phénoménalité correspondant à notre perception et aperception naturelles *sur celle*, supérieure, de la phénoménalité *de l'immensément* ou de l'infiniment *grand*, projection qui nous ferait voir dans les grandeurs cosmiques des astres, des soleils, des nova, des nébuleuses, des voies stellaires, etc. des *fantasmagories de l'animalité ou de la végétalité* ?

Perception et aperception comme productrices d'effets de sens interprétatifs qui ouvrent la donation des objets (animés)

Une ligne théorique d'éclaircissement des concepts nous permettrait ici d'avancer dans la question, s'insérant très exactement dans notre propos. Il s'agit de la *distinction* que nous faisons ici *entre perception et aperception*, dont il faut rappeler la pertinence dans les termes de notre théorie. En effet, il y a tout lieu de souligner le *différentiel* existant ici entre les deux opérations que ces concepts dénotent comme celui d'une *métaphorisation interprétative* qui s'effectue *sua sponte* et sans nul délai, car elle *précède les éléments* qu'elle agence et qu'elle fait se tenir comme tels dans les ensembles sémantiques qu'elle fait émerger : ceux-ci sont pré-projetés au-devant de ces éléments, les font être et subsister comme les éléments qu'ils se révèlent être, après coup, des effets de sens qui les produisent. La *sémiologie saussurienne* nous a *introduit à cette figure de pensée* qui place la *différence* avant les éléments dont elle est l'écart, l'*effet de sens avant le sens* dont il est le producteur par articulation-inflexion et différenciation par trope ou spin. La figure est contre-intuitive au possible et il ne faut pas se faire illusion sur la soutenabilité de sa pensée au-delà de quelques « traits » de celle-ci : la pensée s'embrouille et s'épuise très vite à suivre les « tours » de la différence et ne peut que déchoir, par l'*impossibilité de se rendre pensable au-delà de ces premières percées*, dans des jeux qui ne recouvrent plus rien d'effectivement signifiant – c'est-à-dire qui ne produisent plus aucun effet de sens théorique effectif, i.e. s'opérant véritablement⁴⁵. Or, il faut se maintenir précisément sur tout l'espace de ce détroit que livre la figure en son premier essor, pour comprendre la manière dont perception et aperception opèrent comme des « métaphorisations » ou des tropes projectifs d'appréhension de contenus qui suscitent ceux-ci au-devant de leurs « effets de lecture ». Il s'agit à chaque fois de voir comment s'effectue l'affleurement intuitif et immédiat d'un effet de sens « métaphorique » avec des données qui n'apparaissent comme telles qu'*a posteriori*, c'est-à-dire après l'effectuation de cet effet.

Par rapport à la perception, l'*aperception* est responsable d'une sorte de seconde métaphorisation, d'un *effet de sens interprétatif de second ordre* pour ainsi dire qui

45 Nous avons développé cette problématique de l'impensabilité d'une théorie de la différence – qui ne s'appuierait pas sur une théorie de l'articulation telle que celle que nous avons développée depuis *Sciences du sens* – dans : “What does it imply to operate on the basis of difference instead of identity? Towards a post-ontological theory of society”, in Lehmann, Niels, Qvortrup, Lars et Kampmann Walther, Bo, ed., *The Concept of the Network Society: Post-Ontological Reflections*, Frederiksberg : Samfundslitteratur Press 2007, p. 181-208. Allusion y est faite à la manière assez sûre de discriminer les « jeux » purement formels de la « différence » – exemplifiés par le « tour » d'esprit, le mode de production d'effets de sens théoriques caractéristiques – du poststructuralisme, en particulier derridéen, d'avec les effets de sens structurellement différentiels produits par « articulation » effective, c'est-à-dire corporelle-verbale ou corporelle-non-verbale en le sujet. Ce sujet, il faut se le représenter très précisément comme incorporé en six ou sept incorporités différentes qui sont le lieu de production de ces effets par transition des accomplissements articulatoires à travers elles.

est expressément *qualificateur de ce qui a déjà été interprété* – dans une métaphorisation, c'est-à-dire un effet de sens interprétatif, de premier ordre – *par la perception*. En même temps, il faut insister sur le fait que si, phénoménologiquement – ainsi que cognitivement et sémiologiquement –, cette métaphorisation qualifiante apparaît comme « seconde », venant s'enter sur une première, celle de la perception, qui lui livre le matériel ou les éléments sur lesquels elle s'appuie et s'effectue, elle précède de fait la première comme ce qui ouvre à celle-ci son espace de déploiement. Ainsi, dans l'exemple qui nous occupe ici, les *formes et les figures de l'animalité ou de la végétalité précèdent, dans et avec la perception, le matériel sensible* à partir duquel celles-ci semblent être synthétisées comme des formes et des figures qui polarisent l'espace et la motricité du percevant en animant son environnement d'affordances qu'il doit projeter en premier pour pouvoir lire cet environnement. C'est la lecture à chaque fois des modes et des registres d'animation, c'est-à-dire de mouvementement, de ce qui fait entour au percevant qui donne sens de perçu au perçu de ce sujet. *L'aperception nous fait remonter d'un cran dans cette pré-projection animante* qui nous ouvre, par un espacement premier, cet espace de la perception par les « qualifications » dont elle anime à son tour les animations exemplaires à l'œuvre dans la perception d'*eidōs* ou de *species* animaux ou végétaux. C'est elle, du coup, qui se révèle *inauguratrice de l'ensemble des informations, figurations, animations qui mouvementent l'étant et le qualifient* dès l'origine *à partir de ses fonds kinétiques et gestuels*.

La précédenace phénoménologique de l'aperception animante comme « pensée magique »

Dès lors, la question de l'animation spontanée et immédiate, par aperception, de tout mouvement (perçu), posée et tranchée dans *Orexis*⁴⁶, n'a pas à être reprise ici, mais uniquement ré-évoquée dans le cadre de l'établissement de l'*ordre phénoménologique du déploiement de cette animation à partir de l'aperception qualifiante vers la perception informante et figurante*. L'intrinsèque figuration de tout mouvement comme animé⁴⁷ doit être suppléentée de cette idée de la qualification qui subordonne la perception animante à la *qualification par* les modes et les *registres kinétiques et gestuels* qui forment le fonds de toute aperception et perception du mouvement. Or, ce que nous rencontrons ici, dans les deux ordres de l'infime et du maxime qui bordent la bande phénoménale moyenne, semble s'extraire de ces registres et tenir pour quelque chose d'hybride qui mêle le gestuel à l'agestuel, l'animant au non animant et le quantique au purement mécanique. Dans tous les cas, l'univocité des registres de l'animalité et de la végétalité est rompue au niveau des micro-processus biochimiques et physiques ainsi qu'à celui des méga-processus sidéraux par des

46 Dans les paragraphes centraux du premier chapitre de l'œuvre.

47 Telle qu'elle a été décrite, comme théorème capital, dans *Orexis* (dans le premier chapitre également).

formes de mouvementement qui se veulent expressément pré-organiques et rejettent de soi toute suggestion d'animation intuitive. Cette manière de *rompre le lien entre le mouvement et l'animation nécessite*, comme nous l'avons vu dans *Orexis*, un *effort épistémologique*, plus précisément de poiesis épistémique, intense et soutenu : pour produire mentalement les énoncés de cette science en rupture avec les schèmes imaginatifs élémentaires, pour faire se recouvrir ces énoncés avec une expérience phénoménologique authentique du sens qu'ils projettent, il faut *faire barrage à l'animation imaginative spontanée de tous les mouvements figurés* dans ces énoncés.

Il faut dès lors aller à l'encontre de la manière d'opérer de l'*intuition courante* des mouvements (des êtres) animés et inanimés, en laquelle sont sédimentés les fonds aperceptifs des « pensées »⁴⁸ *magique, mythologique, théologique ou métaphysique*⁴⁹. Ces « pensées » *projettent* sans inhibition les *registres gestuels de l'animalité et de la végétalité* sur les domaines de l'être qu'elles imaginent aux confins du monde naturel (de la phénoménalité de moyenne bande), tant *dans l'infime* que dans *le maxime* de ses dimensions, c'est-à-dire tant dans les régions de l'insaisissable petitesse que de l'immensité ouverte au-dessus de lui. Les imaginations impliquées sont, précisons-le, beaucoup plus intéressées et fertiles à « peupler » la région supérieure du très grand qu'à se représenter une vie grouillante de micro-organismes animaux et végétaux peuplant les (organismes) vivants eux-mêmes, lesquels sont seuls notables et accessibles à la perception. Laissées à elles-mêmes, ces « pensées » voient dans les astres et leurs constellations toutes sortes de formes, de figures et de mouvements

48 La notion de « pensée » appliquée à la magie ou la mythologie ne désigne nullement une pensée expresse et thématique qui interviendrait à la manière d'une réflexion revenant spécialement sur un sujet et entreprenant d'en contempler le sens ou d'en considérer les rapports. « Pensée » veut dire ici : manière d'appréhender le monde et de projeter les schèmes de signifiante dans lesquels il s'organise devant le sujet et advient à sa conscience.

49 Aristote fixe tout au long de deux millénaires la pensée philosophique et le savoir scientifique qui en est comme l'« exégèse » (*exégésis*, i.e. l'ex-plication, le développement conduit jusqu'à son terme) autour d'une métaphysique, comprise comme doctrine générale de l'être (du monde) et de ses rapports fondamentaux. Cette pensée et ce savoir déploient, de fait, une vision du monde physique et biologique fortement congruente avec cette intuition (courante des mouvements). Cela aura pour conséquence que l'ensemble des courants philosophiques qui se sont développés sur ce sol – i.e. l'ensemble de la philosophie occidentale jusqu'à Descartes – n'ont jamais été en rupture avec l'appréhension courante du monde – dans sa bande phénoménale primaire. Cette manière de penser a, au contraire, conforté cette appréhension dans son évidence et sa robustesse. Il faut attendre la « révolution » copernicienne pour voir émerger centralement une contradiction entre le monde en lui-même et son appréhension sensible – au-delà de la question des illusions des sens ou celle des apparences qui ne se laissent « sauver » (*sôzein*) qu'au prix d'un supplément d'hypothèses spéciales qui les font cadrer avec l'intuition, questions que l'ancienne physique connaît bien et qu'elle ne traite pas de manière foncièrement différente de celle que la physique moderne y emploie. Sur la proximité de la physique aristotélicienne par rapport à la vision naturelle du monde, voir notre commentaire (sur cette thèse de Koyré) dans *Sciences du sens* p. 129s.

animants⁵⁰ qui les font relever d'un bestiaire générant quasi spontanément les narrations mythiques qui le montrent et le disent en son être et son devenir, en même temps qu'il se trouve lui-même généré par elles. Une telle *génération réciproque*, pour ainsi dire, du *bestiaire* par les *narrations* et des narrations par le bestiaire doit nous arrêter, car elle est loin d'être accidentelle, mais bien indicatrice d'une structure très instructive pour notre propos – qui thématise l'aperception (première) des « formes » des êtres. En effet, il s'agit là d'une concomitance originaire, une *Gleichursprünglichkeit* (littéralement : une co- ou pari-originarité)⁵¹, de deux accomplissements qui coïncident fondamentalement en un seul : celui qui est au cœur du mouvement du vivant et qui fait de ses formes et ses figures les « tropes » d'une gestualité inscrite à l'origine même de ces *formes et figures*. Autrement dit : celles-ci constituent en quelque sorte la *notation du tumulte ou du tourment des êtres* dont elles font l'apparence comme les *stases d'un mouvementement originairement qualifié*, c'est-à-dire en lui-même gestuel. Les registres d'une telle gestualité sont « narratifs » dans le sens où, en qualifiant fortement le mouvement, ils lui supposent les *intentionnalités « dramatiques »* qui animent la vie de tout vivant : le vivant ne « respire » que par un effort d'épanchement et d'emprise qui décrit sa conservation comme une lutte constante contre l'exanimation, lutte pleine de contingences et de péripéties et dont rien ne peut garantir couramment le succès.

La nécessité d'une pensée spéciale (philosophique) pour concevoir l'inanimé (atomique) et son centrement dans une pensée de la mort comme exanimation

On ne connaît pas de pensée préphilosophique et préscientifique qui s'aventure sérieusement à remettre en question le caractère « dramatique »⁵², c'est-à-dire animé et contingent, du monde. Si une telle pensée imagine parfois des états amorphes

50 Précisons que l'adjectif ici qualifie tout aussi bien les formes, les figures que les mouvements. Comme nous l'avons mis en évidence plus d'une fois, les formes et les figures sont en elles-mêmes des gestes ou des modes de mouvementement. Il n'y a nullement lieu de placer une distinction quelconque entre la stase (apparente) d'une forme ou d'une figure quelconque et l'agencement kinétique qui la produit.

51 Ce concept opératoire est de prégnance heideggerienne et très caractéristique d'une figure centrale à une pensée de l'être qui a résolu toutes ses substances / subsistances en accomplissements (*Vollzüge*) – ou actualités en procès continu (*unausgesetzt*). Pensée qui est restée transcendente à travers toutes ses vicissitudes – c'est-à-dire même là où elle devient une « histoire de l'estre » (*Geschichte des Seyns*) – et pour laquelle la précédence d'un accomplissement sur l'autre ne pouvait jamais se concevoir comme diachronique (temporelle ou empirique), mais uniquement comme logique (transcendante), et que, dans ce plan, elle pouvait se concevoir comme réciproque, initiant la conception d'une contemporanéité dans l'origine comme pari-originarité.

52 Au sens où un *drama* est une action laborante, un *drân* (infinitif du verbe grec : *draô*), un agir qui met en mouvement lourdement et conséquemment des choses, des hommes, des moments, des conjonctions, participant ainsi à la texture d'un drame qui emmêle une multiplicité de tels agirs et les englué dans sa propre dérive, c'est-à-dire dans sa manière de voluer (*volvere*), de rouler autour de soi et en soi, pour se déjeter à un moment en son terme.

du monde qui précèdent ou succèdent à son animation, ces états n'ont en général aucune pertinence, sinon de souligner le caractère hyper-contingent et volontaire de la cosmogonie agie par des puissances primordialement animantes, c'est-à-dire qui communiquent le mouvement et la « vie » à la « matière » du monde – qui, dans bien des récits de ce type, est supposée constitutionnellement inerte. Enfin, si toutes ces pensées connaissent un *genre non-animé de l'étant*, précisément une telle « matière », celle-ci ne peut sortir de son arrière-plan parfaitement non pertinent et entrer véritablement dans le monde qu'à partir du moment où elle sert de *substrat à un mouvement* quelconque *qui*, dès lors, *nécessairement l'« anime »* – quelque erratique, secondaire ou même répétitif ou mécanique qu'il soit. La mise en œuvre d'une vraie et systématique « reprise » (*Zurücknahme*, annulation) *de cette tendance* mentale première à l'animation reste *réservée*, à travers les cultures qui l'ont connue, à une *pensée « philosophique »* dont le programme et l'enjeu sont centralement de réussir à produire et *soutenir*, sur un trajet conséquent de pensée, *l'idée de l'inanimé comme état de l'être et forme possible d'un monde*. Il s'agit là de neutraliser toute association de l'animation avec le mouvement et de penser, non seulement dans l'idée, mais dans toute sa portée et soutenue à travers toutes les rechutes dans les schèmes intuitifs du penser, une désanimation du monde.

Nous avons montré, dans *Orexis*, comment une telle entreprise ne pouvait naître que de ce *point focal* du questionnement du monde qu'est *l'exanimation du vivant humain*. C'est la tentative de penser la mort de ce vivant au vu de son cadavre examiné qui pousse à interroger la possibilité d'une fin ultime et définitive de l'animation. On se rend compte qu'il ne suffit pas pour cela d'éluder la pensée d'une continuation de la vie après la mort – ce que font une multitude de religions et de pensées religieuses qui ne connaissent pas de poursuite de l'animation au-delà de sa fin dans le corps visible et qui laissent les hommes, à leur mort, s'affaïsser dans un néant, vague, peu décrit ou réfléchi. Il faut pouvoir *penser une exanimation définitive du monde et de ses puissances* comme tels, ce qui *n'est possible que dans* l'esquisse forte d'un *atomisme* qui ne peut subsister véritablement, c'est-à-dire qui ne peut être soutenu mentalement en sa pleine portée, que s'il se fait frontalement une *soutenance* toute *existentielle de la pensée de la mort* et de ses angoisses. En d'autres termes, on ne peut imaginer un état d'exanimation (définitive) du monde, un état où le monde ne serait pas un vivant logeant des vivants en lui, sans commencer à imaginer un tel état en rapport au vivant humain en particulier, ce qui n'est possible que dans une confrontation expérientielle avec l'idée d'une mort absolument désanimante. Une telle confrontation, si elle peut varier considérablement dans les modes de ses mises en œuvre, produit invariablement une même alternative : soit le sujet se révèle incapable de la soutenir et l'esquive en abandonnant ses fronts de contact avec ce sentir fort de l'anéantissement au-delà de l'exanimation, soit il y réussit et en sort avec une fortitude rarement produite et vécue à cet endroit – présentée dans la tradition stoïcienne comme caractéristique de la figure accomplie, et en soi héroïque, du sage.

Telle est donc la chaîne d'une pensée de la désanimation, laquelle ne peut s'arrêter à la simple conception d'un inanimé matériel, si évidente et facile à penser; non plus qu'à celle d'un état du monde qui le plongerait en son entier dans une telle inanitation et en ferait ainsi une matière brute sans faculté de mouvement propre; non plus qu'à l'inanitation définitive du cadavre humain comme imagination d'une mort anéantissante, qui n'est suivie de rien, mais en laquelle disparaissent les vivants humains qui furent. Il lui faut strictement transgresser toutes ces pensabilités et aller à une pensée qui, elle, sous cet aspect, fait véritablement difficulté, à savoir celle qui fait entrevoir la *mort propre* comme une *exanimation* qui fait le *néant propre* et le *néant du monde*, *difficulté de penser* qui est liée aux *charges d'angoisse* qui grèvent cette idée. Or, paradoxalement, cette idée est présentée par ses avocats comme la seule ligne de pensée réellement capable de libérer l'existant humain de son angoisse radicale. De fait, la mort propre est toujours *projetée par l'existant à partir* de la vie dont elle constitue l'arrêt ou la fin : le vivant humain conçoit la mort *de l'en-deçà d'un cercle qui est celui de son respir* dont il faudra que, respirant, il pense la fin dans l'apnée et l'asphyxie. Ce que la pensée philosophique a devisé au bout de très longs efforts pour traverser la *crux* d'une pensée insoutenable, car maximale angoissante, et la transformer, curieusement et inespérément, en la pensée la plus efficacement libératrice de l'angoisse, c'est un *transport imaginaire de son site d'idéation*. Au lieu de penser la mort à partir du lieu naturel de l'existant dans la vie animée et pensante, c'est-à-dire de ce côté-ci de la vie, elle se déplace toute entière vers un site qu'il s'agissait très simplement de conquérir pour la pensée et qui se trouve de l'autre côté de la vie : elle se situe décidément *dans la mort-toujours-mort*, dans l'état de tout temps définitif d'un autre-du-monde, d'un non-monde où rien ne respirerait – où rien, en son site propre, n'aura jamais respiré –, c'est-à-dire également où rien ne serait pris d'un affolement anxieux quelconque parce que menacerait une difficulté quelconque du souffle.

La traversée expérientielle de la pensée de la mort et la généalogie phénoménologique de l'atomisme

Cette *pensée de la mort par les morts*, comme il faudrait dire, fait deixis existentielle d'une idée définitivement désangoissée de la mort⁵³. Elle ne peut être projetée

53 Tel est l'argument ressassé par les principales écoles de pensée qui, dès le second siècle avant notre ère, se retrouvent autour de lui pour construire une sorte de vulgate ratiocinante destinée à ôter à la peur de la mort tout fondement. Le raisonnement est simple : les morts ne sentent pas et n'ont rien à craindre, car il ne peut leur arriver rien de mal – étant insensibles tant à l'heur qu'au malheur d'un état quelconque ; l'amertume de la mort est réservée aux vivants qui doivent apprendre à faire de l'entrée dans l'idée d'une fin de toute affection l'exercice intellectuel majeur qui mettra fin, dans le vivant pensant, à toute affection par l'idée même d'une fin de l'affection. Entre les classiques que sont la *Lettre à Ménécée* d'Épicure et les *Tusculanes* de Cicéron, une multitude de reprises du thème peuvent être glanées dans le corpus textuel de la Nouvelle Académie.

comme une idée, une lubie, une simple pensée pensable par permutation du site du pensant qui s'imaginerait vaguement dans un ailleurs de très forte altérité. Elle ne fait sens que comme *traversée expérientielle de l'effort de penser la mort avec le mort* (l'exanimé humain), d'imaginer l'expérience de la mort par et pour le mort, en son néant même, de s'y placer et de jouir, encore vivant et respirant, du renversement des affects qui sont liés à ce penser et qui produisent un apaisement certain, définitif, des incidences anxieuses de toute imagination de l'exanimation à partir du site du respir qui l'anime. Or, une telle pensée expérientielle a généralement pour *pendant* théorique ou *dogmatique* un atomisme qui diffracte l'animation hors de la matière, rend celle-ci entièrement et exclusivement à des mécaniques élémentaires d'une extrême indigence. Il constitue le monde uniquement d'elle et de la simple chute continue de ses particules, indivisibles et semblables, inanimées, sinon d'une dérive, un *clinamen* qui y introduit le penchant des formes. Démocrite, Épicure, Lucrèce se sont ingénies à *désanimer l'être*, c'est-à-dire à dissocier l'être de l'animation, pour postuler des mouvements non animants de particules sans organisation aucune, i.e. sans mouvementement ni animation internes, mus par de simples mouvements exogènes de translation selon une *phoronomie pure*.

Les *sciences physiques* modernes ont *plausibilisé l'atomisme* sous sa forme mécaniste et l'ont transcendé, plus tard, vers une matérialité complexe, ouverte à la contingence, au chaos, aux effets de dissipation et de renversement, au hasard, à la prépondérance de l'indétermination à la marge et à la prévalence de faisceaux stochastiques en-deçà d'elle. Tout cela a donné une plausibilité apparente à un surgissement de l'animation à partir de la matière uniforme et inerte, ainsi qu'au retour, à tout instant possible, des êtres animés à leurs substrats matériels inanimés. Cependant, cela *ne change rien au fait* que toute *idéation du monde qui tente de le penser au point de vue de sa désanimation ne peut le faire sans* passer par l'expérience (éprouvante) du *transport* de cette idéation *hors du site du respir* et de sa fixation dans l'*apnée* définitive d'un monde sans le vivant. Ainsi, le matérialisme des sciences modernes, si aisé à penser et à servir de fondement à une *Weltanschauung* averse à toute conglobation idéaliste, n'a rien à voir avec l'atomisme antique, lequel n'a aucune idée d'une structure fine de la matière non plus que de lois exactes qui la gouverneraient. Il eût travaillé avec de telles assomptions, qu'il eût constitué la plus extravagante des « physiologies » de son époque – des doctrines de la nature, apanage des anciens *physiologoi*. L'*atomisme antique* s'invente au terme, à l'*aboutissement d'une pensée philosophique* et non pas avec l'hypothèse de départ ou la doctrine assurée qu'une telle pensée emprunte à une physique ou une science quelconque de la matière. Il se déduit pour ainsi dire du *tour de force* qu'est cette *pensée de la mort située dans la mort*, de l'expérience existentielle qu'elle constitue et qui postule à son débord une pensée de l'inanimation généralisée et absolutisée qui prend la forme de cet atomisme. Il représente ainsi une sorte de « métaphore » nature-philosophique (*naturphilosophisch*), de transfert ou d'emprunt, dans un champ du savoir du monde (celui des

êtres matériels en devenir), de schèmes déduits d'une expérience sans cesse inculquée et ré-inculquée de l'*interitus* (la mort comme *Untergang*⁵⁴, comme périr). C'est d'elle que les penseurs de l'antiquité, mais aussi les innombrables acteurs et spectateurs de ses drames guerriers et de ses jeux sanguinaires, avaient une intuition tellement large et tellement âpre que nous ne pouvons rien y comparer de ce qu'embrasse le cercle de notre propre expérience contemporaine du monde. La *mise en présence constante de l'interitus*, de son incessante poussée dans l'événement, de la violence de sa fréquente irruption⁵⁵ est une expérience cruciale de la culture et de l'éducation antiques, car c'est devant elle et en elle que le citoyen ou le penseur devaient éprouver leur valeur. Or, pour avoir peu de chance de l'éluder, ils étaient encore loin de pouvoir la soutenir avec équanimité. La seule ressource dont ils disposaient pour l'affronter était une *éthique de la vertu* égrèg⁵⁶ et une *conscience de la distinction d'état* – pourvoyant à un ethos nobiliaire du courage et de la fortitude. Cela ancrerait la réception de cette expérience dans l'*imaginaire* et la *sémantique de la soutenance* : c'est-à-dire d'un subir douloureux, poussant le sujet aux limites de ce qu'il peut souffrir, sans qu'il ne fléchisse ni n'abandonne. La philosophie qui va chercher dans l'*atomisme* la métaphore ultime de la désanimation transforme le problème en *s'attaquant* à la *racine de l'angoisse* et en la *scindant* de la problématique *de la soutenance* de la peine et de la douleur. Elle montre que ce qui fait fléchir est moins la souffrance ou la peur de la souffrance, que l'angoisse de la mort. En accomplissant le *déplacement* du site *de la pensée*, elle *élimine* très simplement et très rationnellement cette *angoisse*, la fait apparaître comme la superstition d'esprits faibles, incapables d'accéder aux certitudes fortifiantes de la pensée clairvoyante – une pensée adulte, si l'on veut, sortie des balbutiements et des mystifications de l'enfance de l'esprit.

Ce détour par une généalogie phénoménologique de l'atomisme n'a d'autre but que d'éclairer les conditions de possibilité des aperceptions animantes des formes et des figures des êtres. De fait, ce que ce détour a révélé, ce sont, au cœur de ces conditions, les très lourdes contraintes qui pèsent sur de telles aperceptions ou encore les très *long et difficile cheminement* qu'exige leur neutralisation. Cheminement qui ne peut se contenter de faire apparaître des présomptions épistémiques et épistémologiques *pour probabiliser des appréhensions désanimantes du réel*, mais doit

54 Alors que les deux termes semblent reproduire exactement le même schème kinétique et opérationnel d'une descente sous, d'un aller à fond, les préfixes *inter* (entre) et *unter* (sous) peuvent paraître imparfaitement correspondants. Il faut sans doute suppléer une reconstitution du sens de 'inter' comme ce qui, en passant entre, passe nécessairement sous une chose, un domaine, une région donnés.

55 Il est un « subir » / un *subire* (lat.), un passer sous, mais aussi un se présenter à nous « subitement », avec rapidité, surprise, comme un nous tomber dessus – c'est le sens qu'a *subire* en latin.

56 Nous empruntons ce qualificatif à l'ancienne langue – il est attesté jusqu'au début du 17^e s. et fait l'objet d'une notice dans le *Thresor de la langue francoyse* de Jean Nicot (1606). Nous en avons fait un concept central de notre théorie de l'abnégation idéalisante dans *Aperceptions du présent*, p. 263ss.

se construire comme une expérience existentielle d'une très grande pénibilité. Dès lors, pour revenir à notre questionnement sur les *métaphoriques à l'œuvre dans les grossissements* du très petit ou du très grand, nous pouvons dire, d'une part, qu'elles *ne peuvent être aussi désanimantes* qu'elles nous mettraient en présence d'ensembles en mouvement strictement phonomique, sans aucune supposition de gestualité kinétique; de l'autre, qu'elles *ne peuvent accuser* une telle rupture de neutralité kinétique qu'elles se situeraient de plain-pied dans les *mêmes schémas de l'aperception* animante caractéristique des règnes propres *de l'animal et du végétal*. Nous pouvons considérer que la première partie de la thèse est suffisamment bien acquise au bout du détour qui a servi à la substantier. La deuxième demande encore quelques élucidations.

Narrativité de l'aperception animante et potentialisation de la contingence du physiologique par la sexualité

Nous disions que des aperceptions animantes prégnantes de l'infime et du maxime (de la science moderne) les remythologiseraient de la même manière que les visions préscientifiques du monde le faisaient pour les deux domaines – et préférentiellement, comme nous l'avons souligné, pour le second. Or, tout ce que la *physique post-mécaniste* a introduit de *contingence* et d'*indétermination* dans la structure et les processus des domaines en question *ne suffit pas à y infiltrer des aperceptions* dont l'animation se fait selon des lignes *gestuelles* marquées par une narrativité intrinsèque. Pour cela il *faudrait* qu'au niveau des structures des êtres ainsi que des événements qui peuvent affleurer dans leur devenir, une ouverture à une *extrême variété du possible* soit donnée que seule des différences intraspécifiques combinées d'une manière particulière peuvent créer. Or, c'est ce que preste en premier lieu la *différenciation sexuelle*, entendue comme différenciation génétique, organismique et dimorphique du vivant d'une même espèce. En effet, on ne connaît, à l'endroit où nous nous situons aujourd'hui philosophiquement et scientifiquement, rien qui puisse avoir un effet comparable de variabilisation individualisante et qualifiante du mouvementement animant en un vivant. La conjonction de deux exemplaires ainsi différenciés de l'espèce « croise », en une combinatoire d'une grande complexité, un grand nombre de traits et de caractéristiques engrammés dans chacune des cellules de leurs organismes. Un tel croisement représente une *matrice de génération indéfinie du contingent* ou du nouveau, si l'on veut, comme de ce qui n'est pas d'ores et déjà connu et déterminé par l'état présent des choses.

À la différence des modèles de reproduction asexuée par mitose ou scissiparité des organismes inférieurs – zoophytes primaires ou monocellulaires –, qui sont de simples divisions homéomériques de l'identique en de « nouveaux » individus identiques, la reproduction des espèces différenciées sexuellement est strictement *non-triviale*, intégrant un grand nombre de hasards qui lui donnent un *caractère « destinal »* faisant de la génération de l'individu sexué une « naissance », l'engendrement d'un être

hautement individualisé – par le croisement combinatoire de tant de traits génétiques à expression nécessaire – et dont l’individualité sera destin. S’y joint une série de caractéristiques intrinsèquement *narrativisantes* liées aux *hasards* spécifiques de la *conjonction* sexuelle elle-même : celle-ci suppose d’abord une mobilité des individus et leur rapprochement spatial jusqu’à se trouver à portée adéquate l’un de l’autre ; elle exige ensuite une concordance organique de phases quant aux cycles de fertilité et d’imprégnabilité de l’un et de l’autre individu sexué ; elle ouvre à partir de là l’exploration mutuelle des affinités nécessaires à sa probabilisation ; enfin, elle pousse à surmonter les obstacles matériels ou erratiques ou inhérents qui la pénibilisent dans un grand nombre d’espèces, pour qu’elle puisse ultimement s’effectuer et lancer, une fois accomplie, le processus, lui-même risqué et jamais purement mécanique, de la gestation. La *conjonction sexuelle* a ainsi l’allure d’un « roman », avec ses empêchements, ses péripéties, ses reports, ses luttes, ses « dénouements » – dans l’entretenue conjonctionnel⁵⁷. Et s’il est vrai que cette narrativité (et son romanesque) a ses degrés et tend à s’accuser dans les espèces « supérieures » – au sens de celles qui se rapprochent le plus du modèle mammifère humain –, il n’en est pas moins avéré que des espèces très frustes, parfois même végétales, révèlent un type de reproduction à conjonction sexuelle fort compliquée ou difficile, qui rend la perpétuation de l’espèce dans certains cas en elle-même malaisée. Les affinités organiques et kinétiques-gestuelles nécessaires pour faire tendre plus fortement les individus à l’appariement constituent une « *alchimie* » conditionnant ou entourant la conjonction sexuelle dans une grande variété d’espèces. Sympathies préférentielles, affinités phéronomiques, attirance de l’allure, la parade, la prestance, le spin général du mouvement de la figure individuelle de l’alter sexué jouent un rôle important dans les approches de la conjonction. Ces phénomènes sont bien connus des éleveurs de races animales – et s’accroissent avec la sélection et l’« anoblissement » de celles-ci. L’ensemble tisse souvent un canevas narratif/romanesque autour de descendance extraordinaires, croisant des pedigrees aux géniteurs capricieux ou farouches.

Traverser les physiogénités jusqu’au point d’émergence d’une rupture de l’innocence dans le désir et l’angoisse : l’être-vrai n’est pas un simple repli sur une vitalité physiologique

Sortant ainsi de la matière inerte de l’atomisme, laissant derrière nous son mouvementement (phéronomique) amorphe, se voulant non animant et agestuel ; traversant la couche d’une physiogénité kinétiquement et gestuellement neutre ; poussant au-delà du vivant asexué et de la trivialité systémique de sa physiologie ; allant jusqu’aux sommets de la contingence conjonctionnelle et destinale du vivant, animal ou végétal,

57 Qu’on se représente, depuis la découverte de l’ADN, comme une interférence de structures hélicoïdales, tels des rinceaux ou des guirlandes qui s’entrecroiseraient et s’enrouleraient les uns sur les autres.

sexué, avec la narrativité de ses lignes de vie et la riche variabilité, éthologique mais aussi caractérielle, de ses comportements ; où arrivons-nous au bout de ce cheminement ? Comment caractériser cette *montée à travers les différentiels de physiologicité* et à quoi correspond-elle comme telle ? Avons-nous atteint un *plan* dans lequel poser une vie, plus exactement un mouvement de vie, un *mouvementement d'animation*, qui soit gestuellement si *prégnant* que puissent y adhérer des *qualifications* signifiantes, i.e. non neutres, qui *débordent* la bande de vie de *l'innocence* (d'indifférence) et font basculer dans ce qui « fait une différence » quant à l'impulsion du vivre, de manière à ce qu'il ne soit *plus possible de se laisser vivre sans* éprouver une nécessité de *dissimuler* ce qui qualifie cette impulsion, *et sans* ressentir, de cette obligation elle-même, une *fatigue* qui fait *chercher à être vrai sans dissimulation* aucune ? La réponse à cette interrogation est, au fond, assez simple, au point atteint par la réflexion : il suffit de montrer comment, sur ce soubassement des différentes vitalités physiologiques⁵⁸ qui se présupposent de haut en bas de leur étagement, ce débord de l'innocence se fait au moment où la vie sexuée du vivant animal se trouve investie d'un courant désirant, d'une libido qui la rend perplexe et ouvre en même temps pour elle une per-spective, une vue traversant tout le décours de son animation et donnant, sur son exanimation dernière et la pulvérisation – en atomes sans vie – de ses chairs.

On pourrait objecter qu'il aurait été encore plus simple de faire l'économie de ce développement minutieux de toutes les couches de la physiologicité et de poser directement la *thèse* que *l'innocence n'est rompue qu'avec la Loi* et que celle-ci *n'apparaît qu'avec le désir* ; que celui-ci n'est en rien identique à l'instinct comme ce qui anime de manière qualifiante la physiologie des vivants sexués et rend impérieuses en eux les conduites qui visent à l'auto-conservation et la reproduction. Il nous faut rétorquer que le passage à travers les différentiels de la physiologicité était cependant nécessaire à cause des élucidations qu'il apporte à la notion d'aperception, en particulier dans ses dimensions animante et qualifiante. En effet, sans ces différenciations phénoménologiques et ces approfondissements conceptuels, l'accès à ce qu'accomplissent ce que nous avons appelé plus haut les « figures » (christiques), en termes de pratique de l'improtection du corps-chair, n'aurait pas été compréhensible. Le profil ultime de *mouvementement animant*, celui *qui porte les inflexions du désir et de l'angoisse* et qui est capable d'aller *à l'encontre des physiologicités de l'autoconservation*, est exclusivement *celui en lequel l'être-vrai a ses voies*. Or, cet être ne peut se contenter

58 Il peut paraître imprécis d'inclure ici, comme faisant partie de cet étagement des physiologicités, ce que nous plaçons à son tout premier soubassement, à savoir la matière inerte, les masses strictement physiques, qui entrent, cependant, dans l'étoffement simplement matériel de toute substance vivante, de tout organisme biologique. Rappelons que, pour une phénoménologie de l'aperception de la matière, les désanimations de celles-ci sont secondaires et exigent un effort complexe qui trouve son akmè dans l'atomisme philosophique comme expérience aphobique de l'imagination de la mort – soutenue dans l'audace extrême, sorte de *tolma* héroïque du penser. Elles ne peuvent donc advenir qu'après coup et venir inverser les aperceptions animantes primaires de toute entité en mouvement ou changement.

d'un simple retour à l'innocence (d'indifférence) de la vie pulsionnelle et autoconservatrice naturelle. Même s'il est, au fond, assez aisé d'innocenter les formes les plus drastiques de celle-ci ; même s'il est facile de montrer qu'il n'y a pas de différentiel de cruauté entre les prédatons de deux tigres, de deux reines noires, etc., leur mouvementement agressif ne pouvant se qualifier d'une cruauté quelconque⁵⁹ ; l'*innocence de l'être-vrai n'est pas un innocentement de la pulsion* ni une légitimation relative des exigences de l'autoconservation. Le même résultat guette quand l'exponent de l'être-vrai tente de prendre une voie qui différencierait deux typiques de la pulsion et deux profils de relation aux objets de l'autoconservation, privilégiant clairement l'une et travaillant à réduire celle qu'il rejette à une marginalité définitive. En effet, à le voir rechercher, par une ascèse spéciale, une déconstruction de l'animalité en soi comme de cette forme d'animation pulsionnellement agressive et violemment destructrice de l'autre ; à le voir tenter de se contenir dans les limites du plan d'animation d'une végétalité pure dont le geste général exclut tout ressort violent⁶⁰ ; à le voir s'engager résolument à tracer une frontière entre les deux physiologies, animale et végétale, désavouant la première en soi pour y faire grandir et prévaloir la seconde, qui le ferait participant d'un innocentement général et définitif de sa stance parmi les êtres ; il faut constater que *l'être-vrai résiste encore à s'épanouir en un pur retrait sur une ligne de vitalité spéciale* qui garantirait l'innocuité de ses poussées à l'autoconservation.

Innocentement vital et désinnocentement désirant : la transstructuration des vitalités animale et végétale dans le vivant humain

Tant l'un que l'autre innocentement correspondent à des clivages, à des manières d'isoler un plan de vitalité de tout ce qui pourrait y intervenir pour le faire signifier à partir des tensions de l'exanimation en lui et de l'ambiguïté qu'installe le désir en une pulsion particulière, la sexuelle, capable de s'étayer sur n'importe laquelle des autres pulsions⁶¹. Les *vitalités animale et végétale ne peuvent être « décollées »*,

59 En dépit de sa typique sanguinaire ou de lente mise en pièces et consommation de son objet. L'idéalisme allemand a déployé un effort particulier, de Kant à Schelling, pour comprendre la radicalité du mal – c'est-à-dire le mal comme ayant une racine spécifique dans l'être de l'homme comme être doué de libre-arbitre. Qu'il nous suffise de renvoyer ici à un court essai de Franz von Baader qui résume la direction de cette approche, appelons-la par commodité idéaliste, du mal et qui très logiquement innocente entièrement l'animalité. Nous citerons l'essai dans la traduction française et avec les commentaires de Jad Hatem : Franz von Baader « Über die Bebaupung: daß kein übler Gebrauch der Vernunft sein könne », in Jad Hatem, *De l'Absolu à Dieu: Autour du « Traité sur la liberté » de Schelling*, Paris Cariscript 1987, p. 134-136.

60 On pourrait dire : dont le geste n'a rien de « biaiotique » et ne va nulle part jusqu'à être « biaiothanatique » (c'est-à-dire infliger une mort violente, une destruction impulsée agressivement de son objet), *biaios* étant ce qui est activement marqué par la *bia*, la force, exercée franchement, employée sans retenue.

61 Sur l'étayage et ses effets perplexissants sur l'ensemble de la pulsionnalité, voir l'entrée 'Étayage' du *Vocabulaire de la psychanalyse* de Laplanche et Pontalis (Paris PUF 1967).

dans l'existant humain, *de ce qui les « désinnocente »*, leur fait perdre une naturalité indifférente et inaccessible à la faute. Une fois la naturalité de ces vitalités atteinte par un « mal » qui la corrompt, elle en est corrompue, comme nous le dirons plus avant dans le travail avec saint Augustin, *totaliter*, de manière complète, indivisible et irréversible⁶². Elle ne peut plus servir d'arrière-plan sur lequel se rabattre et dans les limites duquel sauvegarder l'ancienne candeur. On ne peut *nulle part retrouver l'animal ni le végétal intacts en soi, en soubassement d'une humanité* qui, comme espèce du vivant, n'ajoute assurément rien aux physiologies – non plus qu'à l'affectivité ou l'émotionnalité basale⁶³ – de l'animalité et de la végétalité, mais qui représente cependant l'émergence, au-delà d'elles, d'une tout autre structure. En effet, le vivant existant qu'est l'homme installe et perfuse en ces vitalités une *perplexité* qui leur est pleinement étrangère. Elle est générée par l'organisation toute différente *de la pulsionnalité humaine* autour d'une manière de demander ses objets qui fait nécessairement qu'on la désigne d'un nouveau nom, *désir*, et qui n'a presque plus rien en commun avec l'instinct des vitalités sous-jacentes⁶⁴. Cette manière de demander tant les objets de l'autoconservation que tous les autres – car le désir du vivant humain déborde largement ces objets en des formes nouvelles de la demande – perplexise la direction de l'appétit et de l'emprise sur ces objets en une grande et subtile variété de *formes du désaveu, du retrait, du déni*, du différencement, du renoncement, du refoulement, etc., toutes *inhérentes et modalisantes du désir* comme tel. Ces formes doublent, habillent, imprègnent, minent, piègent, ... la demande, et donnent au mouvement interne de l'impulsion de poursuite active en ce vivant une allure complexe qui se traduit en une très large gamme d'inflexions (retenantes, expressives, allusives, tentatives, etc.) des mouvements externes, c'est-à-dire de la motilité du corps réel de ce vivant. Cette dernière devient ainsi porteuse de la déclinaison ou de l'expression, souvent très nuancée, de formes symboliques qui règlent l'échange intersubjectif et la communication sociale sous tous ses aspects⁶⁵. À cette *inflexion* centrale

62 Il faut ajouter la précision : sans intervention divine, c'est-à-dire extraordinaire, absolument inattendue dans l'ordre des choses laissées à elles-mêmes.

63 Dont on voudra peut-être exclure le rire – qui n'est en lui-même pas un affect, mais l'expression d'un tel. Si l'univers du sentiment humain est certes très différencié, les émotions basales se laissent elles aussi très variablement infléchir et signifier une grande richesse de nuances. Il reste qu'il existe un stock commun d'émotions animales et humaines qui constitue le noyau des deux émotionnalités concernées. Voir, exemplairement, sur le sujet : Darwin, Charles, *The Expression of Emotions in Man and Animals*, Stilwell Digireads 2005.

64 La question de la sous-jacence ou de l'étagement des vitalités est phénoménologiquement et philosophiquement épineuse. Il ne s'agit pas de revenir ici aux constructions stratifiantes d'une théorie néo-ontologique des objets comme celle de Hartmann. Cf. Hartmann, Nicolai, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin De Gruyter 1935.

65 Ce qui veut dire tout le rapport au monde, celui-ci étant toujours médié par ce qui peut se dire, se penser et se faire par une conscience ou un individu. Quelque isolé qu'il soit, cet individu habite l'organisation du sens générée en cette communication et s'oriente donc, en

et *transstructurante de la physiologie du vivant humain par la désirance* qui conditionne toute sa kinesis de vivant, s'ajoute celle produite par le *retentissement spécial* qu'a en lui le pressentiment et la *précursion* (le *Vorlaufen*) en son *exanimation*. Le vivant existant en constitue une dimension de résonance qui dédouble ses fonds viscéraux en des fonds splanchniques ou thymiques en lesquels un sentiment d'être-là, de se trouver, de se sentir (tel ou tel aujourd'hui) est de toute origine qualifié par une humeur (*Stimmung*) qui se confond en lui⁶⁶. Ce vivant est ainsi doté d'une compréhension d'être et d'ouvrir sans cesse un monde avec soi en une animation intrinsèquement vacillante, ne tenant qu'au fil du respir et faisant une sourde prémonition de sa suffocation certaine.

L'indéfectibilité de la transstructuration comme impossibilité de réintégrer les vitalités de soubassement

Il n'est pas nécessaire de travailler longuement les médiations qui mènent de l'émergence d'une telle complexion du vivant humain – construite sur le soubassement des vitalités robustes, non inquiètes, non intérieurement heurtées de l'animalité et de la végétalité – à un souhait de retour à la simplicité et l'innocence de celles-ci. Ce que nous appelons la *transstructuration de ces vitalités* dans le vivant humain a pour effet d'induire leur « *corruption* » – pour user du langage de la théologie chrétienne de la chute et de la grâce. C'est par la transstructuration corruptrice de l'animalité dans l'humanité qu'une qualification comme la cruauté entre dans la première, qu'une aperception peut éclore qui fasse ressentir un agir animal comme sanguinaire ou féroce. Et c'est à cause de cette transstructuration qu'il n'est plus possible pour le vivant humain de retrouver dans le soubassement de ses vitalités quelque chose comme l'animalité « première », en l'innocence de sa gestualité – qui peut être vitale-agressive⁶⁷, mais non malveillante ou méchante. *Aussi loin qu'il descende en lui-même, il ne peut trouver que les formes et les figures toujours déjà transstructurées* du mouvement animal et végétal. Non pas qu'il soit incapable d'accéder aux formes premières à cause de leur archaïcité, qu'il ne puisse se transformer en loup ou en glycine parce qu'est rompu en lui le lien avec les fonds hyper-alertes de la sensibilité du vivant animal ou végétal, ceux qui le sensorialisent à outrance, qui font retentir en lui la terre, le fleuve, les senteurs, les lumières, les appels des éléments et

toutes ses pensées et ses actions, sur du sens dont il n'est jamais l'auteur absolu. Il l'est aussi peu qu'auteur du langage qu'il parle et qui lui préexiste en toutes ses générativités. Saussure a beaucoup insisté sur ce principe de la préexistence du langage (i.e. du système) sur la parole (son usage vivant).

66 Le sentiment et sa coloration sont inséparables dans l'humeur et font qu'une *Befindlichkeit* (sentiment de se trouver, de se sentir comme ceci ou cela) est toujours humoralement (*stimmungsmäßig*) qualifiée.

67 Sur l'agressivité vitale et son innocuité, voir Bergeret, Jean, *La violence et la vie. La face cachée de l'Œdipe*, Paris Dunod 1994.

des choses, les résonances telluriques ou cosmiques comme s'ils l'habitaient de l'intérieur, comme si tous ses contacts au monde faisaient sonner en lui un sentir d'absolute vivacité. Il s'agit moins d'une perte de l'âpreté et de l'acuité du sentir animal⁶⁸, partiellement sauvegardées d'ailleurs chez bon nombre de primitifs que l'ethnologie a bien connus et décrits, que de l'impossibilité de reconstituer en soi la vitalité originnaire de l'animalité et de la végétalité telle qu'elle pouvait se déployer avant sa transstructuration. La *simple réintégration de cette vitalité* est impossible parce que tout ce qui peut faire expérience d'elle est déjà transstructuré et n'y laisse accès que par les voies d'une *déconstruction partielle* et progressive, non pas de la transstructuration comme telle, mais de ce qui à travers elle apparaît comme sa « corruption » (de l'innocence des vitalités premières). Car de même que l'atomisme s'est révélé dans l'approche phénoménologique de ses intuitions et de ses motivations constitutives comme un « dogme » (*dogma*)⁶⁹, une cristallisation de la pensée philosophique et théorique autour d'une expérience de la projection de soi dans l'exanimation et la désintégration du corps-chair en une matière homéomorphe inerte ; de même les *vitalités* qui font soubassement à la vitalité humaine et y sont *transstructurées ne peuvent être construites* comme telles *qu'à partir de l'expérience* forte faite par le vivant humain qui les approche *d'être incorrompus* comme *par précedence*, c'est-à-dire par le fait que la transstructuration les a saisies là où elles étaient avant sa survenue et les a sorties de leur innocence première. C'est donc le *motif de l'innocence et de sa perte* qui est ici *déterminant de toute la « dogmatique »* – très répandue, voire quasi universellement reçue à travers la philosophie, la théologie, la biologie,

68 Il y a un flottement dans notre exposé actuel par rapport à notre position sur la question de l'*aisthesis* du végétal dans *Orexis* – où nous nous sommes alignés sur la doctrine aristotélicienne qui prive le végétal de sens. Il nous semble intéressant d'explorer ici la thèse d'une sensorialité relative du végétal. Rousseau est anti-sensualiste – lui qui définit le végétal comme un « corps organisé doué de vie et privé de sentiment » –, mais il reconnaît que l'opinion opposée est souvent défendue (« on veut que les minéraux vivent et que les végétaux sentent »). Il argue cependant de l'évidence phénoménale : je *vois* qu'un arbre meurt, pas une pierre, mon chien a des sentiments (exquis, parfois), pas le chou dans mon jardin. Cf. entrée 'végétal' du Dictionnaire de botanique, in *Œuvres Complètes* IV, Paris Gallimard (Pléiade) 1964, p. 1245s.

69 Il y a une phénoménologie de toutes les superstructions d'actes (*Aktaufbau*) intentionnels possibles. On peut développer une phénoménologie de la philosophie ou de la phénoménologie elle-même, de l'arithmétique ou du droit, etc. Ici nous faisons allusion au fait que tout « dogme » peut tout aussi bien être reconstitué en sa généalogie phénoménologique. Et nous entendons par « dogmes » toute sorte de pensées, fussent-elles de très haute abstraction et réflexion, auxquelles adhère une croyance. L'atomisme est un « dogme » philosophique et théorique abstrait, dont il peut y avoir des déclinaisons moins théoriques, moins soigneuses, des versions vulgarisées qui manquent de toute élaboration conceptuelle. De la « pensée » philosophique de l'atomisme ce « dogme » est une raréfaction pour ainsi dire, une sorte de vision générale qui fait le monde consister de matière inerte, d'atomes identiques, insaisissables et profus. Il ne fait aucune demande particulière de consistance ou d'intensité d'intellection.

etc. – de *l'étagement des vitalités* (végétale, animale et humaine) dans le vivant humain. Ce sont les *fatigues liées* à l'installation dans la *vitalité transstructurée* qui *éveillent* une forte « nostalgie », un *désir de retour* à l'avant de cet état meurtri ou épuisé par les luttes pour le maintien d'un semblant. Nostalgie d'un retour à une innocence primitive dont l'animalité paradisiaque et la végétalité en général, c'est-à-dire tant pré- que postlapsale, donnent l'idée.

La transstructuration précède la chute et sa « corruption » : l'innocence antélapsale n'est pas essentielle

Cela veut dire au fond deux choses : d'une part, que la corruption ne se confond pas avec la transstructuration, mais qu'elle doit y advenir et s'y surajouter expressément pour produire la situation que nous décrivons ; de l'autre, que l'animalité et la végétalité ne sont jamais directement accessibles en l'innocence d'un état premier qui aurait été le leur avant la transstructuration, mais uniquement comme des formes de désarmement qui montrent les voies d'un accès, pour le vivant transstructuré, à l'innocence. Explicitons l'une et l'autre de ces formules.

La première pointe le fait, si important dans la construction spéculative des états et du drame antélapsal chez Augustin, que *l'homme, de toute origine*, a été certes créé dans un *état de grâce* et d'innocence premières où il pouvait demeurer indéfiniment et éternellement, *mais* qu'il l'a été *comme faillible et mortel* en son essence même. En d'autres termes, la transstructuration que son humanité signifie par rapport à l'innocence première de l'état paradisiaque de l'animalité et de la végétalité, n'était pas de toute origine corruptrice, mais uniquement *corruptible* et que, pour la faire sortir de son incorruption, un drame spécial devait intervenir dont elle portait en elle la puissance. En ce sens, l'humanité n'advenait pas comme une transstructuration-corruption d'une vitalité substantielle sans rapport à la corruption ; elle n'advenait pas non plus comme une transstructuration elle-même substantiellement incorruptue, dont elle serait sortie par volonté ou événement exogènes, lesquels auraient équivalu à une transformation de la substance⁷⁰. L'humanité est advenue substantiellement corruptible, et c'est ce qui fait de son innocence première un état différent de l'innocence des vitalités non transstructurées : *l'innocence antélapsale du vivant humain* n'est en rien dissemblable de celle des états de grâce postlapsaux, c'est-à-dire qu'elle est *méritoire et non essentielle* ou substantielle, qu'elle présuppose

70 Pour le dire plus simplement : l'homme est homme au paradis et non pas animal ou végétal. Son innocence première ne l'animalise ni ne le végétalise, elle n'essentialise pas son animation. Il a mortalité et désir (invidiaire) en soi, mais ne les « exprime » pas. Il faut donc penser une innocence strictement humaine et non pas calquée sur l'innocence essentielle de l'animalité et de la végétalité. C'est d'ailleurs la seule vraie innocence, la seule capable d'un désinnocentement, la seule qui porte en son essence la possibilité de rupture de l'accord premier avec toutes les innocences – de toutes les espèces existantes. L'animalité et la végétalité manquent structurellement de cette virtualité.

la dialectique complexe de l'être dans la grâce par assentiment libre à elle⁷¹. Le vivant humain premier « mérite » pour ainsi dire d'être dans l'innocence paradisiaque, il n'y est pas simplement par définition et toujours déjà de fait. Celle-ci ne lui est pas donnée comme un don qu'il ne peut refuser, elle n'est pas un état connaturel à la substance de ce vivant, lequel ne pourrait ainsi ni le désertier ni le changer. Il y a recueil voulu de cette grâce, assentiment du libre-arbitre à elle par un jeu complexe des facultés de l'intelligence et du vouloir, du jugement et du cœur, tout à fait identique à celui qui intervient dans la dispensation et la réception des grâces en toutes les circonstances du rapport de l'homme à son créateur. La *condition antélapsale* du vivant humain *ne fait pas corps avec une innocence essentielle* coextensive à la substance de ce vivant et qui définirait le champ même de son actualité, rien ne pouvant émaner de cet être qui puisse y déroger. Le premier homme n'est pas dans l'innocence, ne fait pas ses œuvres comme il respire, ne pouvant d'aucune façon en produire d'autres. La preuve en est que rien ne vient s'ajouter ou se retrancher à cette condition avant sa transformation par la transgression coupable qui y met terme. Le moment où ce vivant accomplit et assume le premier usage non-innocent de ses facultés, la première rupture de l'assentiment à la grâce qui le maintenait dans son état premier, ne fait intervenir aucun *novum* dans sa situation immémoriale.

L'irrecevable distinction de deux temps de l'innocence, essentielle et non-essentielle, dans la condition antélapsale: de toute origine les créatures de l'ordre de la grâce sont faillibles

Le récit biblique de la chute peut cependant donner lieu à une *lecture* qui comprend comme l'intervention d'un nouveau dans la condition paradisiaque le moment où le créateur montre au couple humain l'arbre de la science et lui enjoint de ne pas goûter à ses fruits. Une telle lecture articulerait, autour de la charnière de cet événement, la *condition et la période antélapsales* en *deux actes*, l'un qui précèderait la création / déclaration de la Loi, l'autre qui en daterait son commencement. Le *premier* acte correspondrait ainsi à un *état d'innocence substantielle*, car l'homme n'y aurait même pas été libre de ne pas assentir à la grâce de sa justification, une *Loi n'existant pas* encore par rapport aux interdits de laquelle il aurait pu prendre position. Autrement dit : l'efflux de la grâce divine ne pouvait rencontrer en l'homme aucune faille par laquelle celui-ci pouvait s'y dérober. Ceci met à mal l'idée même de grâce laquelle ne peut être rien d'autre qu'un don aimant et gratuit fait à l'homme pour qu'il puisse

71 L'assentiment exigeant à son tour une grâce qu'il faudra distinguer de celle qui est offerte. C'est un des paradoxes de présupposition circulaire qui grèvent la doctrine classique de la grâce. Un exposé des plus limpides de ces difficultés – et de leur résolution dans le sens de l'orthodoxie tridentine – se trouve chez François de Sales. Nous renvoyons à un développement donné plus haut qui anticipe sur la thématique actuelle et en donne une formulation déjà très claire (p. 16s) – les références à la solution des difficultés de la doctrine de la grâce par F. de Sales s'y trouvent également.

assentir à être dans la proximité de son créateur, c'est-à-dire de faire un avec son vouloir et le rayonnement de son essence⁷². Or, tant que ce vouloir n'a pas fait exertion de ce qu'il est, tant qu'il n'a pas posé de différence entre ce qu'il veut et ne veut pas en ce qui concerne l'homme; tant que ce vouloir ne s'est manifesté que par la création du monde, laquelle est, en un, acte de vouloir et de conformation du voulu à la volonté créatrice (un *fiat*); tant que l'homme est resté, comme créature mondaine faisant partie de cette création, dans les bornes de la plénitude de cet accord du créé avec la volonté créatrice; tant qu'il est resté dans l'état d'innocence universel qui faisait de la première création un état de grâce parfait; l'homme ne pouvait dissentir au plan de son créateur ni ne pouvait tomber en sa disgrâce. À suivre ainsi une telle articulation du récit, il faudrait postuler une *toute première innocence* qui aurait été *universelle*, aurait englober toutes les créatures et en laquelle *l'homme* aurait été tout aussi *essentiellement inclus*.

La création et publication de la Loi à l'adresse de l'unique créature qui en est justiciable met fin à cette *condition anténomique* qui apparaît ici *doublement antélapsale*, du fait qu'elle est pour ainsi dire à *deux distances de la chute*, l'une la séparant de la création de la condition de celle-ci, l'autre, de celle-ci même, dès le moment où elle est devenue possible. Dans cette toute première condition, une transgression, une faute quelconques de l'homme ne sont pas possibles – de même que reste exclue, de ce fait, une corruption quelconque de la nature de l'homme. Il *faut attendre le deuxième acte* du drame prélapsal *pour que soient fondées une culpabilité et une corruptibilité de l'homme*, lesquelles auraient pu rester éternellement sans expression ni effet, c'est-à-dire n'aurait donné lieu à aucune faute ni aucune corruption effectives, si l'homme était resté dans l'obéissance à l'injonction divine. Dès lors, notre hypothèse d'un état d'innocence non essentiel, mais gratial, comme état en lequel le premier homme a été créé, ne vaudrait que relativement à cette deuxième période de la condition prélapsale. Toutefois, l'ensemble de la construction théorique serait *inconsistante* à intégrer l'autre *hypothèse*, celle concernant l'*état de grâce essentiel* d'une toute première condition plénière, ne connaissant *pas la moindre faille dans l'accord entre l'être des créatures et leur état*, c'est-à-dire ne connaissant ultimement aucune faille *dans l'essence de l'une quelconque de ces créatures*. En effet, la faille dans l'accord ne peut concerner les créatures non douées de libre-arbitre, c'est-à-dire qui ne constituent pas les récepteurs propres de la grâce. Ces créatures n'ont aucune possibilité de ne pas être en accord avec le vouloir créateur et recteur divin. On ne peut imaginer les luminaires refuser d'advenir au ciel créé juste avant eux, alors que la parole divine leur enjoint de venir à être et de s'y placer. On ne peut non plus se représenter un état de rébellion de ces astres par lequel ils cesseraient de se conformer au plan divin qui nombre leur parcours et leur fait une loi de l'accomplir en temps et

72 Le vouloir divin n'est rien d'autre qu'un tel rayonnement de l'essence comme accomplissement intemporel de l'*actus essendi* de la divinité.

en heure. La capacité de désobéir, de se dévoyer, de déplaire au vouloir divin ne réside que dans les *créatures supérieures* douées du *pouvoir d'assentir et de dissentir* à ce vouloir. Nous pouvons parler à leur propos d'une *faille dans l'essence* dans la mesure où, prolongeant les subtilités de l'ontologie scolastique de la création et de la grâce, nous suggérons, avec les philosophies de l'existence, de concevoir celle-ci (le pour-soi sartrien, si l'on veut) comme ce qui fissure l'essence, comme une structuration spéciale de l'être qui en fait sauter l'accord et l'unité internes, la consistance et la clôture. L'être essentiel ne peut se déployer que suivant les lignes inscrites dans son essence, dont il *ne peut qu'exprimer les virtualités toutes connues à l'avance* et déposées dans l'unité consistante et close *de l'essence* – laquelle n'est pas, de nécessité, totalement déterminante, mais laisse, comme dans le cas précisément des vivants (animaux et végétaux), une large « ouverture » à la contingence et la variation, sans cependant se laisser fissurer par elles. L'ordre créaturel de la grâce dépasse et s'oppose à l'ordre créaturel essentiel de la nature : la « nature » ou la « substance » (*eidos, to ti ên einai*) de l'homme, comme celle de toute créature douée de libre-arbitre, contient en elle cette relation à la grâce comme ce par rapport à quoi l'homme est incessamment en assentiment ou dissentiment spécial. La nature humaine est paradoxalement et originairement fissurée comme une substance dont l'essence est « ouverte » – aux destinations de la grâce –, ne « contenant » pas toutes les virtualités de son être ou encore contenant cette disposition centrale de son être d'être ouvert et indéterminé, sa détermination étant d'être indéterminé, constituant ainsi le paradoxe de son essence.

Prédestinationisme et doctrine du serf-arbitre aiguisent la fissuration de l'essence du vivant humain et sa dépendance de la grâce

Si nous nous arrêtons à cet éclaircissement assez général – et peu innovant – de l'idée d'une incomplétude de l'essence du vivant humain, nous pourrions faire abstraction, dans ces réflexions sur les *status* de l'homme depuis sa création, d'un débat théologique axial que lancerait précisément, à cet endroit, l'ajout d'une particule marquant l'antécédence devant le mot 'destinations', dans la formulation : « ouverte aux prédestinations de la grâce ». Or, ce débat est important et porteur de distinctions intéressantes pour la suite de notre propos. En effet, une *vision prédestinationnisme* de la grâce semble oblitérer chez le destinataire de celle-ci toute capacité du choix de son accueil ou pas ; elle *généralise* pour toute la descendance du premier homme le *serf-arbitre* et *semble refermer* cette « ouverture » de l'essence qui se postule dès le moment où, dans la relation du créateur à sa créature, quelque chose intervient qui dépasse la créaturalité naturelle ou substantielle des êtres destinés à une existence bornée dans les limites prédéfinies de leur essence. Comment reboucher cette faille de l'essence sans remettre en cause l'idée même de la grâce comme *don gratuit*, offert, proposé à l'homme, c'est-à-dire très logiquement comme un don que son destinataire peut négliger, refuser, différer, etc. de recevoir ? Comment ne pas faire, à partir de ces prémisses, du don et de ce qu'il donne l'*attribution créationnelle d'une composante*

essentielle-naturelle – parmi d’autres – à la substance de l’homme ? L’attribution donc de la part du créateur d’un trait essentiel, qui serait du même type que celle qui, dans le cadre métaphysico-théologique de la pensée scolastique, fait composer l’essence d’un être de traits dont le créateur le dote et dont l’ensemble unifiant constitue cette essence. Mais cela ne peut être, car une attribution de ce genre serait co-constitutive de l’essence, c’est-à-dire devrait nécessairement être partagée par tous les exemplaires de l’espèce.

Or, la grâce varie dans son simple fait et ses qualités d’un individu humain à l’autre : elle est refusée à certains – qui sont les plus nombreux – et consentie, sans raison compréhensible aucune, à d’autres – qui forment la minorité des élus, selon la doctrine que nous discutons. Dès lors, elle ne peut être qu’une *attribution contingente, bien que prévue de toute éternité*, faite librement par le créateur à certaines de ses créatures humaines. La grâce serait l’événement d’un don – accidentel ou plus exactement « accidant » – qui ad-vient (affrappe, accogne, *zustößt*) ou contre-advient (*widerfährt*) à un vivant humain, sans intervention de son *libre-arbitre*. Celui-ci ne lui est, cependant, *pas absolument dénié par la doctrine* en question, puisqu’il peut être considéré à l’œuvre dans la multitude des choix de toutes sortes faits quotidiennement ou spécialement par une personne. Son libre-arbitre lui est dénié *uniquement dans le choix* de réception ou de non-réception *de la grâce*. La *seule liberté* agréée par la doctrine prédestinatienne revient, *pour ce choix* précis, *au créateur* et dispensateur de la grâce lui-même. Le fait que cette liberté se soit exercée de toute éternité ne la transforme pas, du fait même, en une nécessité. Les *choix divins* sont « *sans raison* », absolument libres, nécessités en aucun « fond » (*Grund*), aucune conjonction circonstancielle de faits – prévue, précisons-le, dans l’omniscience du créateur, de toute éternité – ni aucune conjonction essentielle de traits ou de rapports ; surtout, ils ne peuvent dépendre, pour se réaliser, de la coopération, l’assentiment ou le dissentiment de l’homme. Il en résulte que *l’essence de l’homme demeure*, dans cette configuration, *fissurée* : elle ne se déploie pas, à la manière de celle d’un vivant (« infailible », i.e. animal ou végétal) quelconque, dans les bornes de ses inscriptions qui déterminent complètement et à l’avance l’amplitude réduite de ses choix ; elle est clairement traversée par une faille qui l’indétermine. Cette faille et cette indétermination ne peuvent que renvoyer à une liberté, laquelle cependant ne viendrait pas d’elle et ne pourrait, du coup, être identifiée à celle qui fonde effectivement et couramment sa capacité de choix en toutes ses actions. Elle ne peut renvoyer qu’à la *liberté absconde de son créateur* lequel peut, comme il lui plaît (*ad placitum*), *faire prévaloir*, en rapport au vivant qui a intelligence et choix, sa *grâce* ou sa *disgrâce*, quelles que soient les actions pour lesquels ce vivant se décide et qu’il accomplit en usant de son libre-arbitre. Celui-ci a dès lors un champ d’exercice où il œuvre de manière évidente et qui recouvre pour ainsi dire tous ses choix sauf un : celui de faire accueil ou non à cette grâce. Ce dernier choix est la faille qui le fissure d’une *incertitude* qui fait le *tragique* structurel et définitif de son existence (de croyant) : à aucun moment, il ne

peut *ni connaître ni influencer* sur ce non-choix sien, *sur ce choix de l'Autre*, mais qui le choisit, à lui, sans raison, en ce qui fait le centre de ce qu'il est, pour le réprouver ou l'agréer, faire sa béatitude ou son éternel malheur. Le fait que la destination de l'être propre ne soit d'aucune manière et pour la moindre part en accord avec l'essence de cet être, mais relève d'une liberté qui est indétermination maximale, ouvre en le vivant ainsi désaccordé une *faille existentielle abyssale* et définitive. Le fait bien plus marquant encore, que cette destination ne tombe pas dans le champ des choix de la liberté du sujet (à chaque fois en cette béance de l'essence et de l'existence), mais implique un Autre dont elle est le choix unique, irrévocable et absolument immotivé, démultiplie l'effet de fissuration et en *aiguise vertigineusement le scandale*.

Cette excursion dans le champ des subtilités du prédestinarianisme permet d'approfondir le sens de ce que nous appelons la fissuration de l'essentialité chez un vivant dont nous tentons de comprendre le rapport à des vitalités, elles-mêmes « essentielles », qui font soubassement à son être. Un tel approfondissement passe par la mise en évidence que l'idée d'une *grâce essentielle* est, ontologiquement, mais aussi théologiquement, *contradictoire* en elle-même. Cela est tout aussi vrai dans la conception tridentinienne que prédestinienne de la grâce. Dans l'une, celle-ci ne peut s'adresser qu'à des créatures capables, de par leur constitution spirituelle et libre(-arbitrale), de la recevoir comme telle, comme un don spécial et libre de leur créateur. Dans l'autre, elle s'adresse aux mêmes créatures en leur libre-arbitrarité définitoire – ou, comme nous l'avons vu, paradoxalement essentielle –, mais leur enlève le choix de la réception de la grâce, qu'elle réserve à son dispensateur, aggravant ainsi leur « faillibilité ». Ainsi, dans l'une et l'autre épure, c'est-à-dire tant qu'il s'agit pour une pensée d'admettre ce type d'essentialité et de le configurer autour du concept de la grâce, l'*homme* apparaît comme ce *vivant dont l'être dépend de la grâce*, y est sans cesse suspendu. Ni les anges, ces créatures purement spirituelles, vivants dont l'animation est tout intellectuelle, ni le fils de Dieu fait homme, qui est l'homme le plus proche de son Père, le plus doué de grâces, ne peuvent se soustraire à cette suspension dans la grâce – ne peuvent se dé-dépendre d'elle, pour ainsi dire. *Aucun être n'est, dans l'ordre de la grâce, essentiellement* ou organiquement *co-hérent au divin*, tout enveloppé de lui, et en ce sens essentiellement grâcié, incapable de déroger à sa destination essentielle, ce qui veut dire inaccessible au mal, « infaillible » et incorruptible. À travers toute sa carrière terrestre et jusqu'au moment même de son exanimation sur la croix, le *fils de l'Homme* a maintes fois été tenté : son libre-arbitre, son vouloir, son désir, sa chair, ont été mis à rude épreuve. *Sans ces tentations*, il n'eût eu *aucun « mérite »*, son passage sur terre n'eût été que la fantaisie ou l'*illusion* (comique) d'un dieu empruntant la guise d'un homme et jouant, avec ce simulacre comme un fantôme avec ses voiles, mille tours aux naïfs qui ne se doutent de rien⁷³. Les *épreuves* du fils de l'Homme

73 La mutabilité à volonté de l'apparence signe une magie magicienne typique des figures, relativement creuses, de prophètes, d'hommes-dieux, d'avatars – tels un Appollonius de Tyane ou un Paramahansa Yogananda – si peu inscrits dans la tension destinale du réussir (*eutuchê*,

sont, dans les récits des évangiles, on ne peut plus authentiques, dans le sens où elles *le mettent véritablement en difficulté*, parfois le précipitent dans une détresse dont il ne semble plus avoir la force de s'arracher. Ainsi, c'est le diable lui-même qui l'illusionne, au plus fort de son jeûne au désert, et pense le faire achopper. C'est surtout, une fois entré dans sa passion, que son assurance – toujours naturelle, légère, jamais emphatique ou grandiloquente⁷⁴ – semble vaciller. Durant la veillée avec ses disciples, somnolents, au Jardin des oliviers, il est si oppressé par l'angoisse qu'il est tenté – qu'il tente – de repousser de lui l'épreuve mortelle qui l'attend. Enfin, dans les derniers rôles de son agonie, à l'achèvement de son destin terrestre, deux récits rapportent un cri de désespoir qui semble tout remettre en cause⁷⁵.

Le sens de la faillibilité dans la condition antélapsale : la grâce ne lotit pas

Retenons donc de ce travail d'élucidation du type de *vitalité transstructurée du vivant humain* que, dans l'ordre de la créaturalité, cette vitalité *a son essence dans la fissuration de son essentialité* et que, par rapport aux vitalités qui font son sous-bassement, ce qui en elles les fissure est ce qui en elles les transstructure ; en même temps, que cette fissuration / transstructuration *n'emporte pas* en tant que telle, pour les substances qui en résultent, une corruption, un *basculement dans la faute*, le mal

Gelingen) et de l'avorter (*dustuché, Misslingen*) humains que les effets de ces métamorphoses, sur ceux qui en font l'expérience ou en entendent parler, en deviennent naturellement lassants ou grotesques – cf. pour les deux figures citées : Meunier, Mario, *Apollonius de Tyane ou Le séjour d'un dieu parmi les hommes*, Paris Grasset 1936 et Yogananda, Paramahansa, *Self-Realization and Fellowship*, Los Angeles 1998). Les dieux homériques tendent très facilement à déchoir vers le registre caricatural ou comique, à cause, d'une part, de la platitude (quasi bourgeoise) des saynètes de leur quotidien ; de l'autre, à cause de l'absence de toute réelle gravité dans leurs différends, le poids du tragique n'étant supporté que par les hommes dont ils se font les champions ou les ennemis, négligents, rancuniers ou féroces. Il faudrait, nous semble-t-il, ajouter à l'étiologie de ce phénomène le fait que ces dieux ont le pouvoir de métamorphose, qu'ils peuvent donc revêtir, quand il le faut ou qu'ils le veulent, des formes démoniaques, humaines, animales ou végétales avec lesquelles ils apparaissent aux hommes. Il semble que tout illusionnement de ce genre qui n'est payé d'aucun effort et n'engage aucun coût est destiné, par une loi psychologique ou phénoménologique, à perdre toute saveur et tout intérêt ou à devenir, par une inflexion qu'il se donne ou qu'on pourrait lui donner, purement comique. Un dernier facteur qui ajoute à cet affadissement des figures divines chez Homère se retrouve dans un attribut auquel ils ont fréquemment recours, à savoir leur pouvoir de translocation spatiale qui, lui non plus, ne leur coûte aucune peine, tout en leur faisant parcourir des centaines ou des milliers de lieues en quelques instants. Ces vols météoriques à travers les airs et les distances rendent ces figures encore plus fantomales qu'elles ne l'étaient.

74 Selon Renan. Nous renvoyons au troisième chap. de ce travail (à partir du § La figure de Jésus : Wandeln et délire sincère) où nous proposons une interprétation de la figure du Christ qui élabore sur le portrait renanien.

75 Il s'agit de Matthieu 27, 46 et Marc 15, 34. Cf. Aland, Kurt, ed., *Synopsis quattuor evangeliorum, Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis*, (12^e éd.) Stuttgart Deutsche Bibelgesellschaft 1976, p. 487.

et la *dégénérescence*, mais uniquement la *fondation d'une faillibilité et d'une corruptibilité* pour l'espèce de vivants qu'elle définit. C'est ainsi que fait sens le rejet de l'idée d'une différenciation de la chute en deux actes permettant de placer une toute première innocence originaire du vivant humain, laquelle reviendrait à la position auto-contradictoire d'une grâce essentielle dans un espace métaphysique ou théologique qui ne peut, quoiqu'on en ait et quelque nébuleux qu'il soit, faire écran sur cette subreption. C'est ainsi que fait sens le retranchement clair et sans ambages, hors de la figure transstructurée du vivant humain, de la corruption, pour faire apparaître, en toute son intégrité, cette figure comme traversée d'une faille qui la rend faillible et corruptible, sans affecter sa perdurance possible pour toute éternité dans un état de grâce qu'elle ne cesse d'accueillir dans un effort tendu vers ce maintien – cet état ne pouvant perdurer, sans peine aucune, de lui-même, mais engageant toujours, pour le recueil explicite de la grâce, une dépense de vouloir et de pouvoir de ce vivant encore infailli et tout lumineux de son incorruption première. Si nous *retranchons* donc *de l'homme édénique la faute* qui inaugure sa *déchéance* et ouvre sa condition terrestre, marquée par l'aboutissement du désaccord de son essence avec elle-même, à une crise qui empêche désormais toute maîtrise de ce désaccord, nous ne nous *retrouvons* pas avec une figure « angélique » ou transfigurante de ce vivant⁷⁶, mais celle d'un *premier homme* (Adam) ressemblant de très près au fils de l'Homme – second Adam –, *doué de toutes les grâces* et de toutes les perfections, mais ne pouvant l'être vraiment que dès lors qu'il lui est possible, par sa faillibilité essentielle et ce qu'elle peut mettre en œuvre de moyens de se déterminer et d'agir, de téméairement les dilapider dès lors qu'il cesse de faire libre effort d'assentir à elles et de les recueillir. Il n'y a aucun espace du possible en lequel puisse advenir pour lui une position purement passive de dotation : il ne peut se limiter à être uniquement le « doué », ou l'« endoué » – comme disait l'ancienne langue⁷⁷ –, le donataire de cette grâce. La *grâce ne lotit pas* quelqu'un ni ne lui est allotie comme quelque chose qu'il lui suffirait d'avoir à soi comme son

76 Ce qui vaut en termes de grâce non essentielle pour le premier homme vaut aussi pour les anges et les archanges, etc., c'est-à-dire pour tous les genres de créatures qui, dans la représentation métaphysique de la chaîne des êtres, se placent entre le vivant humain et son créateur. La difficulté avec la condition angélique est celle de sa suranimation, c'est-à-dire celle d'un vivant non incorporé et dont l'animation est tout intellectuelle. Nous ne savons pas encore traiter des animations qui ne soient pas des « corporations », mais correspondent au devenir-vif d'un pur intellect ou encore à l'engantement d'une âme par un esprit. La question est vaste et sera effleurée à la fin du deuxième chap. de ce travail.

77 Le mot ne prend pas de sens général, mais reste étroitement lié au contexte juridique proprement successoral, celui de la dotation de quelqu'un (en somme, uniquement une femme) avec un « douaire ». Or, douaire est étymologiquement le *dotarium*, très simplement ce qu'on donne à quelqu'un, la dot(ation). Voir les entrées 'endouer', 'endouement' du Godefroy (*Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX^e au XV^e siècle*, Paris Bouillon 1880-1895) et du Hugué (*Dictionnaire de la langue française du seizième siècle*, Paris Champion 1928).

lot. Ce n'est pas un don ni une possession inertes, mais un type de don qui demande l'incessante, active et décisive coopération du donataire à se faire donner. Il faut ainsi imaginer un don auquel le donataire coopère non pas, comme on tend à le penser dans l'éthique et l'économie du don dans nos cultures, en s'en rendant digne ou en le méritant – de manière à ce qu'il vienne récompenser un sacrifice ou un bienfait accomplis par le donataire ou encore qu'il ne vienne détonner d'être attribué à une personne qui en est indigne; mais en y donnant l'assentiment de qui est toujours tenté de refuser d'être à cette place (du bénéficiaire du don), dans une relation qui consacre sa dépendance créaturelle de la grâce.

Le passage de la faillibilité à la faute : le retentissement spéculaire de la corruption de la vitalité transstructurée dans les vitalités structurées

Ayant acquis clarté suffisante sur ces rapports, il nous faut tenter de comprendre l'événement qui fait la déchéance du premier état et lance l'enchaînement de ses effets. Le récit biblique de la chute fait intervenir un tentateur qui amène le couple édénique à la transgression et par là au châtement qui les exclut de l'état de grâce originaire. Passons rapidement sur la *figure de ce tentateur* qui doit être pensé selon les mêmes lignes que la figure du premier vivant humain telle que nous venons de les déployer. Il s'agit d'un esprit créé dans l'état de grâce premier, mais qui au lieu de le soutenir et de lui répondre par l'effort lumineux de son recueil, s'est résolu de le désertir et d'entrer en rébellion ouverte contre son créateur. Théoriquement, la figure en question n'apporte rien de nouveau, sinon la difficulté de l'animation de vivants non-incorporés constituant de purs esprits ou de purs intellects⁷⁸. Elle recule seulement d'une scène l'événement qui prend lieu dans la chute adamique, n'y ajoutant rien ni n'en retranchant rien non plus.

La chute est décrite comme transformation de la condition première de l'homme par la corruption totale de sa nature : le *passage de la faillibilité à la faute*, de l'existence d'une faille essentielle fondatrice de la possibilité de la faute à la réalisation d'un désaccord réel entre la destination première de l'homme et celle à laquelle il se résout en transgressant l'injonction divine; ce passage *extrait l'homme de la plénitude première* de la grâce et le déchoit dans une condition où celle-ci sera d'autant plus nécessaire à trouver qu'elle sera plus difficile à donner et qu'elle fera, à travers tous les trajets de l'existence, plus âprement défaut. C'est un autre monde qui se constitue autour du failli et qui devient son *nouveau séjour*: un monde qui, exactement comme lui, a perdu son innocence, ce qui veut dire qu'il s'est *dépouillé envers lui* de sa bienveillance et de son *innocuité*, et qu'il pointe désormais contre lui tout un arsenal de maux qu'il lui inflige en toute sorte de rencontres. Le serpent est à l'affût de son talon, le loup et le tigre sont friands de sa chair et il sent leurs crocs sur elle

78 Sur cette difficulté, voir l'avant-dernière note un peu plus haut.

dès qu'il s'éloigne de ses pistes ; bien des plantes, tendres comme le lys, se couvrent d'épines et se gorgent de venin ; même la pierre sur son chemin s'aiguise comme une lame pour triturer ses pieds et la terre, devant sa soif, se tait sur ses sources et lui demande labeur et longues fatigues pour lui céder une maigre pitance. La perte de l'innocence du premier homme se reflète et dédouble en celle de toutes les vitalités qui l'entourent⁷⁹. La *corruption de la vitalité transstructurée* a un *retentissement immédiat dans les vitalités* qui forment son *soubassement*. Il s'agit pour nous à présent de comprendre cet effet de transmission de la corruption.

Notre thèse à ce sujet est la suivante : La perte de l'innocence dans la vitalité qui transstructure l'animalité et la végétalité, si elle dote ces dernières d'une nocuité tournée vers elle ainsi que vers elles-mêmes, *ne les corrompt pas* essentiellement, à les rendre elles-mêmes mauvaises. Comme nous l'avons vu plus haut, la qualification de la gestualité agressive en l'animal est une métaphorisation qui emprunte à la vitalité transstructurée du vivant humain pour faire signifier certains des comportements drastiques du premier ; qu'en elle-même toute la nocuité inhérente à la prédation vitale ne peut signifier dans ce sens sans la présupposition (inconsciente), dans l'aperception de ses mouvements, de schèmes de la désirance et de l'exanimation⁸⁰ propres et exclusifs au vivant humain, schèmes qui constituent en tant que tels la transstructuration des vitalités en question. Du coup, la corruption du premier homme qui, comme nous l'avons vu, n'est pas coextensive ni contemporaine de la transstructuration – le premier homme est vitalement transstructuré, complètement constitué comme tel en pleine grâce avant la chute –, cette *corruption produit* un étrange *effet de miroir dans les vitalités animale et végétale*.

79 Nous incluons dans celles-ci la terre et ses minéraux, ce qui accuse une inconsistance du penser. Toutefois, l'idée du premier séjour et de son innocence était telle qu'elle semblait suggérer que même le minéral vivait d'une vie qui allait au-devant de toutes les innocences qui se mouvaient sur sa « face » (le *p'ni* des premiers versets de la *Genèse*) : un jardin tout en fraîcheur, irrigué et agrémenté d'une multitude de ruisseaux qui donnent l'impression de courir partout sous lui (dans les descriptions du paradis-jardin coranique les rivières « coulent sous ce séjour » – *tajrî min tabtiha 'l-anhâru*). La « face » du minéral n'est pas fermée comme l'est le rocher sec et hostile, mais, tournée vers les vivants, elle se présente riante à eux et se veut rendre et hospitalière sous leurs pas. Cette spéculation sur une animation du minéral reste, il faut le dire, gratuite. Ce qui nous intéresse ici, c'est de souligner que, dans l'état d'innocence, toutes les composantes du monde sont sans nocuité (anoxiales) et présentent aux vivants, quasi d'un mouvement expresse, une face sans âpreté.

80 Il faudrait dire : de l'« exanimation » dans le sens où il s'agit de la précursion dans l'exanimation, qui est une projection dans la « morituralité » (*moriturus* est celui qui va mourir à un moment qui arrive du futur vers lui ou vers lequel il va dans son futur). Cette dernière est discutée dans le dernier chap. de ce travail.

L'antécédence de la vitalité transstructurée conditionne la transformation noxiale de l'animalité et de la végétalité

Or, c'est au plus tard à cet endroit qu'il nous faut entreprendre de revisiter les représentations qui, depuis que nous avons introduit l'idée d'un étagement / soubassement des vitalités, accompagnent très spontanément celle-ci. De fait, cette idée suggère une sorte d'*antécédence des vitalités inférieures* par rapport à celle qui vient les « coiffer » et les transformer en les transstructurant. Le mouvement de pensée que nous suivons ici exige cependant d'aller *à rebours* de l'intuitivité de cette antécédence et de *poser la vitalité transstructurée comme première*, les vitalités subordonnées apparaissant comme des structures qui en sont dérivées. Cet ordre de l'*antécédence* n'est *pas chronologique*, en même temps qu'il n'est pas incompatible avec une antécédence dans le temps, sur l'axe de la procession des êtres, des structures dérivées – une succession dont le récit biblique se fait, parmi bien d'autres récits cosmogoniques, l'écho. Il n'est pas non plus *théologique* ou métaphysique, subordonnant, selon un ordre de l'excellence, la production de l'être inférieur à celle du supérieur en vue duquel il a été suscité et à l'advenue et la conservation duquel il « sert ». Il est encore moins purement *téléologique* faisant de la transstructuration la fin des vitalités non transstructurées. Il est, encore une fois, *strictement phénoménologique* dans la mesure où ce qui place la structure la plus complexe au départ et les plus simples à l'arrivée, c'est le fait que celles-ci s'obtiennent par des raréfactions spéciales de celle-là – accomplies, sur son expérience de soi et des différentes espèces de vivants, par un vivant transstructuré. En effet, comme nous l'avons déjà montré, il n'y a pas d'aperception absolument non animante et non qualifiante des phénomènes kinétiques. *L'aperception des êtres se fait des plus kinétiquement animés et qualifiés vers ceux qui le sont moins*, jusqu'à arriver aux constructs mentaux de mobiles inanimés en mouvement⁸¹. En soulignant la primauté du vivant transstructuré sur tous les autres, nous nous donnons les moyens de penser l'autonomie des faits le concernant et d'éviter les transpositions, de lui aux vitalités subordonnées, de phénomènes qui ne peuvent avoir occurrence que dans le référent qui est le sien – le « monde » dont il est l'ouverture.

Avec la perte de l'innocence, le nouveau séjour des créatures se hérise d'une nocuité qui définit leur nouvelle condition et qui, dès le départ, implique un différentiel de réflexion de la nocuité dans les différentes vitalités. Dans notre présentation de la *transformation noxiale du monde* – c'est-à-dire sa transformation en un lieu foncièrement inhospitalier où tout tend à infliger un tort (*noxia*) ou un dommage à ses habitants –, nous avons suivi, d'un peu trop près peut-être, le récit biblique de la chute. Cela nous a empêché de reconnaître les *différentiels de violence agressive* – se qualifiant, dans les aperceptions appropriées, d'une méchanceté – *dans l'armement*

81 Comme nous l'avons vu plus haut dans ce chapitre lors de la discussion de l'atomisme philosophique et de la généalogie (phénoménologique) de ses idéations.

*noxi*al du nouveau monde, notre attention s'étant concentrée sur la catégorie globale de la nocuité comme infliction d'un tort – la demande de labeur et de peine elle-même se fondant ainsi dans le mouvement général de cet armement noxial. Ces différentiels sont cependant très importants, car ils éclairent directement les réfléchissements que la corruption du vivant transstructuré produit dans les vitalités jusque-là non seulement incorruptibles, mais incapables de corruption. Le vivant animal et végétal est, comme nous l'avons vu, infaillible, dans le sens où son essence n'est fissurée/transstructurée par aucune libre-arbitrarité, désirance ni précurSION dans l'exanimation, et c'est pourquoi nous parlons de réflexion de la corruption du premier vivant en eux et non pas de corruption directe d'eux-mêmes. C'est la *corruption du premier homme* qui introduit dans l'animalité et la végétalité une discordance noxiale générale, sans pouvoir bien sûr transstructurer ces deux règnes eux-mêmes, c'est-à-dire les humaniser, et les corrompre de sa propre corruption. Dans une vision pseudo-teilhardenne ou même réincarnationniste de l'évolution des vivants, on pourrait imaginer un cheminement ascendant de la création qui, sur des temporalités cosmiques, ferait accéder chaque espèce animée à une transstructuration humanisante – l'homme prendrait la guise de tous les vivants ou encore tous les vivants prendraient à un moment guise d'homme. Dans le procès, tous les vivants viendraient à connaître la transgression et la chute adamique, la corruption directe et plénière de leur nature et devront, au point de vue théologique, cheminer sur les voies d'un plan du salut pour sceller la réconciliation que leur créateur leur offre.

La limitation de la corruption du monde au vivant transstructuré comme fondation d'un ordre de l'obnoxialité distinct de la noxialité généralisée où se trouvent cependant les réserves d'innocence du monde

Nous construisons cette *hypothèse* pour imaginer un monde où tous les vivants seraient transstructurés. Hypothèse qui paraît gratuite au départ, mais qui se révèle extrêmement instructive si on la déploie correctement. En effet, un monde dont toutes les formes animées seraient émues par les formes désirantes de la pulsion ainsi que par l'angoisse précurSive de l'exanimation serait non seulement noxial de part en part, mais *obnoxial* ou, si l'on veut, *infé*rnal de part en part: il ne serait pas simplement un séjour rendu peu amène par la transformation de ses jointures, pour le vivant transstructuré qui l'habite, en sources d'infliction de torts, par l'avivement de ses faces en aspérités inhospitalières; ce serait un monde où tout ce qui «bouge» – tout l'animé – serait transstructuré et activé par du *désir*, aurait un *regard* d'autre et en voudrait mimétiquement et invidieusement à tout autre. Une telle atmosphère serait irrespirable comme l'enfer. La *noxialité* correspond à une *limitation de la corruption du monde à ses vivants transstructurés* dans la mesure où elle répand sur la face du monde ses *noxiae* (torts), lesquels, dans notre conception, désignent, comme simples torts, des contrariétés qui pénibilisent la vie en l'un ou l'autre de ses accomplissements. L'existence d'une pluralité de tels vivants dans ce monde ajoute, à

cette première considération du rapport du vivant transstructuré isolé à un environnement qui mêle des espèces animées (animales et végétales) et des choses inanimées, mais fait abstraction d'autres vivants transstructurés, celle des rapports de ces vivants les uns aux autres. Cela correspondrait, à suivre la schématique du récit biblique, au *passage du rapport bilatéral du premier couple humain* – qui constitue une sorte de double-individu⁸² que nous assimilons à l'unique individu de notre cas de figure – à son séjour désormais *noxialisé, au rapport multilatéral des multitudes d'individus humains*, nés de ce couple et peuplant ce nouveau séjour, les uns aux autres et à leurs environnements vivants et inanimés. C'est le passage du huis-clos et de la stase intemporels du premier séjour à l'« histoire » qui ira des premiers fils d'Adam aux Patriarches, jusqu'au peuplement parfait de la terre. À partir du moment où le séjour déchu commence à se peupler de cette descendance, la malédiction qui l'a noxialisé s'aggrave dans des proportions inouïes : le *tort ambiant se complexifie d'un tort expresse*, infligé par un vivant animé d'un désir invidieux et ressenti tant dans son infliction que dans sa réception, comme *mal intentionnel*, c'est-à-dire comme fautive. La faute ici est, dès son inception, conscience de faute, redevance pour faute, elle est un mal constant qui brûle autant en celui qui la projette ou la commet qu'en celui qui en est la victime. Elle fonde un *ordre de l'obnoxialité* (redevabilité, punissabilité pour faute) qui plonge et engluie tous les vivants humains dans un réseau indémêlable de rapports d'infliction, de redevance mutuelle de fautes, de culpabilités interférentes, de punissabilités latentes ou imminentes, de gardes culpabilisantes du corps et des possessions propres. Établi dans une condition pareille, l'homme ressent une forme de fatigue extrême qui naît des lourdes charges dissimulationnelles nécessaires pour produire sans interruption le semblant, fatigue que nous avons déjà décrite comme ce qui incline à un arrêt de la peine et nourrit une nostalgie forte du vrai comme de ce qui n'aurait qu'à tout simplement s'exposer à la vue de tous, quel qu'il soit et quoi qu'il révèle de celui qui le laisse être tel.

Si le *monde* de la chute devait être peuplé uniquement de vivants de ce genre – encore une fois, qu'ils aient tous guise d'homme ou que l'homme prenne guise d'eux –, il *perdrait* définitivement les *réserves d'innocence constituées par les vitalités non transstructurées*. Et c'est à cette intuition que devait nous mener l'hypothèse, quelque peu absurde, que nous venons de construire : à la reconnaissance que les vitalités animales et végétales, quelles que soient les métaphores gestuelles qu'elles

82 La proximité charnelle, l'intimité fusionnelle de ce premier couple absolument solitaire, dont l'un des individus a été tiré de la chair de l'autre, justifierait pleinement sa désignation de *Doppelindividuum*. Nous empruntons ce terme à Freud (*Das Unbehagen in der Kultur*, p. 237, in : Freud, Sigmund, *Studienausgabe*, vol. IX. Frankfurt Fischer (5^e éd.) 1974.) qui voulait en pointer l'état de clôture du couple amoureux dans lequel les partenaires sont si intensément ou obsessionnellement tournés l'un vers l'autre qu'ils perdent tout intérêt pour ce qui les entoure. Ils vivent comme un individu double pris dans une telle réciprocité interne qu'il en devient oublieux de tout ce qui lui est extérieur.

mobilisent aperceptionnellement par emprunt aux réservoirs de sens d'une désirance radicalement invidieuse et anxieuse, demeurent *en leur sens propre innocentes, incorrompues, malgré la noxialité* qu'elles peuvent déployer ou causer en rapport au vivant humain. Elles ne versent jamais dans l'obnoxialité et demeurent indispensables pour figurer une forme d'innocence essentielle *dont le vivant humain a besoin* pour concevoir tant une idée de la toute première innocence du vivant en général que des *voies du désarmement de son obnoxialité propre*. Il en a besoin pour se guider vers des formes d'innocence figurées au-devant de toute la fatigue que suscite en lui l'irrémissible effort de soutenance du non-vrai. En d'autres termes, s'il n'y avait pas d'autres formes de vie que l'humaine sur terre, si l'animalité et la végétalité étaient éradiquées et que l'homme ne pouvait faire expérience, par simple aperception des kinèses qu'elles exemplifient, du fond d'innocence vivant en elles, il ne pourrait concevoir aucun allègement à son obnoxialité, aucun alternative kinétique-gestuelle aux formes toujours déjà infléchies, transstructurées du mouvement vital en lui. En effet, comme nous l'avons montré plus haut, le *vivant humain est incapable* de retrouver en lui-même et *d'isoler les vitalités qui font soubassement* à la sienne et matière à la transstructuration qui lui donne sa spécificité – son essentialité «fail-lie». Rien ne permet de «décoller» ces vitalités de ce qui les infléchit et de déployer au jour, par une opération inverse, ce à quoi sont venus s'ajouter et ce sur quoi sont venus agir ces moments infléchissants. La *transstructuration ne peut être défait*e ni *inversée*. Et cela pour une raison apriorique et non pas à cause du fait, éventuellement, que la pénétration très profonde et l'emmêlement inextricable des moments transstructurants en les vitalités qu'ils investissent confondraient toute patience. C'est parce que la vitalité transstructurée est, comme on l'a vu, *phénoménologiquement première* qu'elle ne peut être composée d'éléments qui la pré-dateraient et subsisteraient de manière autonome en tant que tels. Les *vitalités essentielles* et structurées⁸³ sont *dérivées* de la vitalité transstructurée et c'est pour cela qu'il *faut qu'elles soient données* «*au dehors*», dans des êtres qui ont subsistance et effectivité propres, pour que le vivant transstructuré puisse s'en faire une idée comme à partir d'elles-mêmes.

L'emballlement des aperceptions animantes dans les mythologies animistes

Le fait est que notre manière de reconstituer les rapports phénoménologiques de l'animation dans les différents genres du vivant s'est laissée un peu trop influencer par les constructions théologiques suscitées par le créationnisme biblique. La singularité du vivant humain telle qu'elle apparaît dans une cosmogonie où ce vivant joue dès l'abord un rôle central et détermine, par une décision qui ne revient qu'à lui, le cours du monde advenu, est loin d'être aussi fortement affirmée dans d'autres religions et

83 Rappelons que nous utilisons l'idée et le terme de la structuration comme s'opposant à la transstructuration, une vitalité structurée étant précisément une vitalité dont l'essence est à l'abri de la fissuration, la fissuration de l'essence équivalant pour nous à la transstructuration.

d'autres mythologies des premiers commencements. *Sortis des monothéismes* de ce genre qui isolent le dieu créateur et l'une de ses créatures dans une sorte de dialogue dramatique (une alliance, un « partenariat » et sa rupture) déterminant le destin de tout le reste des vivants, nous pouvons nous retrouver dans des *narrations des origines* où les *barrières entre les règnes*, les genres, les plans et les faits sont *quasi inexistantes*, ou encore seraient-elles données, qu'elles laisseraient une grande fluidité aux passages des uns aux autres. Dans bien des mythes primitifs, les dieux – ou les esprits, les démons, les puissances du lieu – se mêlent aux hommes dans des scènes pré-mondaines ou primo-mondaines d'échanges de toutes sortes – souvent matrimoniaux –, sans qu'ils s'en distinguent particulièrement. De même, et cela de manière bien plus massive, *vivants humains, animaux et végétaux* entrent dans une infinité d'histoires, *se mélangent et se transmutent* les uns en les autres sans la moindre inhibition. La confusion est telle qu'on a du mal à suivre dans ces récits des lignes de développement préférentiellement humaines, alors que les choses inanimées elles-mêmes semblent vivre et circuler, ajoutant à l'emmêlement du tableau. Toute une « pensée » matutinale et son fouillis de mondes semblent ainsi se situer aux antipodes de la théologie de l'animation que nous avons suivie jusque-là : les barrières interspécifiques y paraissent indifférentes et le vivant humain ne se singularise pas par une transstructuration de sa vitalité qui le rend incomparable au restant des vivants quels qu'ils soient.

Un constat pareil risque de remettre en question des énoncés que nous avons présentés comme rigoureusement phénoménologiques. Nous sommes-nous laissés emporter au-delà de ce qu'admettent les stricts rapports phénoménologiques, cédant à l'attrait et à la forte consistance du récit paradigmatique d'une advenue du monde co-originnairement à l'expression la plus singulière de la faillibilité du seul vivant transstructuré (par cette « faille » elle-même) ? La réponse est clairement et simplement négative. La *phénoménologie des kinèses du vivant*, de leurs *formes, figures, qualifications* et des *fonds gestuels* auxquels elles renvoient, ne peut être improvisée et se laisser développer accidentellement, dans des perspectives limitées aux fins de ce travail – qui a pris, par endroits, l'allure d'un commentaire théologico-phénoménologique d'un récit mythique particulier. Elle relève d'une phénoménologie fondamentale qui demande à être développée comme toute entreprise philosophique d'orientation fondationnelle. De cette phénoménologie, *Sciences du sens*, *Orexis* et *Genèses du corps* ont donné une esquisse assez robuste. Ils ont livré tout ce qu'il fallait, en termes théoriques et conceptuels, pour *suiivre* les *lignes* spéculatives et *théologiques du thème* ici traité avec toute la *netteté phénoménologique* nécessaire. La transstructuration n'a pas été subrepticement introduite pour coller à une donnée quelconque du drame de la chute. Elle prolonge très précisément le corps théorique donné et approfondit la question des rapports entre les différentes physiologicités que les deux ouvrages cités n'ont pas développée au-delà de ses prémisses. Dès lors, ce qu'il faut dire ici au sujet des aperceptions (contre-)exemplaires documentées dans

les récits mythologiques de ce type de « pensée », c'est qu'elles semblent assurément refléter un être-au-monde d'une matutinalité telle qu'elles se donneraient pour la « pensée » des abeilles, des jaguars, des urubus, de la sarigue ou même des lianes et des breuvages miellés eux-mêmes. Toutefois, elles ne dérogent nullement aux évidences fondamentales qui portent notre phénoménologie du vivant. En effet, ces *aperceptions* correspondent à un *état de généralisation de l'animation* décrit dans *Orexis*, lequel peut se désintéresser de spécifier les profils animants et créer ainsi une *fluidité entre les kinèses* qui stimule très fortement l'intérêt aperceptif, perceptif et narratif qui les devine et les devise. Cette surstimulation de l'intérêt de lire dans tous les sens les aperceptions dès lors indifférenciées du vivant est source de plaisir. Elle aiguise la précurSION dans le sens des déroulements et permet d'intensifier les sensations d'ouverture d'un sens continuellement en suspens (en suspense, faudrait-il écrire). Ce *genre de déploiements du nouveau narratif* par ouverture de semi-béances sans cesse re-suscitées au-devant de l'imagination est *typique d'un emballement de l'animation* : le fait que les narrations mythologiques animent presque tous les êtres non seulement selon les schèmes d'animation qui correspondent à la nature de leurs kinèses, mais outrepassent tous les profils et diffusent, à tort et à travers, une animation désordonnée, surabondante, surenchérisante sur elle-même, est typique de la *spontanéité structurelle d'une forme de sensation* (i.e. de production d'effets de sens) *qui fait dialoguer toutes les choses* entre elles, qui les suranime en les douant de parole, d'intention, de réflexion, ... En *prêtant* à toutes les attributs spécifiques de l'*animation maximale du vivant humain*, elles rendent leurs kinèses « sensées », dotent les vivants d'une capacité d'en rendre couramment raison, qui leur faire dire ce qu'ils font et ce qu'ils entendent par là.

Amphibologie de l'anthropomorphisme : semblance des choses (animées) dans l'homme et semblance de l'homme dans les choses. L'innocence des choses ne peut précéder la faillibilité de l'homme

En même temps, il faut maintenir que nous n'avons pas affaire ici à une forme extrême d'anthropomorphisme, dans la mesure où cette *suranimation n'épouse pas* toujours ce qui est *le propre de l'intentionnalité humaine* à travers son mouvement interne et externe et que nous avons ramené à la structuration désirante de la pulsionnalité et la précurSION anxieuse dans l'exanimation. En effet, l'impression de brouillage des genres et des frontières qui naît de l'emmêlement des vivants humains, animaux et végétaux en une vie foisonnante de petits et de grands drames, de mythes et d'historiettes ; cette impression a à voir avec le fait que les *vivants humains tendent parfois à s'assimiler* les kinèses et les conduites naïves, puériles ou plus que puériles, en un mot, les « *innocences* » *des autres vivants*. Cela nous ramène en territoire connu, à cet état prélapsal où les innocences mêlées des vivants rendaient la distinction de leurs manières d'avoir leur séjour en lui difficile. Le travail de reconstruction phénoménologique de ces innocences nous a permis de voir la différence que faisait

celle du vivant humain – de porter en elle la faille essentielle de sa rupture. À travers un grand nombre de *mythologies des origines*, ce trait d'une confusion des genres au tout premier lever des astres donne lieu à des *imaginations d'innocences mêlées* qui donnent sa clarté de lait à cette aube du monde. Nous sommes aux antipodes de l'*anthropomorphisme* généralisé que nous avons esquissé plus haut et qui faisait apparaître tous les vivants en guise d'homme : la *semblance de l'homme* n'est saisie en ce qu'elle est vraiment que *quand cesse* cette première *confusion* qui occulte la faillibilité de ce vivant et la corruptibilité de sa pulsion et de son animation. Cependant, il est toujours possible, à qui aiguisé son regard phénoménologique, de reconnaître cette semblance même dans l'état prélapsal – on peut s'y aider, comme nous l'avons fait, des grands efforts de penser faits par la théologie de la grâce. Si la faille y est encore virtuelle, elle n'en est pas moins bien dessinée. Révélée en tous ses traits et ses répercussions, elle ne peut l'être qu'une fois qu'elle arrive à s'extraire de la première confusion et qu'elle se constitue son *séjour noxial et obnoxial*. Projeter un nouvel *emmèlement des vivants* dans ce séjour, qui cette fois-ci les anthropomorphiserait radicalement, c'est évoquer en ses très vives couleurs l'idée d'un lieu *irrespirable* et infernal. Ce lieu manquerait, comme nous l'avons souligné, des marges et des réserves indispensables d'innocence pour le rendre habitable.

Nous pouvons conclure cet examen d'une possible objection puisée dans la donnée d'une suranimation de l'ensemble des vivants, par la réaffirmation que la *transstructuration* des vitalités inférieures *dans le vivant humain* est *première* et qu'elle est pleinement telle, à savoir, une transstructuration qui fait advenir une toute autre structure et non pas la simple modification d'une structure existante. Bien plus, au lieu que la généralisation de l'animation maximale dans une multitude de mythologies ne remette en doute cet énoncé, elle fournit, bien au contraire, la preuve, s'il en est, de l'*antécédence des aperceptions d'animation maximale* – dans nos termes : transstructurante – sur toutes les autres. C'est ce que nous cherchions à établir plus haut, quand il s'agissait de montrer que les *innocences des vitalités animales et végétales* ne sont *pas originaires* et *ne peuvent précéder la révélation* de ce que signifie l'*innocence* / la *nocuité du vivant faillible*, laquelle n'intervient qu'après sa chute. La chute révèle ainsi tant le sens de l'innocence de ce vivant avant la chute que son sens après celle-ci. Les innocences des vitalités subordonnées se construisent *par retentissement de la corruption* obnoxiale de la nature et de la condition *humaines* à travers les autres cercles des vivants. Comme le vivant humain ne peut retrouver les innocences de ces vitalités en lui par simple décollage des superstructures de son humanité de sur ses physiologicités infrastructurelles – à cause de ce que la transstructuration de celles-ci dans la vitalité humaine ne correspond en aucune manière, comme nous n'avons cessé de le souligner, à une adjonction stratifiante ; comme ces innocences se manifestent à lui dans les aperceptions qu'il fait d'une vie qui a tout en commun avec la sienne, sauf le « tour » radical de perplexité désirante et anxieuse qui l'anime et la détermine, qui la singularise parfaitement, en signe tous les profils

de mouvementement et la transstructure ainsi de part en part ; le vivant humain y voit une *altérité* fortement *constituée en-dehors* de lui, en même temps qu'elle *se réfléchit en lui* et lui fait faire l'expérience d'une innocence à la fois particulière et ambiguë, qui lui semble perdue pour lui.

Les innocences vitales prennent leur sens de l'innocence faillible du premier homme et ne font que prêter leurs figures aux gestualités de celui-ci

Il faut donc insister sur le fait que tout part de la transstructuration du vivant humain et revient à elle. Rien ne se laisse construire phénoménologiquement en-dehors ou indépendamment d'elle. Ce qui apparaît au vivant humain – dans l'ordre du vivant – comme structure complète et extérieure à lui, le fait à partir de lui comme cette instance transstructurée qui ne peut la retrouver, en toute son autonomie, en lui – n'empêchant pas qu'elle ne puisse se concevoir et signifier que de lui et en lui. Le même ancrage prévaut dans la question de l'innocence : les *innocences vitales* ne *prennent* leur *sens* que *de l'innocence faillible du premier homme* et ne commencent à véritablement signifier ce qu'elles sont qu'*après la crise de la transstructuration humaine* dans la chute. Elles le font par une sorte de *résonance*, réfléchissant en elles, dans les deux sens, des *qualités* et des *degrés de nocuité* ainsi que des qualités et des degrés *d'innocence*. Dans l'ordre de la nocuité, les vitalités inférieures retentissent de la crise qui fonde un ordre du mal – noxial et obnoxial – dans le monde advenu et deviennent des lieux de réfléchissement de figures de la méchanceté dans le bassin de noxialité généralisée qu'est ce nouveau séjour. Nous avons vu comment les formes et figures de kinesis animale drastique dans la prédation des espèces supérieures pourvoient les métaphores d'une certaine cruauté. La *variété des espèces animales* – sociales polymogènes, mammifères « familiaux », marines érémitiques, etc. – proposent *différents patterns de réfléchissement de cette obnoxialité* sur le fond de ce qui, zoologiquement parlant, se présente désormais, i.e. après la chute, comme une lutte « sans pitié » pour la vie. Les *espèces végétales* ne restent pas totalement absorbantes des résonances de la nocuité, elles qui *luttent également* pour le sol et les sources, qui tentent de s'excroître (*überwachsen, outgrow*) mutuellement, qui pointent, enfin, par un geste spécifiquement obnoxial, épines et poisons en direction de la chair déchue⁸⁴. Dans l'ordre de l'innocence, les *vitalités* de l'animal et du végétal renvoient fondamentalement à leur structure incorruptible, c'est-à-dire au fait qu'elles ne sont que structure, essence ou essentialité et que leur *innocence* est

84 « L'irritabilité n'est pas l'apanage des seuls animaux », lit-on dans une *Botanique* (Encyclopédie de la Pléiade, Paris Gallimard 1960, p. 6) qui explique que les végétaux « ripostent » – de manière pourrait-on dire passive-agressive – à des excitations spécifiques de leurs environnements. Y est cité (*ibid.*, p. 5) le travail d'Unger dont le titre est parfaitement parlant : *Die Pflanze im Moment der Tierwerdung* – traduit de manière explicite : « la plante surprise alors qu'elle devient un animal » (« surprise » doit quand même être mis entre crochets). Unger avait cependant en vue des formes prégnantes d'animalité dans la reproduction, et non l'agression, des plantes.

substantielle, qu'elles ne sont *pas* en tant que telles *accessibles au mal et à sa crise*. Elles n'assument les qualifications de la nocuité que parce que celle du vivant transstructuré résonne et se réfléchit en elles.

En même temps, au point de vue de l'aperception qui en est faite par le vivant humain et dans les métaphorisations, qualifications et significations qui étendent et étoffent cette aperception, une innocence essentielle demeure, en un sens, en-deçà de la tension qui, partout, fait l'innocence, même la plus ingénue, rougissante. Dans le phénomène, la venue à l'apparaître de toute innocence, il y a, dans l'aperception qui en produit le geste, comme le pressentiment d'une pudeur, de l'affleurement d'une chose à voiler et qui déchirerait son intégrité. C'est pourquoi l'innocence essentielle du vivant structuré ne signifie ce qu'elle donne à signifier que par retentissement, par réfléchissement en elle, de la vraie innocence, qu'est l'innocence faillible. Dans les deux ordres donc de la nocuité et de l'innocence, les *vitalités ne font que prêter leurs figures à des gestualités qualifiantes qui* – transstructurellement – *les excèdent*. Le tigre n'est féroce ou sanguinaire que de la figuration d'une obnoxiousité qui est celle du vivant transstructuré, seul capable de poser un mal qui ne serait pas accidentel, à la manière d'un tort (*noxa*), mais qui vient d'une véritable corruption de sa nature – qui, de faillible, s'est faite faillie – et de sa volonté – qui d'assentante à la grâce s'est faite répulsive. Le lys n'a sa blancheur immaculée, son port frêle, ses senteurs pures que de cette même figuration métaphorique d'une innocence dont tout le prix est d'être faillible et d'avoir été, d'un fait originaire, comme innocence authentique, c'est-à-dire destructible, détruite. Ce n'est d'ailleurs *que « dans les yeux » du vivant* qui s'est défini, en son essence, comme fissuré de sa corruptibilité et du fait originaire de sa corruption effective (du fait, parfait, de son avoir-été-corrompu⁸⁵), que les unes ou les autres *figurations des gestualités de la nocuité ou de l'innocence* sont produites dans les aperceptions spéciales, parfois d'une très grande sensibilité, que nous avons mises en évidence et conceptualisées. En elles-mêmes, dehors, dans le plan de la noxiousité généralisée des deux règnes du vivant structuré, ces figurations ne suscitent dans la sensibilité des vivants concernés aucune aperception de ce genre. C'est cela même qui se produit « dans les yeux » du vivant humain qui est parfois réfléchi dans les yeux du vivant animal, et revient de là aux yeux du premier comme d'un miroir : des *suppositions d'aperceptions* similaires sont faites, au vu de ce vu, par le vivant humain, et le pas est franchi qui « *anthropomorphise* » l'animal en le dotant d'un *désir* suffisamment *ambigu* pour le « perversiser »⁸⁶ et en transformant son *stress*, par

85 D'être aujourd'hui un *diephtharmenos*. Le participe parfait grec dit le présent d'achèvement, le fait acquis et effectif dans le présent, d'un accomplissement passé, mais qui a forte et prégnante présence. Le *diephtharmenos* est donc ce dont la corruption est un fait parfait, définissant cependant fondamentalement son *status iste*.

86 Nous renvoyons à l'ouvrage de Bergeret cité plus haut (*La violence et la vie*) et ses thèses sur la manière dont l'énergie vitale se pervertit en s'encyclant dans le désir.

une empathie qui s'est intensifiée à souhait, en une *angoisse* de l'exanimation vécue comme une mort⁸⁷.

Le retentissement de l'innocence et de la nocuité de la vitalité transstructurée dans les registres animal et végétal. L'aller-retour de ce retentissement comme auto-affection de celle-ci

Notre présentation semble mettre sur un pied d'égalité ou symétriser tant les ordres de la nocuité et de l'innocence que les deux vitalités structurées qui nous préoccupent. Or, tant pour les premiers que pour les secondes, un nuancement important s'impose. Si, en effet, *nocuité et innocence des vitalités* semblent *deux directions d'un même retentissement* et qu'elles paraissent se comporter dans l'ensemble pareillement sous cet aspect, une attention que nous donnerions à la manière dont ce retentissement est aperçu dans le vivant humain lui-même nous apprendrait que ce *vivant peut privilégier certains modes de résonance* dans l'un ou l'autre des deux ordres. Il peut ainsi *exalter l'ordre de la nocuité* et chercher à enrichir ses résonances en lui. C'est ce qu'il fait quand, au-delà du totémisme qui relève d'une problématique spéciale⁸⁸, il s'impute des attributs prégnants de l'*animalité* qui font ressortir par exemple la force, la cruauté, la ruse, la patience, la vitesse, l'endurance, la robustesse... Il peut emprunter également aux végétaux certains de leurs attributs, toujours couchés dans l'aperception des formes et figures des kinèses qui leur sont spécifiques et qui font leur

87 Nous avons tenté d'approfondir la phénoménologie de cette angoisse en spécifiant un affect particulier que nous avons appelé la « douleur d'angoisse » et dont nous avons traité à différents endroits (en particulier, *Aperceptions du présent*, p. 136ss., 176ss., 301ss., ainsi que le chap. « La condition analgésique » de *Genèses du corps*). Notons toutefois que le stress animal peut être tout aussi prégnant, parfois même en l'intensité de l'agitation ou de l'affolement physiologiques qu'il recouvre, plus impressionnant que l'angoisse du vivant humain. Cela ne change rien au fait qu'une douleur d'angoisse ne s'installe que chez ce dernier et se déclenche souvent indépendamment de toute situation réelle de mise en péril de l'animal humain et de déclenchement de son stress. De même, bien des kinèses et des interactions vitales de l'animalité montrent une prégnance très supérieure à celle des phénomènes analogues observés dans le vivant humain. L'accouplement des équidés, par exemple, est souvent d'une très forte violence plastique, dépassant de loin tout ce que ce vivant produit régulièrement ou même exceptionnellement d'excitation ou de surexcitation dans l'acte. Là aussi, la plus grande prégnance animale ne change rien au fait que la violence – faite d'ambiguïté, de perplexité et de perversité – propre à la pulsion sexuelle humaine, reste inatteignable, en ses intensités imaginaires et symboliques, par la sexualité animale.

88 Le totémisme demanderait de nous un effort particulier de théorisation. En effet, il est au cœur de la phénoménologie de la construction de l'animalité que nous développons ici, avec des phénomènes aussi prégnants que l'identification périodique du vivant humain à l'animal totémique, les tabous qui entourent celui-ci, les pratiques introgestives qui le touchent ainsi que les symbolisations dont il fait l'objet – à travers tous ces phénomènes. Cela nous mènerait cependant assez loin de notre propos, qui n'est pas celui d'une phénoménologie de l'animalité en général, mais des voies de l'innocemment, c'est-à-dire des voies de l'être-vrai comme être-sans-fatigue-à-découvert, qu'elles semblent pouvoir ouvrir.

gestualité, c'est-à-dire selon exactement le même procédé que celui des qualifications animales. Ainsi, la majesté de certains végétaux qui impressionnent par leur grandeur et les très amples balancements de leurs formes, suscite des métaphores bien connues du port, du maintien, du caractère du vivant humain. La finesse, l'élégance, la verueur appartiennent souvent *aussi* au *registre végétalien du fonds gestuel*.

Quelles que soient les directions que prennent ces métaphorisations, il faut y voir toujours, comme nous venons de le reconstruire, des *réfléchissements doubles* qui vont *du vivant humain au vivant essentiel et lui reviennent de là* : les yeux du premier voient dans les yeux – ou la face, qui le « regarde » – du second ce qu'ils (les premiers yeux) y mettent d'aperceptions du gestuel des kinèses et des affections qui s'en produisent, ces dernières générant dans les yeux (du second) une expression que le vivant humain lit là – c'est-à-dire dans les yeux – de préférence et avec plus de sensibilité que partout ailleurs sur le corps du vivant concerné⁸⁹. Il ne s'agit donc pas seulement d'un simple retentissement de la « corruption » / de l'obnoxialité (et de son envers d'incorruption et d'innocence) du premier dans le second, comme si celui-ci recevait du drame joué par le premier un débordement, une irradiation d'entachements, de flétrissures qui le dégradent. *Tout ce qui advient dans le second de la déchéance du premier* est un effet de celle-ci en elle-même, ou une *affection du premier par lui-même*. Ce que la faute (du vivant humain) projette dans le monde y a ses résonances qui elles-mêmes se relancent en lui dans les formes et les *figures du mouvementement des vivants*, lesquels, *pour les miroiter, doivent apparaître « dehors »* et maintenir ainsi leurs vitalités dans une extériorité par rapport au vivant humain qui ne peut se dé-transstructurer pour les retrouver directement en lui-même⁹⁰. Du coup, le choix des métaphorisations et de leurs directions apparaît clairement comme l'affaire, pleine et unique, du vivant humain.

89 Une distinction, assez subtile au fond, est faite ici entre l'aperception et l'affection qui en naît. Dichotomiser le processus en faisant de l'aperception un processus pour ainsi dire cognitif qui est suivi, comme par son impact sur l'affect, par une turbulence dans l'affect – cristallisée ou pas en un affect précis –, ne correspond pas aux rapports phénoménologiques effectifs.

90 L'apparaître-dehors des vitalités subordonnées et transstructurées dans le vivant humain pointe le donné phénoménologique que ce vivant, tant qu'il se construit autour de sa transstructuration, ne peut les figurer qu'en dehors de lui. Là où la « pensée » mêle encore les formes et les genres de l'animation, là où les barrières interspécifiques sont flottantes, l'apparaître-dehors des vitalités a un effet aspirant sur le vivant humain qui se trouve projeté lui-même en-dehors de lui-même et sans cesse menacé d'introgestion par d'autres espèces ou menaçant lui-même d'autres espèces d'identification ou d'appropriation assimilante. Nous avons vu comment un tel animisme fonctionnait dans les termes de notre phénoménologie, à savoir comme une assimilation, par le vivant humain, des « innocences » des vivants structurés, et non pas inversement. La seule difficulté du donné phénoménologique ici demeure que l'apparaître-dehors semble dépendre du *fait* de l'existence – empirique, pour ainsi dire – de ces vivants. Nous restons redevables d'une déduction transcendente et phénoménologique de ce fait, laquelle nous écarterait de notre propos, mais qui peut être entrevue sans grande difficulté à partir des

Ré-innocemment du vivant humain par désarmement (végétalisant / animalisant) des kinèses de l'obnoxialité

Ce choix a tendance, nous l'avons vu, à suivre des lignes plus ou moins récurrentes ou évidentes et à créer des modèles éprouvés, une archive de gestes, de symboles et d'emblèmes que l'anthropologie, l'histoire des religions ou l'histoire de l'art feuilletent et ordonnent systématiquement. L'intérêt théorique est parfois guidé par une grande sensibilité qui détourne le focus des *thèmes centraux*, ceux qui naturellement captent l'attention et dominent la recherche, pour aller vers le *Beiwerk*, (le *parergon*, le hors-d'œuvre, l'accessoire ou le secondaire), l'*ornement* et toute l'animation qui peut y être investie⁹¹. Cela ouvre les yeux sur la *fonction du végétal*, souvent réduit à cette place secondaire de garniture ornementale, et sur les typiques spéciales de son animation et de la résonance de celle-ci dans l'aperception du vivant humain – qui est, comme on le sait, résonance de cette animation en lui et son retour spéculaire en une auto-affection par les kinèses qui s'animent devant « ses yeux ». Nous voulons nous intéresser ici à un *choix de métaphorisation* souvent *méconnu*, qui ne va pas dans le sens que nous venons d'indiquer, mais qui est de la première importance pour notre propos sur l'être-vrai-et-innocent du vivant. Ce choix se montre, en effet, particulièrement stimulant et révélateur car il entre en accord avec les rapports phénoménologiques et se laisse guider par la *reconnaissance*, fortement contre-intuitive, que le *vivant structuré* est *principiellement* situé *dans l'ordre de l'innocence* – même si celle-ci demeure substantielle et ne peut se signifier que dans un rapport (de résonance de résonance ou de regard spéculaire) avec l'innocence du vivant humain. Reconnaître que toute la noxialité du vivant structuré, en particulier celle du vivant animal et, là, très particulièrement celle des espèces les plus proches de la semblance kinétique et éthologique de l'homme, demeure foncièrement *en-dehors de toute faute, conscience et redevance de faute*, c'est y dégager une avenue à l'innocence.

Cette innocence doit s'entendre comme ce qui se réfléchit dans l'innocence du vivant humain sans se laisser transsignifier, pour ainsi dire, par elle. Elle se garde intacte de toute corruption de son animation, même si elle subit, comme tout le restant des choses de ce monde, la transformation noxiale induite par la corruption de l'innocence faillible du premier homme. En dégageant une telle avenue, le vivant humain s'ouvre la *voie* (de l'idéation) *d'un ré-innocemment* qui passe *par sa ré-animalisation*. En ce sens, il est possible de montrer que même là où le choix des

descriptions et des approfondissements théoriques donnés ici dans ce qui peut faire fonction de prolégomènes à une phénoménologie de la structuration et transstructuration du vivant.

91 Sur la notion, voir Warburg, Aby, *Werke*, Frankfurt Suhrkamp 2010, en part. „Sandro Boticellis „Geburt der Venus“ und „Frühling“, p. 39ss. Warburg a mis en évidence le mouvement du *Beiwerk* (floral, pileux, textile,...) et les effets qui en étaient attendus – comme décisifs. Il y aurait énormément à dire sur le rapport à faire entre les thèses de Warburg et notre phénoménologie de l'animation. Éclairer fondamentalement les premières avec la seconde serait particulièrement instructif.

métaphorisations se laisse fortement biaiser vers l'animalité et ses nocuités, il ne forclôt pas la remise de ce choix dans la perspective de l'innocence foncière de l'animalité et sa résistance à sa transsignification par l'humanité. C'est ainsi que se maintient ouverte chez le vivant humain la contre-intuition d'un innocentement qui se fait par une déprise de toutes les peines destinées à maintenir l'illusion d'un être vraie et droite de l'intention : *arrêter le travail d'illusionnement*, laisser tomber le voile de sur la réalité de la direction d'être (que prennent les formes et figures des kinèses) de ce vivant, c'est *laisser se montrer et se déployer au jour une vie qui*, justement comprise au travers du prisme de son innocence propre, *n'a rien à cacher*. C'est ainsi que, étonnamment et très contre-intuitivement, une ré-animalisation qui repose l'animalité comme située au-delà de tout ce qui peut s'en transsignifier, correspond à un désarmement du vivant humain auquel celui-ci peut s'exercer et qu'il peut travailler à produire en soi. Refaire le lien avec l'innocence animale, c'est *pratiquer ce désarmement des kinèses les plus engluées dans l'obnoxialité du désir*. On peut l'imaginer comme un programme, tel qu'il fut conçu un jour, d'utopie : Émile, pour devenir son homme, doit déconstruire une à une toutes les perversisations culturelles de la pulsion ; il doit ré-épouser au plus proche sa vitalité animale et s'innocenter définitivement par là⁹².

L'affinité particulière du végétal avec l'ordre de l'innocence. Les métaphores végétales du désarmement sensoriel, attentionnel et pulsionnel de l'animalité

Il est clair que la contre-intuitivité de cette voie de l'être-vrai comme délaissement, par épuisement, de la voie infructueuse de l'illusionnement du vrai, tient à son centrément sur l'animalité. Celle-ci ne se prête pas facilement aux remétaphorisations de l'innocence, à cause précisément de la gestualité prégnante de la prédation qui est spécifique à la majorité de ses espèces. C'est pourquoi il nous faut revenir à l'asymétrie que nous avons pointée plus haut, à savoir celle entre les deux vitalités de l'animal et du végétal. Allons vite en besogne et concentrons-nous sur l'aspect de cette asymétrie qui intéresse notre propos ici – car l'animal et le végétal ont une multitude de manières de ne pas se laisser symétriser dans plus d'une esquisse théorique. Il s'agit de celle qui réside dans l'*affinité* bien plus importante *du végétal avec l'ordre de l'innocence*. Pour faire court et éviter de reprendre le propos beaucoup plus en amont : si tant est qu'il faille considérer les *voies d'un ré-innocentement* du vivant humain, une « *végétalisation* » – des kinèses pulsionnelles – du vivant humain semble donner un *accès* bien *plus évident* et bien plus direct à *un être-vrai* sans voile et sans lutte que la ré-animalisation ébauchée au paragraphe précédent. La preuve en est – à supposer qu'il faille en apporter une – qu'une grande partie des pratiques

92 Voir le début du livre IV ainsi que celui du livre V, ici surtout ce qui a rapport à l'harmonie (mouvementée) des sexes, de l'*Émile* (Rousseau, Jean Jacques, *Œuvres Complètes* IV, Paris Gallimard (Pléiade) 1964).

du *désarmement sensoriel, attentionnel, actionnel, pulsionnel* humain travaillent centralement à contrer et faire cesser les activations profilées et expresses de toutes les kinèses dirigées ou pointantes, par le moyen d'une gradation de *lâchers-prise descendants* qui ramènent le vivant humain *vers le fond végétatif* qui fait le soubassement physiologique constant de son orexis. Arrêt de la *mobilité* – i.e. du changement de lieu du corps dans l'espace; refrènement de toute *motilité* – i.e. de tout mouvement perceptible, de tout macro-mouvement du corps et de ses membres; désactivation de toute la *vie des sens* tournée vers le dehors – fermeture des yeux⁹³, assourdissement des sons extérieurs, réduction des stimulations tactiles à un minimum; concentration sur la *respiration* avec ralentissement et maîtrise de ses rythmes – réduction de l'air rentrant à un filet dont on étire mentalement et réellement l'entrée dans le corps et dont on étire pareillement la sortie; production d'un état de *repos* axé autour de l'« arbre de la respiration » – à double figure ayant, d'une part, son sommet dans la bouche et le nez et ses racines dans les bronches et les bronchies⁹⁴, et, de l'autre, ses racines dans le ciel comme la grande réserve d'air où l'organisme puise de partout l'aliment du respir et son tronc dans la trachée qui le conduit dans les poumons; équilibration dans une *assiette* qui rassemble en elle, qui se constitue de toutes ces minimisations de la vie animale – privilégiant une verticalité du tronc qui souligne la poussée et l'épanouissement vers le haut, en même temps que le balancement, de cette partie solidaire du sol par sa base, dans l'air⁹⁵; tous ces traits, pris tant un à un que dans leur ensemble, nous font clairement sentir qu'un tel *désarmement* est saturé de *métaphores végétales* et correspond pleinement à une « *végétalisation* » du vivant qui s'y adonne.

Une telle « végétalisation » semble s'obtenir d'abord par une *neutralisation de l'animalité* dans la vitalité du vivant concerné – et qui ne peut être que le vivant humain, étageant en soi les deux vitalités structurées en question. Ensuite de quoi s'enclenche une « assimilation » de plus en plus consciente et marquée de la vitalité humaine à celle du végétal – et il faut entendre par 'assimilation' ici un devenir similaire sans cesse croissant, jusqu'à approcher éventuellement l'identification. La question qui pourrait se poser ici, à partir d'une *schématisation stratifiante* de l'étagement des vitalités, est celle d'une possible obtention de la *végétalisation par simple*

93 Que nous avons décrite et conceptualisée comme « aphérèse du regard », dans *Genèses du corps*, p. 345ss.

94 L'air, dans cette imagination du respir, est ramené du haut des orifices de la tête au bas du corps pulmonaire dont la forme triangulaire est connue de toutes les cultures : orientée vers le haut en un sommet où la trachée a son insertion, sa large base se tient horizontale en bas.

95 C'est au niveau de cette posture et de sa verticalité que la discrimination se fait entre une « végétalisation » simple et celle qui va jusqu'à l'état hypnotique, laquelle brouille quelque peu la perspective qui est la nôtre ici. Nous renonçons d'entrer dans les virtualités de cette différenciation où il faudrait élaborer ce que serait une végétativité hypnotique et en quoi elle se distinguerait d'une végétalité produite par neutralisation de l'animalité.

soustraction de l'animalité, comme si la végétalité se tenait en soubassement de celle-ci, prête à être isolée en tant que telle. Cela va à l'encontre de toute la phénoménologie des vitalités que nous avons développée jusqu'ici ainsi que de la thèse centrale de la transstructuration des vitalités, improprement qualifiées de soubassement, dans celle du vivant humain. L'hypothèse d'une stricte stratification transformerait d'ailleurs la pratique du désarmement par végétalisation, au sens d'assimilation à soi des gestualités intrinsèques du végétal, en un pur et simple devenir végétal – un devenir plante – du vivant humain⁹⁶.

Morphologies du végétal : fixité, accrescence et délinéation. Contraste avec les morphologies de l'animal

Le végétal est, quant à son phénomène, avant tout caractérisé par les *formes fixes* de ses exemplaires ainsi que par les mouvements qu'elles décrivent⁹⁷. Les premières développent cette ambiguïté qui fait la *fascination du végétal pour l'œil*, et qui est produite par l'inscription, dans l'immobilité de son être enraciné en un site⁹⁸, d'un

96 Sur la problématique d'un étagement stratifiant (*schichtentheoretisch*) des différentes actualités de l'animation ainsi que sur la solution qu'y apporte la doctrine aristotélicienne et thomiste de la forme-acte, voir plus loin la note 3 du dernier chap. de ce travail. Nous plaçons, depuis *Sciences du sens*, cette doctrine au centre de notre théorisation de l'animation.

97 Il nous faut renvoyer ici à une première esquisse d'une morphologie phénoménologique du végétal que nous avons donnée dans *Orexis* (p. 113-121). Les descriptions de cette esquisse, ouvrant décisivement le champ d'une morphologie des domaines d'objets de l'animation, sont importantes en soi et présupposées ici – nous pourrions dire aussi, pour nous aligner sur la terminologie phénoménologique : ouvrant le champ (d'une morphologie) de l'« ontologie régionale » de l'animation. Ces descriptions se complètent avec les présentes, les unes et les autres s'intéressant à des aspects différents de l'aperception des formes et des figures du végétal. Il reste cependant des mouvementements du végétal que nous n'avons touchés ni dans le précédent travail ni ne touchons ici, tels ceux de la fructification, souvent difficiles à suivre macroscopiquement. On pourrait citer ici, à titre d'exemple et pour donner une idée de l'éloignement des genres, ceux de l'urne des mousses qui se défait de manière si particulière de sa coiffe puis de son couvercle, pour enfin s'ouvrir au niveau de sa jointure doublement ciliée, se pencher, puis se courber en bas pour verser à terre sa poussière – nous suivons ici la brève notice qui en est donnée par Rousseau dans son *Dictionnaire de botanique* (*op. cit.* p. 1244s.).

98 L'enracinement du végétal, quelque superficiel ou parfois quasi flottant qu'il soit, est un trait constitutif de sa végétalité. Même s'il est parfois difficile, fût-ce pour un botaniste confirmé, de distinguer la tige de certaines plantes de ses racines, la botanique, tant ancienne que moderne, voit des raisons morphologiques à cela. La science moderne des plantes, s'outillant d'instruments qui scrutent la micro-fabrique de leurs tissus, est capable d'explicitier la différence de structure entre les deux, ce qui permet d'attribuer à l'une ou à l'autre comme à des structures matricielles bien distinctes de croissance – la stipale et la radicale, pour ainsi dire – toute section donnée d'un végétal – sur cette différenciation, voir *Botanique*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris Gallimard 1960, p. 507. Précisons, si besoin est, qu'il s'agit ici de toute section du végétal qui précède, dans le sens de sa formation, ses structures germinales, feuillues ou fructifères. Quant à l'immobilité du végétal, elle en est, depuis la biologie aristotélicienne (comme science du vivant qui englobe les règnes animal et végétal), une des caractéristiques

mouvementement dans une forme. C'est la *capture de tout son « tour » en des lignes* xyliques ou ligneuses⁹⁹ (i.e. de bois) qui, différentiellement, comme si elles en enregistraient l'évolution par instants, le dessinent et le font tenir en des densités de fûts, de torsades ou d'encolures¹⁰⁰. Nous avons vu plus haut – ainsi qu'ailleurs dans nos travaux – comment la forme pouvaient figurer un mouvement ou plus explicitement un geste arrêté, dont l'arrêt fonctionne comme potentialisation extraordinaire de son expression et de sa virtualité narrative. On peut d'ailleurs relever, dans ce contexte, l'*affinité* spéciale qui existe entre le croît *végétal*, cette manière qu'a le végétal de pousser d'une forme à l'autre par une *insensible accroissance* qui l'épaissit de l'intérieur *d'une ligne* par année et le corse de l'extérieur par pliures infimes de ses volumes, d'un côté, et la technique maturée de la *gravure*, de l'autre, qui procède par *délinéaments* d'une très grande finesse, extrêmement *rapprochés, dessinant* le « tour » de la forme par la réarticulation, par le redroulement, une à une, de ses lignes de poussée. C'est sans doute pour cela que la gravure est particulièrement parlante et ses effets quasi enchanteurs quand elle s'attache à reproduire par le dessin les formes stantes du végétal lui-même. Elle engrave sur une tablette ligneuse¹⁰¹, elle-même faite, dans des temps insensibles, d'épaississements linéaux successifs, les lignes qui donnent au végétal représenté son

qui la différencie le plus nettement de l'animal. Les relativisations de cette immobilité – par la considération d'espèces végétales qui semblent avoir une certaine capacité à quitter l'un après l'autre les lieux de leur très superficiel enracinement, d'un côté, ou encore par la considération d'espèces animales, de l'autre, qui ne quittent jamais leur lieu d'adhérence – ne sont pas décisives pour notre réflexion. Celle-ci se situe dans le repère phénoménologique du méso-monde de la perception naturelle, laquelle ignore le temps extrêmement lent des croissances insensibles ainsi que les échelles trop réduites de leurs mouvements – qui, certes, peuvent être là très intenses et très rapides, mais n'en restent pas moins imperceptibles à l'« œil nu ».

99 La proximité qui se construit ici phénoménologiquement entre ligne (de délinéation) et ligneux (de substance ou de texture xylique – de bois) n'est pas fondée étymologiquement : ligne dérive du latin *linea* qui a son origine dans la nomenclature du lin (*linum*), plante toute en fils, perçue (avec le chanvre) comme textile par excellence ; alors que ligneux vient de *lignum* (bois), vocable dérivant de la racine **leg* (recueillir, rassembler), le *lignum* renvoyant ici au bois non pas en terre et en plante, mais au bois à brûler, tombé et glané par ses chercheurs – étymologie reconnue par Varron, cité par Ernout-Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris Klincksieck 1959, p. 358 (*ab legendo ligna quoque, quod ea caduca legebantur in agro quibus in focum uterentur*).

100 Les descriptions du végétal que nous donnons ici pour analyser le mouvement qui l'anime ou dont il s'anime sous l'action de mouvants externes s'orientent clairement sur les essences arboriformes : plantes de grande taille, élancées verticalement, à feuillage étendu, s'épanouissant haut dans l'air. Autre est le mouvementement des arbrisseaux et des sous-arbrisseaux (thym, romarin) ; tout autre celui des fleurs à tige unique, de petite taille, plantées à l'abri du vent, souvent « à l'intérieur », qui ne montrent que la première forme de mouvement que nous décrivons, celui de la croissance imperceptible captant un tour, ici tout en floraison et coloration, d'ouverture de son sommet. Le choix se justifie par la nécessité de garder ces échantillons de phénoménologie du végétal dans les bornes de notre propos, qui est celui d'un modèle de désarmement du vivant humain.

101 Un xyle quelconque, relativement plat, qui a la prégnance intérieure et extérieure de tout végétal.

apparence mouvementée. La succession de pliures se couchant les unes sur les autres constituent à l'œil les volumes qui imposent l'aperception d'un mouvementement qui est tout de torsion et de poussée. Le bois fendu et poli de la tablette laisse parler, comme dedans du végétal ligneux, dans ses fibres et sa maille, sa structure insensiblement délinéante; sur laquelle les plus fines délinéations de la gravure vont être reçues pour faire apparaître, en creux, les formes du végétal à représenter. La démonstration du principe qui régit toute représentation (dessinante ou engravante) du végétal par la délinéation n'est nullement liée à ce repère xylographique : l'eau-forte, par exemple, travaille sur le substrat plat d'une matière sans structure délinéante et n'en obéit pas moins à ce principe qui pose comme absolument *identique la délinéation par accrescence* du végétal à son *accrescence par délinéation*. La xylographie ne fait qu'accuser le trait en plaçant, à la place du médium matériel qui supporte la représentation, un objet de même nature que celui qui s'y représente – faisant spiraler les effets de réfléchissement de la structure en elle-même.

La preuve que le principe de l'identité morphogénétique de la délinéation et de l'accrescence ne régit que les formes végétales du vivant peut être partiellement fournie par la démonstration de son inapplication aux formes animales. Elle est, du coup, facile à apporter. En effet, regardons ce qui se passe dans la représentation procédant par « gravure » de formes animales – où nous pouvons compter, malgré toute la spécificité idioexpressive¹⁰² qui est la sienne, non seulement un corps, mais aussi un visage humains¹⁰³. Nous constatons très facilement et immédiatement que la *forme*

102 Sur l'idioexpressivité, voir *Sciences du sens*, p. 326ss.

103 On pourrait voir dans un phénomène particulier touchant le visage humain un rapport accusé au végétal. Un visage très ridé dans l'extrême vieillesse se laisse en un sens « végétaliser » dans la mesure où, analogiquement à ce que nous observons chez le végétal, une « croissance » – qui est ici celle de la décroissance, que nous décrivons dans le paragraphe suivant – se densifie par délinéations de plus en plus rapprochées en une forme qui capture un « tour » – ici de distension des enveloppes – et l'assimile à celui d'un végétal qui se fane. Il faut ajouter ici un caveat : le visage humain est la figure la plus universellement métaphorisable, en toutes les formes, toutes les figures de tous les règnes, mêmes celles de l'inanimé. Le dessin animé et ses transformations contemporaines – dans les productions de Pixar et d'autres studios du même genre – en donne des réalisations absolument captivantes : le visage s'anime et anime toutes formes, de celles de l'animal domestique, presque complètement humanisé, à l'insecte (abeille ou fourmi) ou à l'objet d'usage (comme la voiture, dans *Cars*, dotée d'une *persona* qui épouse sa face avant et la fait se « conduire », s'exprimer, s'émouvoir, etc. comme un humain). Par contre, un exemple adéquat de ce que nous disions de la végétalisation du visage – et non pas de la visagisation du végétal – se retrouve à plus d'un endroit dans les dessins animés de Walt Disney où l'écorce d'un arbre dessine très exactement le visage ridé d'une très vieille femme (sorcière ou fée bienveillante). Dès le moment où le visage s'anime et commence à parler et à exprimer mimiquement ses pensées et ses émotions, nous passons à l'envers du phénomène, qui est celui de la visagisation – tel que nous l'entendons. L'exemple est justement très intéressant à introduire ici à cause de la double direction de l'assimilation qui s'y fait, avec passage de la végétalisation du visage à la visagisation du végétal. Des effets dramatiques majeurs sont produits par un tel aller-retour : la reconnaissance subite du visage dans l'arbre ou inversement de

animale ne capture pas la croissance de la forme comme mouvementement de celle-ci, *mais* bien le *potentiel de mouvementement motile* de la forme d'un être mobile par essence et dont l'organisation est faite pour la mobilité. La croissance de la forme animale ne se sédimente pas ligne par ligne dans celle-ci pour en constituer le « tour ». La forme ici ne configure pas une poussée arrêtée au point présent de ce qui s'en est déjà accru et densifié, mais bien *ce qui* se recueille et *se bande en elle* comme *potentiel de projection* de l'animal *dans un mouvement dehors*. Les formes d'un cheval parlent, au repos, de la puissance, l'élégance, la pesanteur, le guingois de ce qu'en serait le trot, la démarche au pas, le mouvement de la tête, le déhanchement, etc. Le végétal se trouve ainsi constamment dans un mouvementement arrêté dans la méso-temporalité de la perception, figurant à rebours sa motion de croissance, alors que l'animal a des *formes de « charge »*, cumulant un moment de dépense, de décharge, *d'exertion kinétique* qui déploie ce qui y est bandé¹⁰⁴ dans une motilité accusée, qui a ses séquences, ses styles, ses schèmes et ses gestes.

Croissance (*phuein*, *auxêsis*) et déclin (*phthora*) de l'animal et du végétal

Il faut enfin, pour clore ce tableau des spécificités du mouvementement interne du végétal, préciser que si le végétal est phénoménologiquement et morphogénétiquement *phuein*, poussée vers l'ouverture et épanouissement, il n'en héberge pas moins *dans son phuein* même, des *formes de décroissance et de désintégration*. La croissance du végétal par délinéation et fixation de son mouvementement en ses formes atteint, pour chaque espèce végétale, un climax propre, un point d'inflexion où sa poussée et ses morphogénèses virent et prennent l'allure générale d'un *waning*, faudrait-il dire avec l'anglais. Si la métaphorique du *phuein* s'applique de manière plus prégnante au végétal, le *phuein* nomme le geste fondamental du vivant en général, à travers les différences morphogénétiques que nous avons pointées – entre le végétal et l'animal et leurs manières de s'animer intérieurement et extérieurement. Du coup, il faut généraliser ce supplément que nous apportons à notre description des mouvementements élémentaires de poussée aux deux règnes. En effet, *le végétal comme l'animal connaissent* tous deux, dans leurs formes, une *modalité du déclin* et de la *détente du premier « tour » de la croissance* et de la vigueur. À partir d'un certain plateau de leur épanouissement, tout en eux commence à se distendre et à perdre son moment de poussée¹⁰⁵.

l'arbre (personnifié) dans le visage choque le spectateur et conjure les anciennes participations et transitions de la pensée magique avec l'infini suspense qui suspend l'ouverture perceptive du monde devant une béance d'où toute sorte d'assimilation peut faire irruption. Voir sur le phénomène de ce suspense et de cette béance, Orexis, p. 283ss.

104 Ce qui y a « promptitude » (dirions-nous, au sens de *Bereitschaft*, de préparation, d'être prêt) d'être actuellement exercé (ou exerté). Nous avons développé, depuis *Orexis*, un emploi terminologique de ce mot (cf. en part. *Genèses du corps*, p. 116ss.).

105 La distension est le mouvement éminent de la décroissance dans les vivants « charnels », c'est-à-dire ici, dans le sens non phénoménologique du terme, qui ont « chair » : cette variété d'une

La *phthora*, la corruption, prévaut de plus en plus sur l'ensemble des processus vitaux subordonnés à l'*auxésis*, l'augmentation et la croissance. Il s'agit d'une décroissance par désintégration, un relâchement des liens qui maintenaient l'organisation en question. Ce *déclin ne sort pas de la matrice générale du phuein*, qui anime principalement son antiphasse qu'est la *genesis* ou l'*auxésis*. L'animation décroît en un *orderly process* qui laisse la vie quitter le vivant le long des mêmes pulsations qui ont vibré dans ses morphoses de croissance. La désanimation se fait de manière ordonnée et progressive dans des morphoses de décroissance qui ont consistance et figure. Elle ne consiste pas en une décomposition anarchique, un déglingage chaotique qui désarticule le vivant en corruption comme une marionnette dont on a rompu les fils et les jointures et qu'on retrouve effractée en un tas de pièces et de composants arbitraires et autonomes. Le *vivant meurt tout aussi morphologiquement organisé qu'il a vécu* au long de ses croissances et ses épanouissements.

Dire que le vivant meurt organismiquement organisé n'est pas une thèse forte. Elle devrait être évidente, du moment qu'aucun vivant ne meurt par détraquage, pétant du ventre, du cou, de la tête, explosant ou implosant, se désintégrant de manière mécanique ou arbitraire. Ce sur quoi nous voulons insister, c'est la *sauvegarde* dans le vivant, jusqu'à son dernier souffle, *des phénomènes de production de formes* en lesquelles s'inscrit régulièrement le mouvementement de l'animation. Le vivant est mouvementé jusqu'au bout d'une animation qui ne le lâche jamais pour ainsi dire, l'exanimation étant, comme nous l'avons souvent souligné, infigurable. Toutes ses parties restent subordonnées à l'unité d'un plan vital, lui-même articulant plusieurs morphologies du vital entre elles ou encore, comme pour le vivant humain, plusieurs vitalités – ainsi articulées. Son déclin se situe clairement dans une temporalité longue, contraire aux advenirs instantanés ou « explosifs »¹⁰⁶. Il a sa morphologie spécifique,

organisation matérielle intrinsèquement non-rigide, qui a la souplesse et la tendresse de tissus vascularisés transportant des matières à consistance liquidienne (eau, lymphe, graisse, sang, sève, etc.). Cela fait la spécificité du toucher charnel qui, en appuyant sur elle (la chair), la sent céder légèrement, chaudement, sous sa pression, à la différence du toucher dur et froid du minéral ou simplement dur de certaines parties ligneuses du végétal. Celui-ci est donc charnel en beaucoup de ses parties qui décroissent, déclinent, c'est-à-dire se fanent, par distension de leurs chairs (feuilles, fleurs, fruits, gaines, etc.) et un pourrissement très semblable à celui de la viande des espèces animales supérieures – les fleurs semblent mourir ainsi parfois de blessures, de chancres, de gonflements putrides. Par contre, en les parties non « charnelles », ligneuses dures (bois des tiges, racines, écorces, etc.) le fanement peut prendre la forme d'une tension supplémentaire, d'un serrement des tissus, d'un assèchement des fibres qui, au lieu de se distendre, durcissent, se vident de toute sève, et prennent la *durities* de certains minéraux – pour devenir tels, dans certains cas, au bout d'une fossilisation prolongée.

106 Qui font sauter, qui pulvérisent des organisations en un temps si court que rien ne peut être observé des processus qui les désintègrent. Le fait que cela s'imagine comme l'éclat d'un éclair, avec une sorte de fulgurance optique puis de déflagration assourdissante, celle d'une bombe qui détruit et balaye une organisation, parfois très complexe et très fortement abritée, en une fraction de seconde ; cette association de la défection anarchique à la déflagration explosive

son devenir des formes : le *végétal se fane* et l'*animal vieillit* et tous deux gardent, ce faisant, leurs différences mutuelles quant à la manière qu'ils ont de délinéer leur décroissance en des formes stantes de la dégénérescence, pour l'un, ou en des formes-charges où se voit la désertion des potentiels de mobilité spécifique, pour l'autre.

Le mouvement motile essentiel du végétal par l'air. Co-originarité des mouvements intérieurs et extérieurs dans le végétal

Le végétal est, comme nous l'annonçons, caractérisé, en second lieu, par son mouvement non plus capturé en ses formes, mais le mouvement de ces formes elles-mêmes, au-dehors, dans le temps de leur aperception et perception. Il ne s'agit plus ici du mouvement imperceptible de sa croissance, mais du *mouvement réellement motile* de ses « membres », du balancement dans la verticalité *de ses différentes parties exposées au vent et aux éléments*. Or, ce mouvement lui est précisément, en un sens, « essentiel » : s'il est contingent en ce qu'il dépend, pour advenir, de mouvants externes, et pour se configurer, des manières que ces mouvants auront de le mettre en motion, il se révèle phénoménologiquement absolument insubstituable, tout autant que le mouvement animal l'est dans l'animation de l'animal, dont la mobilité est la fonction complète de son organisation anatomique et physiologique ainsi que de ses schèmes orectiques. Si l'animal est, morphologiquement, la « forme-charge » de son élan orectique-motile, c'est-à-dire si son animation (son âme) est la forme de son corps (*eidos tou sômatos, forma corporis*) comme totalité de son potentiel kinétique (i.e. de ses possibilités de s'animer et de se mouvoir intérieurement et extérieurement¹⁰⁷), le végétal qui, lui, n'a *aucune motilité propre*, doit être vu très paradoxalement, comme ayant un *rapport essentiel à son mouvement exo-déterminé* – gagnant par là une motilité en quelque sorte analogue à celle de l'animal. Ce mouvement doit apparaître, dès lors, de ce fait même comme « interne », déterminé par l'orexis vitale elle-même du végétal et s'intégrer intimement à son animation. Mais au fond, pourquoi assumer un tel rapport essentiel qui complique considérablement l'approche ? Parce que, indéniablement – et tout un fond d'intuitions phénoménologiques nous en assurent – le végétal a une « affinité » essentielle, toute morphologique, avec les éléments en lesquels il a son mouvement. À la différence de l'animal qui, s'il a assurément des concordances nécessaires et structurelles avec le biotope où il a son adaptation évolutionnaire et fonctionnelle, ne montre pas immédiatement, dans sa

d'engins de destruction – qui nous sont devenus très familiers depuis plus de deux siècles – est intéressante en soi. Elle nécessiterait cependant pour la comprendre des descriptions phénoménologiques étendues qui nous éloigneraient de notre sujet.

107 Il ne faut pas faire l'erreur ici d'assimiler la mobilité de l'animal à sa motilité effective. Comme *Orexis* n'a cessé de le souligner, il y a toute une vie infra-motile de l'animal, apparemment au repos, qui est tout aussi riche et parfaitement équivalente à celle où ses impulsions au mouvement sont effectivement agies dans des décharges ou des séquences de mouvements motiles.

morphologie, l'*affinité « élémentale »* qui fait le *végétal* un être – ascensionnel¹⁰⁸ – *de l'air et de la lumière*; le végétal a une manière essentielle d'être suspendu dans une région toute libre qui est immensité, ouverture imbornée, dérive sans fond des réserves du souffle. Il y a sa « respiration », ces mouvements qui lui viennent de son dehors et sans lesquels on a l'impression qu'il ne « vivrait » pas.

C'est comme si le végétal avait, tout à l'encontre du principe même de notre théorie de l'animation, son animation d'en dehors de soi, comme si sa *forma corporis* incluait l'élément de son suspend. Car il est immobile et en suspend *pour* bouger : c'est un *mobile qui « respire » son mouvement*, dont le mouvement entre en lui comme de l'air ; il est *en suspend pour être ému par ce qui le traverse*. Il est cette texture étendue par embranchements, intrinsèquement en balance, d'une gravité tout ajustée à la suspension en l'air qui se prend en elle et la secoue comme une cloche en papier piquetée de fuies¹⁰⁹. C'est une structure complexe à deux faces, se produisant de la *co-originarité des deux mouvementements interne et externe*. Bien analysée et réassemblée phénoménologiquement, elle se montre, en sa bifacialité, pleinement une, l'animé d'une animation et non pas le mobile d'une translation dans l'espace. C'est un *mobile*, ce jeu du suspend mutuel de parties planantes en des architectures aériennes à l'équilibre, c'est-à-dire un potentiel complexe de mobilité réciproque produite par des interférences en chaîne. Il faut amener l'intuition phénoménologique à ce point de vue auquel apparaît la coïncidence de la structure et de son animation : la *coïncidence d'un suspend multiple avec sa puissance d'être mu* ; celle d'un étendement articulé, maillant du vide, embrassant du vent avec le frémissement qui le fait sans cesse vibrer. C'est à cet angle de vue qui fait apparaître l'évidence de cette co-originarité / bifacialité qu'il faut se placer pour reconnaître que cette forme d'animation si spéciale en est bien une, qu'elle est comme intérieure ainsi que l'exige l'idée même d'animation, qu'elle s'accomplit comme un vrai « gant » de son corps-vif. Balancer, chavirer, s'ébouriffer, caresser l'air, pendre las d'une tourmente, le végétal le fait essentiellement comme le mouvementement même de son animation parce qu'il est cette structure où un suspend coïncide avec la résonance de ce en quoi il tient, en lui.

La voie végétale de l'innocence et ses figures. Ce que celles-ci font vivre d'intuitions de désarmement dans l'aperception du vivant humain

Il nous reste, au point où nous sommes parvenus ici, à pousser une dernière reconnaissance en ce champ du *végétal* pour faire le lien entre les *formes et figures* qui s'en projettent, d'une part, et l'*innocence de la vitalité* qu'il représente, de l'autre.

108 Pour le dire avec le Bachelard de *L'air et les songes*. (Essai sur l'imagination du mouvement, Paris Corti 1943).

109 La fuie est proprement une petite volière ouverte par une lucarne. Le mot, venant du bas-latin *fuga* ou *fugita* – selon Du Cange –, se conserve dans la langue jusqu'à nos jours par le biais des traditions de construction et de modification des colombiers.

Il s'agit d'interroger les premières en ce qu'elles sont, c'est-à-dire comme les mouvementements capturés dans le tour des corps végétaux ou les mouvementements en accomplissement sur eux sous l'effet des grands mouvants, pour voir si une *voie* s'en ouvre *vers un désarmement du vivant humain*. Or, à regarder ce champ phénoménal de près, on se rend compte que le mouvementement qui donne forme à ce qui s'y trouve est très riche en métaphoriques d'un registre spécial. Il s'agit d'un registre qu'on caractérise au mieux en énumérant quelques-unes de ses composantes : telles les métaphoriques du long *repos*, du *suspend de la gravité*, du *respir* ample, du *balancement* tranquille, du *chatolement* des formes, du *bercement* dans l'imperceptible. Ce sont autant de *négations* de l'*agitation* constante et fouilleuse, de la *brutalité du poids*, de la violence de ses contraintes, des efforts pour surmonter l'asservissement qu'il inflige au vivant d'adhérer à un lieu par terre et de ne se mouvoir que contre une inertie radiale ; négations du *respir pressé* par le souci qui tient en haleine, de l'*inquiétude* qui *aiguise* le *mouvement*, le saccade, lui donne des arêtes et des pointes, le rend cassant et rêche ; négations de l'*aise à donner*, en toute confiance, *son poids*, à se laisser porter, balancer, bercer par les forces amies qui n'ont ni forme ni consistance, mais sont de la nature et de la transparence du souffle ; enfin négations de la solidité et détermination des *formes* des choses alentour, de leur *fixité et dureté*, peuplant le monde d'autant de contours âpres, lui donnant des vicissitudes toujours fatales, car comme écrites à l'avance, résistantes au souhait, tendre en soi, rebutantes de l'ennoisement, si bienfaisant, dans une rêverie ou toute redondance de l'imaginaire. C'est dire que ce sont autant de négations des apparences qui s'associent le plus naturellement et intimement à l'idée d'un état ou d'une condition complète d'innocence. Le *végétal* est *intrinsèquement « inerme »*¹¹⁰ (non armé, sans garde et sans défense, inoffensif) et ne fait en toutes ses formes et ses figures que conglober et donner manifestation et expression à cette inermité. À la différence de l'animal qui l'est en quelque sorte constamment, il ne saurait s'armer orectiquement. Dès lors, se mettre en présence des kinèses du végétal, s'en imprégner, laisser résonner en soi ses mouvementements propres, *s'en assimiler le souffle et l'allure*, ne peut être *pour le vivant humain* qu'une voie d'aliénation de ses essors premiers et d'entrée dans ce qui serait un *grand désarmement*. Il faut dire celui-ci grand, car il est général et touche, sur toute sa largeur et en toute sa variété, la morphologie de l'être-en-garde d'un vivant dont l'animation se centre autour d'une douleur d'angoisse attachée à toutes les parties de son corps-sauf.

110 Nous avons éprouvé la nécessité de l'emprunt de ce mot au latin dès nos travaux sur l'intimité. Il s'agissait de décrire une certaine constitution de la chair dans son apprêt et son auto-affection intime. Cf. notre *L'intime : Genèses, régimes, nouages. Contributions à une sociologie et une psychologie de l'intimité contemporaine*, Paris Ganse Arts et Lettres 2007, p. 131 et 190. Le mot est encore d'usage dans la langue de la botanique et de la zoologie du 19^e s., comme l'atteste son entrée dans le *Dictionnaire de médecine, de chirurgie et de pharmacie* (Paris Bailière (15^e édition) 1884) de Littré.

Ceci étant vu, il faut revenir à une clarification qui nous a coûté de gros efforts théoriques et qui visait à rejeter l'idée que les vitalités de soubassement (de la vitalité humaine) ne pouvaient se qualifier d'innocentes en elles-mêmes. Il nous faut donc préciser que les formes et *figures de la végétalité* que nous passons en revue ici et dont nous décrivons l'incidence sur l'aperception du vivant humain n'ont pas l'innocence substantielle que nous avons explicité plus haut, mais que leur *rapport à l'innocence* leur vient de ce qu'elles *font vivre en le vivant humain l'intuition* puissante d'une sorte de *désarmement* expresse tant de l'animalité que de l'humanité en leurs kinèses les plus agressivement accaparatrices, acquiescentes et introgestives¹¹¹. La végétalité représente, par rapport à l'animalité, un ensemble kinétique-morphologique qui reste étranger à la gestualité agressive qui la caractérise. En ce sens, elle représente, pour un passage des formes et figures des kinèses de l'une des vitalités à celles de l'autre, un désarmement certain de la première. Cependant, il faut toujours insister qu'elle *ne surpasse pas l'animalité en innocence*, mais que toutes deux relèvent d'une innocence substantielle qui s'est trouvée corrompue, noxialisée, comme nous le disions, par la faute du vivant humain, pour lequel l'assimilation à l'animalité elle-même constitue déjà un désarmement. Il faut dès lors tout construire à rebours, c'est-à-dire non pas du soubassement vers ce qui se structure dessus, mais de la *transstructuration inaugurale* à l'indifférence essentielle des *vitalités structurelles* quant au rapport à l'innocence. La différenciation de l'étagement des physiologicités, l'analyse et la description de chacune d'elle sont indispensables pour montrer les asymétries de la qualification des formes et figures des kinèses et faire le lien avec le grand effort théologique pour penser la corruption des choses premières par l'introduction du désir et de la mort en elles. Ce n'est qu'en procédant par de telles différenciations que nous pouvons faire reconnaître la nécessité de la *construction à rebours* de cet étagement en plaçant en premier la transstructuration et ses effets. Il n'y a qu'une racine du mal dans le monde, c'est la manière qu'a un corps-chair de se faire le nouage d'un corps-monde puérinaissant, de se corporer de désir et d'angoisse, et d'avoir en tout son mouvement l'inquiétude et la garde égoïques qui pervertissent les exigences de l'autoconservation et les outrepassent sans mesure.

Concluons donc cette réflexion sur la demande d'être vrai qui naît de la peine qu'impose l'être-non-vrai en termes de dissimulation et d'illusionnement en constatant que cette demande fait d'abord rechercher une voie où toute cette inquiétude tombe pour laisser à découvert ce qui a procès en l'homme et qui serait, en son prime affleurement, intact et innocent. Nous avons dû, pour explorer cette voie, reconstituer phénoménologiquement le sens d'une telle innocence et des manières qu'elle a d'opérer, sur un être pris dans les paradoxes de la dissimulation et du découvremet,

111 En même temps qu'il faut souligner que l'animalité n'est confondue ici avec l'humanité que dans le plan des kinèses et de leurs aperceptions, et non pas dans celui de l'innocence et de la nocuité (obnoxieuse).

ses innocentements. Nous avons vu que cette voie consistait en des pratiques expresses du désarmement qui ne pouvaient s'inspirer que de vitalités – l'animale et la végétale – données dehors et que la transstructuration obnoxiale de la vitalité humaine n'avait corrompues que par réfléchissements. Décisivement cependant, tout *désarmement présuppose* une *capacité* de toucher et *de réduire l'angoisse qui garde le corps-sauf* – ou encore de réduire la douleur d'angoisse qui est *la* garde du corps-sauf. Cela veut dire qu'aucun désarmement n'est possible par simple assimilation aux vitalités non obnoxialisées; que si celles-ci constituent un point de fuite essentiel d'une vue sur l'innocentement et qu'elles en nourrissent la nostalgie par «rebut» des charges du travestissement, il y faut encore une capacité d'exposition que seules les «figures» (christiques¹¹²) – esquissées plus haut – produisent et enseignent. Ce sont elles qui inventent le *corps vagant*, le corps *inlogé*, le corps *martyrial*, le corps *hostie*, le corps donné à manger. Ce n'est qu'en entrant dans leur «imitation», qui ne peut se proposer d'ailleurs à la pratique¹¹³ que par le menu, qu'un désarmement quelconque peut être initié. Le modèle d'un être-sans-fatigue-à-découvert que ces «figures» proposent ne peut cependant, de son côté, être directement recherché par le vivant humain. Celui-ci doit faire le détour par la fatigue du recouvrement incessant (du corps) de ses demandes et de ses actes. Ce qui se propose à l'*imitation* dans ces «figures» trouve, très à propos, les *médiations* qu'il lui faut dans les *baisses* relatives *de la garde du corps-propre* que les vitalités structurées nous font voir à travers leur gestualité. Non que leur corporéité ne soit pas gardée – elle l'est bien plus efficacement et alertement que celle du vivant humain; mais elle ne l'est pas par une douleur d'angoisse qui ancre l'ensemble de l'entredéchirement des corps de ces vitalités dans l'obnoxialité. Nous avons donc affaire ici à une symétrie de double renvoi: du désarmement par assimilation aux vitalités structurées au modèle des «figures» qui enseignent le dernier désarmement, d'un côté; et en retour, du modèle de ces «figures» aux médiations du désarmement par l'exemple de ces vitalités, de l'autre. Une asymétrie persiste cependant: elle touche ces dernières et les différencie entre elles. C'est, en effet, le *végétal* qui reste ici la *grande médiation* pour un tel relâchement de l'obsession du corps-sauf par une alerte de sa moindre vulnération – les oiseaux sont, pour l'innocence, les seuls animaux à lui être associés, qui y nichent¹¹⁴.

112 Rappelons que ces figures peuvent être tout aussi bien bouddhiques, mais que notre limitation au religieux chrétien est déterminée par la voie de l'oraison qui est spécifique à celui-ci et sur la mise en évidence de laquelle nous nous concentrons dans le prochain chapitre.

113 Comme nous l'avons vu au début de ce chapitre au sujet de l'«émergence de figures inimitables de la transparence».

114 Sur le statut particulier des oiseaux, nous renvoyons aux développements sur la figure de Jésus et son *Wandeln*, dans le dernier chapitre du présent travail – en part. p. 198.

II.

ÊTRE VRAI

LA VOIE DE L'Oraison

La vérité comme attribut et son emphase

Il faut constater que le mot '*vérité*' s'est, dans notre tradition philosophique ainsi que dans ses emplois politiques et moraux, toujours chargé d'une certaine *emphase*. Le mot a quelque chose de sonnant, quand il ne tonne pas ouvertement dans la parénèse des devoirs et de la vertu. Plus dense en quelque sorte que le mot 'liberté', il désigne plus vaguement la valeur, le bien, la nécessité qu'il est. Alors qu'à liberté s'associent, malgré toute l'abstraction que le mot aime à produire autour de lui, malgré les affinements conceptuels que les questionnements philosophiques ont élaboré pour le faire signifier précisément, des intuitions immédiates de son sens, des évidences de son donné dans des vécus familiers pour tous les sujets; vérité est au premier abord une *abstraction* et le reste fondamentalement dans toutes les approches qu'on tente de ses phénomènes. *Liberté* s'intuitionne primordialement, dans l'intention la plus spontanée de son sens, comme un *attribut de l'être* du sujet: celui-ci est libre ou ne l'est pas, la liberté est un mode d'être du sujet, une manière qu'il a d'être dans son rapport aux autres et aux choses qui font ses environnements. L'attribution du prédicat 'liberté' à un sujet comme de quelque chose qu'il a – un tel a la liberté de..., a sa liberté, est en possession de sa liberté –, dérive du sens premier par la transformation insensible qui fait de l'être-tel – i.e. l'être selon un certain mode – l'avoir d'un tel mode (par le sujet supposé). Ces rapports ne se retrouvent pas du côté de la vérité: on dit certes qu'un tel est vrai, mais pour signifier qu'il dit vrai, qu'il ne ment pas. La *vérité* est spécifiquement et à proprement parler un *attribut du dire ou du connaître*, et très médiatement un attribut, modal pour ainsi dire, du sujet lui-même qui dit ou connaît.

Les choses se compliquent ici à pousser un peu plus loin les qualifications et préciser leurs différences. Ainsi, dans l'expression '*dire vrai*', 'vrai' est pris *adverbialement* comme une qualification, une modalisation du dire, une spécification de la manière qu'il a de s'accomplir (de la modalité de son acte). On peut transformer la tournure adverbiale en une *tournure adjectivale* dans laquelle le vrai ne se rapporte plus à un verbe et son actualité (dire), mais à un substantif (un verbe substantivé), qui serait le dire, pour le qualifier de vrai: ainsi on parle d'un sujet qui produit *un dire vrai*. Son dire est vrai dans le sens où le dit de ce dire est une vérité (il dit la vérité). Celle-ci est alors l'objet du dire par l'effet d'une contraction, d'une crase qui fond en un le dit (vrai), l'énoncé (vrai), et le vrai ou la vérité. Ce dernier membre de la triade quitte

tant le plan de la qualification de l'acte d'énonciation que celui de la qualification de l'énoncé qui y est produit, pour désigner *substantivement* et d'un nom *un objet réel du monde* qui est précisément ce qui, à chaque fois, lors de toute deïxis du monde par le sujet, est le cas/le fait dehors dans le monde. L'objet désigné est dès lors non pas un objet singulier, mais un objet-variable ou indiciel dont la « place » est occupée à chaque fois par des objets singuliers, des états de choses différents. Ainsi, le vrai, dans ce dernier sens de vérité du connaître, distend le rapport du vrai au (dire du) sujet pour le faire référer directement au monde « dehors », la médiation par le dire et les actes propres du sujet devenant ici secondaire ou irrelevante.

La vérité du dire est *véracité* du sujet, la vérité du connaître est la « scien-ce », le *sciens esse* (l'être scient), du sujet. Le premier attribut, la véracité, désigne une *intentionnalité matérielle forte* du sujet¹, une manière spécifique qu'il a de se rapporter à, de produire son dire et qui lui fait vouloir-(sincèrement)-dire-le vrai. Le second attribut, qui impute une « scien-ce » au sujet, désigne une *contingence* qui touche le *processus de la connaissance*, lequel peut coïncider avec le vrai ou le manquer indépendamment de l'intention du sujet et de ses efforts² – certaines vérités sont très difficiles à connaître, ce qui fait qu'on les manque toujours tant qu'elles n'ont pas été établies, alors même que l'effort de reconnaître le vrai est maximal. Dans les deux cas, il faut constater que la vérité ne qualifie pas l'être du sujet (je suis vrai, un tel est vrai), mais une modalité de son intention consciente (véracité) ou une contingence qui peut « advenir » (*contingere*) ou pas dans le procès de son effort de connaître, quelles que soient son intention et son application.

Émergence d'une centralité de la vérité en philosophie et théologie

En un deuxième temps, il faut reconnaître que la valorisation spéciale de la vérité ainsi que l'emphase qui entoure les usages même courants du concept ne se retrouvent que dans des contextes restés, dans l'histoire des cultures, longtemps improbables. Il faut attendre, en effet, le départ de la *réflexion philosophique* en Grèce ancienne puis les *hautes religions théologisantes* pour voir émerger une notion de la vérité aussi lourde d'enjeux et de contenus. Ce n'est que là que celle-ci prend les embranchements décisifs qui la mènent vers le repère qu'elle domine et qui nous est si familier et si évident – qu'il ne nous semble pas imaginable qu'il puisse y en avoir un autre. Et ce n'est que là qu'elle tendra à culminer, en sa valeur et son emphase, dans un emploi très spécial qui est celui – que nous venons de pointer – de sa prédication comme attribut de l'être – tant du sujet humain que de l'entité la plus éminente de la hiérarchie de ce

1 Par opposition à l'intentionnalité formelle au sens de la phénoménologie, laquelle désigne le simple *Meinen* (viser, intentionner) de quelque chose, le *sich-ausrichten* (le se-disposer pour se diriger) de la conscience sur un objet quelconque.

2 Il est certain qu'un sujet qui ne se donnerait aucune peine pour savoir aura bien moins de chance d'être scient qu'un autre – qui, à intelligence égale, ferait des efforts réels.

qui est. Or, bon nombre de *cultures* et de *religions restent situées en-dehors de ce foyer alêtheio-centré*, ou, le voisinant, restent inaffectées par son attraction. Ici, on ne voit rien qui donne un privilège apriorique à la vérité qu'elle soit du dire ou de l'être. Le monde de ces cultures roule en son devenir toutes sortes de puissances qui font l'apparaître et le disparaître des êtres en lui. Le *flou des premiers ordres*, la gestation souvent erratique des ordres intermédiaires ou derniers, les forces de l'*illusion*, le manquement à la mesure, la *versatilité* et l'*inconstance* font l'origine et le déploiement de ce monde. Les rigueurs et les droitures adverses sont souvent sous-représentées, intermittentes ou sans efficace réelle³. Si aucun monde, quelles que soient sa *plasticité mythologique* et l'ouverture de ses narrations vers l'avant, n'est pleinement un monde du dérèglement ; si tous les mondes des cultures s'organisent, tant en leur dimension humaine que cosmique, autour d'un ordre et des symbolismes de sa Loi ; beaucoup tolèrent une incessante croissance, autour de toutes les articulations de cet ordre, de figures de l'accident, de la circonvolution, de la luxuriance, du contournement, du détournement, de l'intermittence, de la chute, du retour sous d'autres signes, etc.⁴. L'ordre advenu veut, en son présent, certes être conservé et demande aux hommes, à cette fin, un culte et un soin. Ceux-ci ne vont cependant *jamais* jusqu'aux extrêmes d'une *exaltation des ordres* qui se centrent *autour* de représentations et d'*entités uniques*, telle la clé de voûte d'un monde immuable d'entités idéales, séparé du sensible et soustrait à sa variance, ou un Dieu transcendant qui, en sa toute-puissance, reste cependant lié par sa propre vérité et sa propre Loi.

Il faut donc se rendre compte que la *vérité* n'est *centrale*, dominante et génératrice de l'ensemble des exigences théoriques et pratiques pour un sujet que dans des cultures spécifiques qui ont donné lieu à un « événement » (Ereignis) de portée « onto-historique » (seynsgeschichtlich) décisive, qui fait « *fondation* » d'une certaine forme de *science* et *révélation* d'une certaine forme de *religion*⁵. C'est dans ces cultures qu'elle suscite des *cristallisations suraffirmatives*, emphatiques, *de valeur et de sens* autour de l'abstraction qu'elle est. Elle se place au sommet de l'ordre des idées et des *Geltungen* (valeurs)⁶ et devient, comme valeur fondatrice, l'objet d'une vénération et

3 Elles doivent souvent affronter toutes sortes de puissances qui vainquent par le détour et qui dans le monde ont très souvent le dessus – tels, par exemple, dans l'ordre humain, Ulysse, dans l'ordre divin, Loki. Ce dernier est tout à fait exemplaire de ces puissances. Voir la belle présentation de cette figure par Dumézil dans : Dumézil, Georges, *Loki*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1959.

4 La Loi elle-même, surtout à ses sources religieuses, est très souvent superstitieuse (tel un *fas*). Cela veut dire qu'elle ne peut être, telle que nous la concevons de nos ordres juridiques, générale, centrée autour de grandeurs et de valeurs abstraites, mais reste tournée vers le particulier, le singulier, l'accidentel, le péripétique, etc.

5 La référence est ici bien sûr au dernier Heidegger (par exemple des *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen Neske 1954) ainsi qu'au Husserl de la *Krisis* (cité plus haut).

6 Au sens où l'emploie le néokantisme allemand de tout ce qui vaut, fait sens – par exemple chez Lask, Emil, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den*

d'un culte. Elle est donnée à *chérir*⁷, comme le bien suprême. Elle est figurée comme l'essence divine elle-même – qui est unité absolue d'un entendement (*nous*) infini et de tout ce qu'il pense (*noumenon*). Elle est chose immédiatement *vénérable* à laquelle personne ne songerait à refuser son *adhésion*. C'est à elle que tous les partis philosophiques, dogmatiques, éthiques ou politiques appellent et c'est d'elle qu'ils *légitiment* leur prétention à valoir et prévaloir. C'est d'une référence qui ne peut manquer à elle qu'idées et programmes tentent de s'imposer à l'opinion de tous. C'est en s'en faisant les défenseurs privilégiés que tous ceux qui veulent agir sur le monde se donnent leurs titres de créance : aussi bien les avocats de sa tradition, qui tiennent à en maintenir la figure transmise à travers les générations, que les novateurs qui veulent la restaurer en sa pureté originelle, en enlevant tout l'aliène qui s'est déposé sur elle dans le courant du temps.

L'autoréférence de la vérité et la difficulté de la quitter

Quel que soit le point de vue que nous prenions sur la vérité dans la tradition de pensée qui est la nôtre, il ne semble pas qu'il y ait d'échappatoire à l'*emprise d'un concept* qui, dans ses remises en question les plus pénétrantes, comme dans le scepticisme extrême, le nihilisme impavide⁸, le constructivisme radical ou la déconstruction postmoderniste, reste d'une autoréférentialité quasi absolue⁹. On connaît les paradoxes dans lesquels le *doute*, tant modéré qu'hyperbolique, des Épicuriens à Berkeley, s'enchevêtre et la manière dont ses critiques tirent avantage de ces paradoxes pour montrer que toute entreprise destinée à déloger la vérité de son site au fondement du savoir ne cesse de la présupposer en ses propres prétentions à faire

Herrschaftsbereich der logischen Form, Tübingen Mohr 1911, ou chez le premier Heidegger de la *Dissertation* (Heidegger, Martin, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, in : *Frühe Schriften*, Frankfurt Klostermann 1972).

7 *tên alêtheian agapân* (Jos. Bell. Jud. II, viii, 7). Nous renvoyons ici à la très impressionnante ethnographie religieuse des Esséniens que nous donne Josèphe. Ce rapport chérissant à la vérité est caractéristique des croyances religieuses à vérité révélée. Il est d'autant plus fort que ces croyances s'organisent en communautés religieuses de plus en plus strictement closes. L'objet du chérir tend alors à se cristalliser autour d'une (quint)essence de la vérité, une forme elle-même close que celle-ci prend, et qui chez les Juifs sera celle de la Loi (*thora*).

8 Au sens d'*entschlossen* chez Heidegger.

9 Au sens où la vérité se présuppose elle-même toujours et rien d'autre qu'elle-même. Le caractère absolu de son autoréférence tient au fait qu'il ne s'agit pas de l'autoréférence locale d'une autopoïèse singulière qui constitue son « système » sur le sol de ses distinctions directrices et de leurs opérations, mais d'une autoréférence qui est ici paradigmatique de toutes les autres et qui semble leur fournir à toutes un fondement dernier et unique. La sociologie systémiste luhmannienne de la science va à rebours d'une telle position d'autoréférentialité englobante – qui serait comme l'espace absolu dans lequel les autoréférences singulières se placeraient : elle traite la vérité comme l'une des valeurs du code binaire (vérité-fausseté) d'un sous-système social différencié (de la science) qui est tout aussi local et hétérotopique que tous les autres. Cf. Luhmann, Niklas, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt Suhrkamp 1990.

sens¹⁰. Même un philosophe de l'extrême *inversion de toutes les valeurs*, comme Nietzsche, ne s'attaque à la vérité et à son culte que comme ce qui fait voile devant la «vérité» autrement plus «vraie» et plus intense qui est celle du sensible et du corps¹¹. Le *constructivisme radical*, dans ses versions courantes, n'est pas capable de se réfléchir en lui-même comme l'exigerait son propre projet et de produire les superthéories nécessaires à rompre l'ancrage dans le repère vérité¹². Quant aux entreprises poststructuralistes de *déconstruction* de l'ontologie, c'est-à-dire celles qui ont poussé le plus loin le démantèlement des structures onto-, théo-, et logocentriques, elles ont tendance à se ranger très vite, dès que se posent pour elles les questions des choix axiologiques du présent social, du côté des affirmations émancipatrices fortes et de se laisser porter par leur pathos¹³.

Ainsi, toutes les tentatives de sortir, dans notre tradition de pensée et notre culture, du repère épistémologique et axiologique de la vérité semblent voués à l'échec. Ces tentatives suscitent, en effet, leur *ré-enveloppement par les réseaux d'idées et d'expériences* que toute projection d'un concept de vérité pousse au-devant et autour d'elle-même. Ces réseaux ont précisément la particularité d'être auto-enveloppants, à la manière de ces structures d'autoréférence qui poussent toujours au-devant d'elles-mêmes des expansions qui s'incurvent spontanément pour revenir «engolfer» leurs premières excroissances¹⁴. Ce qui nous intéresse ici, cependant, n'est pas de suivre les fortunes des cristallisations vérité¹⁴ du penser et de l'agir dans les cultures unies fondamentalement en elles. Notre détour par cette réflexion n'a qu'un but, qui est

-
- 10 Tout trajet de pensée scepticiste ne peut que tenter de faire de la réalité de la fallacie du réel lui-même.
 - 11 Cette dernière est, dans la conception nietzschéenne, très spécialement étouffée par l'abstraction d'une vérité suprasensible qui n'a d'autre fonction que de l'empêcher d'occuper la place radieuse qui est la sienne au centre d'un monde. Si celui-ci perd son centrément dans une vérité axiale qui est une loi de la stabilité et de la pérennité des vrais rapports entre les vrais constituants de tout l'apparent, il n'est pas pour autant régi par rien et ne va pas sans cesse à la dérive sans aucune constance. Une Loi de l'éternel retour de son drame fait son fatum. Il est clair, toutefois, qu'il y a une différence de statut et de structure entre les deux lois et que la deuxième n'est pas une simple inversion de la première qui en garde les caractéristiques.
 - 12 Seul Luhmann a, dans cette mouvance épistémologique, poussé le projet constructiviste jusqu'en ses conséquences les plus puissantes en termes de renversement de l'autoréférentialité ontologique au profit d'une autoréférentialité différentialiste qui est toute contingence. Cf. là-dessus notre : *Was heißt: Sich an Differenz statt an Identität orientieren? Zur De-ontologisierung in Philosophie und Sozialwissenschaft*, Konstanz, Universitätsverlag Konstanz 2002; ainsi que *Kontingenz, Paradox, Nur-Vollzug, Grundprobleme einer Theorie der Gesellschaft*. Konstanz Universitätsverlag Konstanz 2004, ici en particulier le dernier chapitre.
 - 13 Voir exemplairement : Derrida, Jacques, *Limited Inc.*, Paris Galilée 1990; *Id.*, *Force de droit*, Paris Galilée 1994.
 - 14 On pourrait comparer le processus à celui de l'excroissance itérative de fractals à partir et au bout d'eux-mêmes. Cela ne serait qu'une simple analogie imageante qui demanderait un effort de construction rigoureux pour paralléliser véritablement les structures de ré-enveloppement de l'un et l'autre champ.

de montrer qu'au sein de cette tradition transculturelle qui s'organise autour d'un *primat autoréférentiel de la vérité* – et qui produit ce faisant une emphase spéciale autour de ce concept –, une *expérience particulière* du penser et du croire reste *très peu touchée* par le travail philosophique fondateur et refondateur constant de *ce primat* ainsi que par le pathos qui anime tout ce qui tient à ce concept. Il s'agit, très paradoxalement, de l'expérience *mystique*.

L'expérience mystique comme une autre expérience du vrai et ses sources

En effet, à l'encontre de ce que l'on serait enclin à croire, la mystique est d'une extrême sobriété, disons plus précisément d'une *stricte factualité* dans l'abord de la vérité, même là où cet abord se décrit comme pleinement griserie, ivresse, raptus, transpercement, dissolution. Elle n'a, en ce qu'elle est, c'est-à-dire en la recherche qu'elle construit, *rien de vague* ni de mystérieux, de diffus ni d'auratique. Tout cela lui advient comme après coup ou encore tout cela n'est tel que pour qui observe la démarche mystique à partir d'une différenciation mal conduite d'avec les états d'une autre démarche et d'une autre expérience restées sur le sol d'une mondanité et d'une corporéité consolidées dans l'« univocité » de leurs formes¹⁵. Telle est par exemple, tout au long de sa tradition ontologique, la démarche philosophique ou scientifique, mais aussi théologique ainsi que, cela va sans dire, toutes les démarches qui s'articulent autour d'une réflexion ou d'une projection cognitivement ou moralement assumée de la praxis. Le *leurre* naît de ce que les *genèses du monde et du corps* à partir des *tumultes originaires de l'animation incarnative* sont rarement mises en rapport avec les phénomènes bien plus tardifs dans le devenir de la subjectivité, mais qui forment le socle de sa présence maturée et au monde. Présence stabilisée et habituelle dans des modes dont la familiarité inquestionnable fait l'évidence. En effet, rien ne vient récuser ou un tant soit peu obscurcir la figure du monde qui y est produite ni la figure de la présence subjective à lui et en lui qui en est l'envers. L'*indétermination* et la *malléabilité des processus originants*, vivantes encore comme dans les soubassements de ces figures, ne sont plus éprouvées dans bien des expériences où elles sont cependant encore présentes. Elles sont, en tout cas, loin d'être prises en compte dans l'appréhension de l'expérience mystique par la philosophie, alors même que cette expérience se constitue en redonnant vie à ces processus et en s'embranchant très concrètement et très factuellement sur eux.

La « *méthode* » *mystique*, au sens du parti pris d'un cheminement strictement avènementiel pour ainsi dire à travers la question de l'existence animée, développe une audace et un savoir spécifiques qui permettent d'entrer dans le repère de ces genèses. Elle ne s'introduit certes pas sciemment dans ce repère, en s'en donnant le propos et en s'en appropriant les thèmes. Elle le fait par un détour, en suivant une visée tout

15 Notre théorie de l'univocisation de l'expérience du monde a été exposée à maintes reprises de *Sciences du sens* (101ss.) à *Genèses du corps* (369ss.).

autre, qu'on pourrait très généralement caractériser comme la visée unitive avec une instance transcendante au monde, mais fondatrice de son être et ordonnatrice de son drame. L'effort de *toucher et de se laisser unir* à cette instance dessine un *trajet expérientiel* à travers des états les plus saillants parmi ceux que nous caractérisons comme les états non univocisants de présence originaire au monde, c'est-à-dire ceux de *l'être à même la genèse du monde dans l'animation* orectique d'une corporéité¹⁶. Or, ce trajet n'est pas flou. Il a la simplicité et la précision d'un devenir très réel, d'un *enchaînement construit de faits* formant une *expérience de consistance forte* qui ne se laisse pas désagréger en autre chose qu'elle. Aucun doute, aucune hésitation, aucun retard ou manquement dans l'exécution¹⁷ ne permettent de le ramener à une multiplicité inconstellée de vécus plus ou moins intenses ne signifiant plus à partir de leur principe d'organisation.

Spécificités des quêtes mystique et philosophique de la vérité

Cette « méthode » est principalement et centralement une *traversée, par une « âme », de la question de l'existence dans le plan d'incidence de ses affects* – i.e. des affects produits par cette traversée – *sur les pulsations de son animation*. Le respir et le soupir, sentis, poussés, marquants, se relançant sans cesse avec la pensée et l'effort de se départir du souci dominant de soi, non seulement accompagnent le travail de l'âme à travers les stations qui la mènent à ce en quoi elle peut, tout aimante, s'anéantir, mais sont comme le signe même de ce travail, sa scansion ou son expression. Ils sont le médium, la configuration pneumo-rythmique de la vie psychique en lesquels s'accomplit ce trajet de méditation, cette traversée de pensées qui s'inculquent à l'âme jusqu'à la faire céder ses bords et ne se garder de rien. Ce trait qui caractérise la méthode peut apparaître certes comme bien observé : *l'expérience mystique* est comme *intrinsèquement soupirante*, en ce qu'elle est, très paradoxalement, une demande ou une recherche entièrement *pathique*, faite avec le cœur et non l'entendement, solitairement, dans une réclusion et un recueillement qui réduisent l'action à rien. Elle tend à emmurer le contemplatif dans un « longing » quasi constant, une soupirance sans cesse relancée après la fin suprême de l'expérience, qu'est l'infusion de l'Aimé en lui. Le mystique est tout attente, appel, long désir, souvent désespérance, ... Il entre dans son entreprise en sachant à quoi elle engage, même s'il ne peut connaître ou anticiper ses gratifications ultimes. Son effort n'est pas assertif, ciblant un but vers lequel il avance dans une recherche ou un questionnement qui accumuleraient des moyens pour y atteindre. Son entreprise se distingue ainsi clairement de la *démarche philosophique* qui, depuis sa fondation grecque, épouse la figure

16 Sur le concept d'orexis et son rapport à celui d'animation, voir le 1^{er} chap. d'*Orexis*.

17 L'expérience mystique est factuelle et forte, certes, mais peut être prise par moment ou durablement dans des résistances à sa mise en branle qui la différent, n'en laissent advenir que des bribes ou des ombres. Cela ne remet nullement en question sa consistance factuelle interne.

primordiale d'un *mouvement « encyclique » de pensée*¹⁸, se déployant pour envelopper les connaissances acquises dans toutes les disciplines de l'esprit en une totalité du savoir connu ou possible¹⁹. De même, sa démarche est très différente de la *quête alchimique* qui, si elle se laisse interpréter comme un trajet expérimentiel de la psyché à travers les archétypes des éléments et des liaisons symboliques de la matière²⁰, n'est pas en son centre une pratique expresse de l'oraison.

Les *mystiques* théologisantes et *savantes*, telles qu'elles apparaissent dans les traditions religieuses que nous considérons, ont certes eu tendance à rendre compte de ce qui advenait dans l'expérience mystique en des *termes empruntés à la philosophie*, et ici en particulier, à la théorie de la connaissance qui, depuis Aristote, est une théorie de l'opération de la faculté intellectuelle de l'âme. Elle se servait là commodément de notions d'identification s'appliquant à des entités non matérielles, telles que l'intellect (le *nous*) et son objet, l'intelligé (*noeton*) ou l'idée (*idea*). Ces notions avaient l'avantage de rendre concevables des phénomènes de conjonction d'instances non soumises aux contraintes des mélanges sensibles dans l'espace ni des durées de leurs accomplissements. L'âme pouvait ainsi s'unir à l'Un, qui est tout, sans augment à sa propre substance et sans déperdition à celle de l'« Ame » cosmique qui vient s'y loger. D'un autre côté, ce sont les philosophes qui ont construit des *modèles de conjonctions mystiques*, à partir de ce que la culmination de la théorie de la connaissance aristotélicienne au dernier livre de la *Métaphysique* projetait comme béatitude du savoir²¹. La *philosophie* devait aussi, dans les traditions religieuses que nous considérerons ici²², rendre compte du *phénomène prophétique*, dominant en elles, en particulier

18 Le projet encyclopédique n'est pas encore clairement formulé chez les penseurs présocratiques, mais l'est pleinement chez Platon. Il connaît une réalisation plénière, tout à fait impressionnante de venir si tôt et d'être si parfaite, chez Aristote. Le paradigme aristotélicien de l'entreprise philosophique qui se fait savoir de tous les savoirs et inclut en elle-même tant l'outil (*organon*) que la théorie du savoir, reste déterminant jusqu'à son ultime clôture dans le « savoir absolu » de l'encyclopédie hégélienne. Il est important de poser ces figures pour faire ressortir la spécificité de la quête d'expérience totale, et non de simple savoir, qu'est la mystique – tout en soulignant que depuis Aristote l'atteinte au savoir total représentait une transformation de la pensée en expérience unitive avec l'intellect agent (i.e. divin).

19 Précisons que la science antique et médiévale ne concevait pas le savoir comme fondamentalement accrescible ni comme factuellement en progrès. Au contraire, elle le pensait pour l'essentiel totalisé et clos dans l'encyclopédie aristotélicienne.

20 Nous faisons bien sûr allusion aux interprétations de C. G. Jung dans *Psychologie und Alchemie* (Olten Freiburg Walter (5^e éd.) 1987).

21 La félicité de l'intellection est la plus élevée et la plus intense, en même temps qu'elle est la plus durable et la plus sûre de son objet. Celui-ci ne se dérobe pas à elle par les hasards qui font l'inconstance et la grande variabilité des objets du monde sensible – changeants, fugaces, soumis à la corruption et disparaissant d'ailleurs au-devant du désir par l'évanescence de celui-ci même.

22 Nous expliquons un peu plus loin notre choix de nous en tenir aux trois traditions abrahamiques – en lien avec le type de quête mystique qu'elles génèrent et de l'association intime de celle-ci à la pratique de l'oraison.

dans le Judaïsme et l'Islam : il fallait rendre compte de la manière dont l'inspiration prophétique s'effectue, laquelle permet à la partie intellectuelle de l'âme du prophète d'accéder à un savoir conservé dans les recès du *ghayb*²³ ; il fallait expliquer comment la prophétie atteint, d'un coup, par voie inspirative, aux mêmes connaissances que la philosophie première (la métaphysique) construit dans des trajets de pensée très longs et très ardu, parcourant le cycle de toutes les disciplines scientifiques²⁴.

Cette *proximité* de la *mystique* et de la *philosophie* dans la reconnaissance des vérités premières est *trompeuse*. Certes, toutes les deux intuitionnent, chacune à sa manière, la facture du monde et l'ordonnement des êtres en lui. L'une et l'autre donnent vue du déploiement de l'être par cascades, ses chaînes se désinvoluant de haut en bas, dans un mouvement diffusif, descendant des hiérarchies intellectuelles les plus élevées aux créatures les plus humbles et les plus éphémères²⁵. *L'une et l'autre* semblent engagées dans un *mouvement de connaissance* qu'elles caractérisent toutes deux comme tel et qu'elles s'appliquent toutes deux à décrire dans les termes d'une théorie de l'âme, i.e. d'une psychologie philosophique ou rationnelle, qu'elles ont en commun. Et cependant les *différences* sont *majeures*, dont l'une, en particulier, est discriminante des deux types d'efforts et d'entreprises : le fait que la *mystique* est de nature « *oratorienne* »²⁶, c'est-à-dire qu'elle est en son intentionnalité et son

23 C'est-à-dire du fond caché de la science et du vouloir divins du monde.

24 Entendons ici « disciplines » au sens d'*askêseis* ou pratiques exercisantes qui font prendre le tour, inculquent une manière de percevoir et de faire qui « forment » l'esprit du philosophe, celui-ci n'ayant d'autre moyen de se former à sa propre discipline que la formation (évolutive) à toutes les autres. Il faut qu'il traverse encyclo-pédiquement, par une démarche d'apprentissage (*paideia*) tournant-complet, la totalité des manières de savoir, pour accomplir et parfaire la seule formation qu'il ait à se donner. Pour être capable de science et de réflexion philosophiques, il faut qu'il fasse ses stations en chacune des disciplines-étapes. C'est une évidence, pour qui se met à l'école de Platon et d'Aristote, que les pierres angulaires de cet édifice pédagogique sont la géométrie et la logique – qui font comprendre comment la pensée passe de l'opinion à la science et comment, pour s'établir dans le champ de celle-ci, il lui faut trouver et s'assurer des savoirs générateurs du savoir ou des manières d'induire ou de déduire des vérités les unes des autres, dans des chaînes plus ou moins longues de connaissances apodictiques.

25 Sur la doctrine de la procession des êtres, voir la présentation très informative de Lovejoy, Arthur O., *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Cambridge Mass. Harvard University Press 1964.

26 Nous emploierons désormais cet adjectif pour désigner tout ce qui réfère, en sa qualité, à l'oraison – nous parlerons aussi de mystique « orante » quand il s'agira de qualifier celle-ci en son acte et non en son genre. Toutes les alternatives – au premier adjectif – que nous avons considérées nous ont paru bien plus ambiguës ou propres à induire des mécompréhensions. Il faut donc, pour aller avec notre emploi du mot, se dire que celui-ci ne renvoie nullement à l'Oratoire comme congrégation religieuse ni à la spiritualité ou style de vie et de prière qu'il a promus. En même temps, l'Oratoire est un mouvement de spiritualité qui a éclos en Occident au moment où une mystique très fortement « oratorienne » – dans notre sens – a pris son essor, laquelle compte parmi ses membres des Oratoriens très influents. L'accent mis sur l'oraison dans la pratique dévote et mystique n'est cependant nullement restreint à

actualité psychique très précisément oraison. Cela veut dire que si on devait décrire phénoménologiquement le construct d'actes dans lequel elle s'accomplit et qui la fait être ce qu'elle est différentiellement à toute autre activité ou pratique psychiques, on retrouverait toujours à sa racine et son essor l'*oraison comme la visée spécifique* qui la constitue et lui donne son sens et son unité. En basculant de l'approche qu'en a pratiqué, dans l'Antiquité et le Moyen-Âge, la philosophie de l'intellection, vers une description phénoménologique des états mentaux et physiques en lesquels elle se vit, nous nous donnons les moyens de *reconstruire ce qui existentiellement et psychosomatiquement est engagé en elle* : la manière qu'elle a de se laisser questionner par la situation faite à l'âme dans le monde – i.e. l'existence –, les *postures corporelles et affectives*, les rapports de l'attitude orante aux sentis de la *gravité*, du *tonus*, du *mouvement* (infra-motile) ainsi qu'à la régulation du *souffle*. Pour cela, nous procédons encore une fois contrastivement et opposerons, tout au long de nos descriptions et de nos analyses, des figures de l'entreprise vacuative et unitive, des techniques du souffle, des pratiques méditatives qui ne sont pas celles, ou sont même antithétiques, de la mystique qui nous intéresse. Ce cernement différentiel du phénomène nous permettra d'élaborer le concept d'oraison, lequel livre l'« essence » intentionnelle et définitoire d'une telle mystique.

Phénoménologie et psychosomatique de l'expérience mystique

Constatons, au point où nous en sommes de notre réflexion, qu'un certain flottement entre les approches s'est nécessairement maintenu tant que des notions centrales employées dans une introduction au sujet ne pouvaient être explicitées pour elles-mêmes. Nous avons ainsi caractérisé la démarche mystique comme étant une « méthode », une traversée, par une « âme », de la question de l'existence dans le plan d'incidence de ses affects sur les pulsations de son animation. Il s'agit, en un premier temps, d'*explicit* cet *énoncé*, volontairement dense et destiné comme tel à s'ouvrir progressivement à la compréhension en s'articulant en une succession de moments. Pour le faire, commençons par en élucider le terme apparemment le plus vaguement contouré : nous disons, en effet, « *âme* », et ne donnons dans le reste de l'énoncé aucune indication sur la manière dont il faut entendre ce mot. C'est d'une *ambiguïté* que nous jouons, qui nous permet, d'une part, d'assumer une *référence* au repère univoquement *métaphysique* qui formait l'horizon total d'intelligibilité de ces mystiques et en lequel elles faisaient montre (deixis) et articulation indicative et théorique des états de leur expérience ; en même temps que nous signalons, d'autre part, que nous pouvons faire de ce terme un usage à la fois phénoménologiquement

ce mouvement ni à cette époque. Notre thèse est, bien au contraire, qu'une mystique subit l'attraction très forte de l'oraison dans toutes les traditions où une base scripturaire et sotériologique empêche l'autonomisation de techniques spirituelles ouvrant sur des perspectives anontologiques et athéologiques.

très précis et conceptuellement très fécond. Il nous faut apprendre à traiter de l'âme de la mystique de la même manière qu'une *phénoménologie de la concentration mentale* et de l'attention de la vie intérieure à elle-même observe et prépare pour son intuition descriptive et intellectuelle les *états corporels, affectifs et mentaux* qui s'accomplissent dans le sujet quand il s'affecte de cette vie en cette vie²⁷. Dès lors, nous ne sommes plus du tout gênés par la référence métaphysique et religieuse qui sous-tend, dans son usage par les mystiques, de manière déterminante le concept. Il n'y a plus aucun risque de glissement, subreptice ou pas, vers un terrain à trop fortes présuppositions (ontologiques). C'est au contraire, la *notion métaphysique* elle-même qui commence à *faire un sens phénoménologiquement plénier*. Elle devient lumineuse et donne aux énoncés métaphysiques qui s'élaborent à son sujet toute la plausibilité ou l'évidence qui reviennent aux « phénomènes » qui font leur teneur.

Un « phénomène », au sens de la phénoménologie, est ce qui se montre de lui-même, sans qu'un doute puisse émerger à l'endroit de sa médiation et de sa donation à l'intuition. Ce fait de donation²⁸ extrêmement robuste d'une évidence (partielle, fragmentaire) du monde ; ce fait que rien ne peut ébranler (*inconcussum*) devient accessible à l'explicitation phénoménologique. Cela veut dire que celle-ci éclaire son objet en suivant ses propres filières d'intuitions à l'intérieur de ce qu'elle a déjà constitué comme un corps de savoir des rapports en lesquels le monde, en son apparaître, se tient²⁹. Dès lors, les *énoncés mystiques*, tant qu'ils font primairement deixis d'états mentaux, affectifs et corporels très factuellement et très authentiquement vécus, ne perdent rien du sens qu'ils font à s'effectuer dans des termes et au sein du référent époqual métaphysiques. Ce sens se conserve pleinement et *s'éclaire intensément* quand la *phénoménologie* le fait sien et en suit les biais intentionnels. Ce sont plutôt

27 Sur la phénoménologie de l'auto-affection et le concept de résonance, voir *Sciences du sens*, p. 319ss.

28 Ou encore, pour le dire dans les termes d'une théorie des systèmes, d'émergence, de constellation ou de confirmation. La donation d'une évidence est sa consistance à l'observation, laquelle opère grâce à l'introduction d'une distinction directrice qui organise un espace d'objets différentiels, c'est-à-dire d'objets qui ne sont pas posés comme des entités positives à teneur intrinsèque, mais comme de simples différences par rapport à d'autres différences, elles-mêmes sans autre ancrage que ce qui s'inscrit d'elles comme effets sur la surface du monde. Ce sont autant de griffures ou d'entames (*Ritze*, pour Luhmann) qui inscrivent sur cette surface, en même temps qu'ils les tracent, la contingence intrinsèque de leurs « traits ». C'est ainsi qu'il faudrait s'exprimer pour coller à un usage précis des concepts systémistes.

29 Ce savoir est réputé « pur » dans la phénoménologie husserlienne, c'est-à-dire comme établissant des rapports aprioriques ou transcendants. Il ne s'agit pas ici de qualifier plus amplement ce savoir. Notre thèse a toujours été que l'évidence phénoménologique ne s'effectue pas toujours nécessairement, au bout de préparatifs de réduction et de purification du donné, dans la « *Wesenschau* » (l'intuition dans l'essence ou de l'essence) d'un vécu ou d'une intentionnalité quelconque. Elle est très souvent produite dans des « aperceptions » accomplies d'un coup, de manière ekplétique-récognitive – sur ces concepts de l'*ekpléxis* et de la *récognition*, voir *Orexis*, p. 56ss.

les énoncés produits dans le cadre de la *psychologie philosophique* qui se révèlent soit *peu féconds* phénoménologiquement soit tout simplement sans lien ni ancrage en des « phénomènes » quelconques qui leur donnent évidence. Cela devrait surprendre, car ces énoncés ne sont autres que ceux de la psychologie rationnelle intéressant la théorie de la connaissance ou ceux de la « pathologie » (théorie des passions) qui est en son principe une science des affects. Il est en effet curieux que, tout en ayant ces domaines d'objets au plus proche de la vie intellectuelle elle-même – y a-t-il assurément chose plus proche de l'âme que l'âme elle-même? –, ces disciplines philosophiques manquent de la vivacité d'une deïsis qui se fait à même la reconnaissance d'un rapport de choses arrivant à donation plénière à l'intuition. Cet *assèchement phénoménologique de la psychologie classique*³⁰ est d'autant plus surprenant que la doctrine aristotélicienne de l'âme, telle qu'elle s'expose dans le *Peri psychês* et les petits traités qui appartiennent à son frayage théorique³¹, est très manifestement puisée auprès des phénomènes et se lit en grande partie comme une tentative d'explorer descriptivement les principales dimensions du champ phénoménal des faits de l'animation, la perception, la variation des états psychiques et l'intellection.

Notre hypothèse est donc que les *mystiques* qui nous intéressent déploient de très riches *descriptions phénoménologiques d'états spéciaux* suscités par l'*incidence du recueillement méditatif sur le souffle* du sujet *en oraison*. Nous qualifions d'oratoriennes ces mystiques pour les distinguer de celles qui, en étant privées de cette incidence caractéristique, ne révèlent plus l'écheveau de rapports qui naissent de l'approfondissement de l'oraison dans les mouvements affectuels, thymiques, inframotiles-somatiques de l'âme. L'*oraison* (mystique) détermine l'émission et le *rayonnement*, à partir de ses *points d'impact* sur la thymie profonde, d'ondes ou de frémissements qui traversent, *troublent et freinent le mouvementement orectique* caractéristique de la *vie vigile active*, non-recueillie³². Ce sont ces transformations de la vie psychique qui nous intéressent : elles forment le complexe phénoménal que nous voulons explorer dès le moment où il pourra se proposer avec suffisamment de consistance à

30 Nous n'entrons pas dans la considération des raisons de cet assèchement qui nous mènerait assez loin de notre propos. Il faudrait peut-être juste relever le fait qu'au moment où la doctrine des passions se « géométrise », poussant l'abstraction et l'éloignement de l'observation phénoménale à l'extrême, à savoir dans la psychologie rationnelle de l'âge classique entre Descartes et Spinoza, c'est dans la mystique et la vie dévote qui leur sont contemporaines qu'on trouve une psychologie toute en sève, qui livre des trésors d'intuitions dans les états les plus subtils de la psychè.

31 Les *Parva naturalia* se lisent, pour certains, comme de courtes études de psychosomatique.

32 Nous avons décrit ce mouvementement dans les premiers chapitres d'*Orexis*. Il s'agit de l'activation primaire de la projection désirante du vivant dans le monde et vers les objets de son appétit. Elle est incessamment à l'œuvre tant que le vivant demeure en vie, c'est-à-dire respirant, pulsant de son animation. Elle ne s'arrête pas quand le corps entre dans le sommeil et met ses sens et sa conscience au repos. Sur la poursuite du mouvementement dans le sommeil et le rêve, voir le chap. « Corps du rêveur » du même ouvrage.

notre enquête. Pour le dégager clairement, il nous faut, comme nous l'avons annoncé, procéder par des effets contrastants qui finissent par *isoler la dimension de l'oraison* dans l'expérience mystique et permettront d'en comprendre la spécificité.

La question de l'existence et l'affection spéciale par elle.

Partons donc de l'« âme » et tentons de comprendre ce qu'elle agit, ressent et subit sur les différents trajets d'une démarche que nous désignons de mystique au sens le plus large du terme. Nous nous rapportons pour ce faire à un référent théorique qui s'est élaboré dans une série d'ouvrages qui forment un ensemble dont il est impossible de se dispenser ici. Nous ferons donc fonds de la théorie et de la conceptualité que nous avons développées depuis nos premiers travaux sur l'animation du corps³³, et comprenons « âme » comme un « existant animé » ou un « vivant qui a l'existence », c'est-à-dire dont la vie s'accomplit comme présence au monde selon les structures (existentielles) de l'être-là. Ce que nous appelons ici la « *question de l'existence* » est un concept qui fait partie de la théorie donnée³⁴ et qui pointe la *manière qu'a l'existant de s'affecter spécialement de son existence* quant à ce qui en elle ne se laisse pas « diffuser »³⁵ à travers la familiarité et l'évidence de ses accomplissements. Et il faut souligner ici l'adverbe 'spécialement', car l'existence est couramment et sans discontinuation un accomplissement auto-affectif. Spécialement veut donc dire ici que l'existence a une manière de s'affecter d'elle-même qui est celle précisément de sa « question », c'est-à-dire de la confrontation avec son étrangeté et son inévidence.

33 Dans *Orexis*. La théorie de l'articulation corporelle connaît ses tout premiers développements dans *Sciences du sens*.

34 Dès *Aperceptions du présent* – en particulier ici l'« Introduction » et le premier chapitre de l'ouvrage (« Approches de l'immanence »).

35 Nous jouons ici de l'ambiguïté du 'diffuser' français et du 'defuse' anglais. L'effet de 'defuse' au sens d'enlever le risque d'explosion ou de dégradation d'une situation très tendue, se laisse imaginer, chez le locuteur anglais lui-même – à partir d'une association étymologique (populaire) –, comme obtenue par diffusion ou dilution de la tension excessive dans un milieu capable de l'absorber. L'étymologie savante, elle, renvoie à une autre image, celle d'une intervention sur un dispositif technique dont on retire le *fuse*, le *fusus*, le fuseau qui était – autrefois sur les premières machines à feu – responsable pour l'allumage. Appliquée aux phénomènes existentiels qui nous intéressent, la métaphore de la diffusion / defusion fait figurer les éveils à l'étrangeté de l'exister comme des espèces de courts-circuits, de départs soudains de courant, d'allumages de décharges. Ils s'absorbent soit par leur encyclage dans les déroulements très bien maîtrisés de la quotidienneté soit par une intervention préventive qui consiste à éloigner, aux endroits où de tels allumages pourraient avoir lieu, les filons antiphasiques du penser et du vivre qui pouvaient s'y toucher ou encore à recouvrir ces filons d'isolants qui neutralisent leur rayonnement ou l'éteignent considérablement. Dans l'un des cas, l'effet est de dilution, dans l'autre, de prévention de la rencontre ou d'érosion du potentiel de sensibilité et de réactivité. Deux « mécanismes de défense » bien connus, qui se laissent décrire avec autant de pertinence dans le plan d'une analytique existentielle que dans ceux d'une psychologique empirique ou de la psychanalyse.

La « question de l'existence » suppose donc que les poussées d'angoisse auxquelles toute existence donne lieu dans les moments où son *étrangeté* est *révélée*, ne soient pas ignorées ou refoulées, mais relevées en un thème du sentir et du penser, donnant lieu à une explication avec lui, générant une variété d'affects spécialement liées à ce devenir questionnant de l'existence. Par contraste, le mode existentiel dominant, c'est-à-dire le régime existentiel de la quotidienneté³⁶, exclut cette affection spéciale de l'existence par elle-même et déroule ses accomplissements de manière courante, sans heurt et dans la présupposition d'une évidence toute primaire, sans qu'un nouage ne les rendent questionnants et les fassent insister dans le rapport vécu du Dasein à son monde. Ces accomplissements fluent sans susciter la *montée d'humeurs anxieuses* du fond des résonances thymiques³⁷. Ils ne provoquent pas le sens qu'un « fond » (*Grund*, au sens d'assise) manque au déroulement de l'existence, faisant vaciller toute stance de l'existant, ruinant ses postures, l'exposant aux *aspirations vertigineuses* dans le sans-fond. Ils ne font pas naître la réalisation, ne font pas se rendre compte d'être dans un exister, de se retrouver en lui et de se sentir, étrangement d'abord, *se trouver là*, dans un fait nu, d'une extrême nudité-facticité : que je suis, *à l'accompli, déjà dans l'exister*; que je ne me retrouve que comme ayant toujours déjà commencé à exister dans (le déroulement toujours déjà en cours de) ce premier et tout englobant accomplissement de l'existence elle-même. Le devenir questionnant de l'exister fait s'enchevêtrer les déroulements courants de l'existence et les rend serrants, rétrécissant, d'angoisse et d'oppression, les détroits respirants de l'animation du Dasein.

Tel est le complexe existentiel du *sich finden* (du se trouver – dans l'existence) et du *sich befinden* (se sentir / se porter) dont l'analytique de *Sein und Zeit* a donné un exposé fondateur (§ 29, 30). Nous sommes régulièrement revenu à ce complexe thématique et analytique pour en prolonger les descriptions³⁸. Ce qui nous intéresse ici, c'est d'introduire la mystique dans le champ de cette question et d'essayer de l'y situer.

36 La quotidienneté, dans notre emploi ici et, en général, dans le cadre d'une analytique de l'existence, ne dénote pas uniquement la simple répétitivité de l'habituel quotidien. Elle englobe tout le nouveau et tout ce qui sort, avec excitation et élan parfois, des voies plus que familières des occupations de tous les jours. Le quotidien ne vise pas ici que les accomplissements en grisaille, pour ainsi dire, d'un exister sans surprise et sans tranchant. Il désigne un mode ou un régime de l'exister qui a la robustesse d'un sol où celui-ci s'accomplit sans ambages, plus exactement sans être heurté par ce qui lui fait perdre son évidence et y fait percer les pointes de l'étrangeté et de l'angoisse.

37 À situer phénoménologiquement sous le diaphragme ou symboliquement dans les frémissements hépatiques qui font circuler sur le noir brillant de l'organe toute sorte de jeux d'ombres et de lumières. Sur la théorie des fonds thymiques et leur site subdiaphragmatique, voir *Sciences du sens* p. 205ss. Quant à la situation des humeurs, essentiellement mélancoliques, dans le foie, elle est croyance antique et tradition médicale des plus larges. Il n'y a qu'à renvoyer, pour un tour d'horizon assez complet de cette représentation, à Klíbanksky, R., Panofsky, E., Saxl, F., *Saturn und Melancholie*, Frankfurt Suhrkamp 1990.

38 En particulier dans *Aperceptions du présent* et *Orexis*.

Figures opposées de la contenance : extension-intégration dans la quête du savoir, ouverture-irruption dans l'oraison

Notre thèse ici est double : il s'agit d'abord de montrer, dans la continuité de ce que nous décrivions un peu plus haut de la spécificité de la « méthode » *mystique*, que celle-ci offre une entrée incomparable à cette question, du fait que l'ensemble de son *effort ascétique*, en toutes ses composantes, est dirigé à *réaliser des désintégrations de discontinuités isolantes et individuanes* qui délimitent l'ipsité d'une autoréférence basale³⁹, ce qu'on pourrait appeler la concavité topologique de la structure de toute existence constitutive d'une subjectivité⁴⁰. Aucune autre discipline, pratique religieuse ou scientifique ne s'aventure aussi loin, surtout ne se dote des moyens, si radicaux, de le faire. Elle se construit comme une *dédicace de la vie entière à cette ascèse de l'exposition de soi et de la rupture des sécurités existentielles* qui font l'abri et la clôture de la quotidienneté sur elle-même. Les déroulements non questionnants de l'existence sont sans cesse attaqués, celle-ci arrachée à sa fausse quiétude, à la somnolence où, très naturellement, à bas bruit, elle s'engluie. L'existence est pressée dans un travail, qui devrait être de tous les moments, à l'éveil à soi lequel s'effectue comme une rupture de son enroulement sur elle-même et de son enveloppement dans son propre giron.

Comparée à la *philosophie* qui, elle aussi, est ouverture et travail de la question de l'existence, son effort n'est pas dirigé sur l'acquisition – certes toujours existentiellement et radicalement questionnante – du savoir. *L'énigme de l'existence* suscite ici, comme nous le disions plus haut, une demande de se donner raison de ce qui est, d'en connaître les causes, de savoir pourquoi les choses autour de nous, chacune en elle-même et toutes prises ensemble comme l'univers dans lequel le sujet est lui-même pris, sont comme elles sont et surtout, par un *tour réflexif spécifique à cette question*

39 Toute autoréférence constituée autour du processement d'une différence forme, dans le système luhmannien, l'opération constituante d'une entité systémique qui a la forme générale d'un soi. Son corrélat, son envers immédiat est ainsi une identité maintenue dans le temps par le maintien de sa différence par rapport à son environnement, ou encore la garde de ses frontières et de son intégrité à l'intérieur de celles-ci. C'est donc aussi une figure de concavité topologique, telle qu'elle est explicitée dans la note suivante.

40 Nous parlons de concavité topologique pour pointer cette structure qui fait qu'une telle ipsité, aussi loin qu'elle aille sur ses limites, ne peut jamais les transgresser. Elle ne peut jamais se retrouver « dehors », dans un autre, hors le champ de son autoréférence. Elle ne peut jamais trouver un degré d'ouverture qui la fasse sortir de cette direction générale, de la « dériver » de son trajet qui l'infléchit, la « courbe » à décrire toujours un retour tendentiel ou marginal, mais irrépressible et constant vers « soi ». Son trajet ne peut jamais se « renverser » et la placer sur la face ouverte, tendue vers le dehors, « convexe », qui ne se nombre plus par référence à un ou des points situés « sous » son parcours. Celui-ci est, dans la figure concave, asservi ou retenu par sa courbure marginale à se creuser toujours, ne serait-ce que minimalement, en « dedans », pour délinéer et constituer ce qui apparaît à l'œil comme un « intérieur » et à l'intuition intellectuelle comme une contrainte à se maintenir dans les limites d'une référence à un repère situé continument « sous » sa progression.

et à la manière qu'à la philosophie de la projeter, pourquoi elles interrogent « en général », « pour le moins du monde »⁴¹ – enfin pourquoi elles sont là, plutôt que pas du tout là. Le *monde*, dans la perspective de cette question, se donne comme la prise des multiplicités des « choses » – c'est-à-dire des entités éparses alentour – dans *un mouvement présentiel*, une manière d'être et de densification qui les maintiennent radicisées en *une origine* et un déploiement apparentiel, *une* « essen-ce » unique qui constitue l'expérience de l'existence comme unique, à racine unique, formée d'une présence et non de plusieurs, englobée en un monde et non plusieurs. C'est en cela que le monde est la prise du sujet en une existence et *une question de l'existence*, et non plusieurs⁴². De là l'insistance et l'ubiquité de cette question qui, sur son versant philosophique, devient désir de connaissance universelle et affaire d'un sujet inlassablement questionnant. Elle peut ainsi, en certaines de ses figures – qui se succèdent époqualement dans l'histoire philosophique de l'esprit –, tendre à renforcer l'*autocentrisme* (faustien) *d'une science et d'un savant* dont la préoccupation est celle de « contenir » les plus grandes masses de savoir possible. Corrélativement, celles-ci tendent alors à s'organiser d'une manière systématique pour rentrer dans la « *contenance* » *d'un intellect*, lequel se tend pour les rassembler et les maintenir actives en lui⁴³.

À l'opposé de ce type d'effort philosophique, l'entreprise *mystique* tend de toutes ses forces à produire l'avènement de *contenances non pas intégratives, mais irrup-tives*. Il ne s'agit pas d'embrasser en soi des contenus – même maintenus « inquiets » de toute la « questionnance » qu'ils alimentent et qu'ils relancent –, mais d'*exposer soi à la disruption* de cette structure même *de l'enveloppement ispiéique*. Le troisième chapitre de ce travail donnera des descriptions parlantes de ces pratiques de l'exposition et de la dé-limitation de soi.

Mystiques vacuatives et mystiques orantes

La *deuxième* partie de la *thèse* se rapporte à la particularité de la mystique de poser immédiatement et directement la question de l'existence comme étant la question même de l'animation de l'existant et de tenter d'y répondre, comme nous l'énonçons tout au long, dans ce même plan du souffle, comme de ce en quoi la présence de l'existant au monde s'accomplit. Elle veut aller plus loin que cette proposition générale et préciser comment un genre de la pratique mystique oratorienne s'y prend. Elle veut montrer comment l'*oraison* lie l'expérience mystique à une *économie bien plus complexe du souffle que celle des mystiques purement méditatives et vacuatives*.

41 L'allemand dit « überhaupt » – dans la formulation heideggerienne de la question – et se laisse très mal traduire en français (qui use souvent pour cela de l'adverbe « en général »). L'expression « pour le moins du monde » est, de notre part, la tentative hasardée d'un rendu.

42 Cette unicité n'est pas univocité. Il ne faut donc pas confondre l'unicité, tout à fait originaire et insubstituable, du monde, avec ce que nous appelons son univocité qui, elle, est advenue et nécessite, pour advenir, la maturation d'un corps premier et la stabilisation de son animation.

43 Sur les tensions de contenance d'un intellect, voir *Genèses du corps*, p. 15ss.

Il nous faut donc *contraster* les *pratiques oratoriennes* de recueillement et d'élévation de l'âme avec cet autre type de centrément psychique et spirituel intérieur qui s'accomplit, sans recours à aucune idéation ou représentation, dans des conductions excessivement lentes et amortissantes du souffle. L'accent est mis ici sur l'exclusion très précise et l'*inhibition systématique*, usant de techniques psychocorporelles spéciales, *de la moindre activité mentale objectivante*, même celle qui mettrait en présence d'entités spirituelles supérieures – anges médiateurs, états de la divinité ou la Divinité elle-même. Or, l'élévation oratorienne ne peut se passer de cette mise en présence et de cette conjonction « d'esprit à esprit »⁴⁴ avec un Être, même s'il s'y agit d'un effacement complet de soi à son profit, dans une mise en état d'occupation de soi par lui. Le quétisme radical lui-même ne peut abolir dans ses dévotions les plus dépouillées et ses passivisations les hardies de l'oraison cette référence à l'autre présence ainsi qu'au cheminement typiquement oratorien qui y mène. Le contraste est dès lors très instructif qui nous fait saisir du côté de l'autre type mystique une quête pour ainsi dire simplifiée, en un sens plus radicale, rejetant en bloc l'ensemble des drames sotériologiques dont beaucoup de religions restent structurellement indissociables. Il nous faut donc nous garder d'une tendance à voir dans tout ce qui se dit ou se laisse décrire comme mystique un phénomène unitaire, ayant partout les mêmes ressorts et s'interprétant avec les mêmes clés.

Les pratiques et les techniques du contrôle de la respiration telles qu'elles se sont développées dans les *religions* et les *cultures asiatiques* sont liées à des entreprises « *mystiques* » très spécifiques qui ne se rencontrent que dans le champ de ces religions et de ces cultures. Ces entreprises se laissent qualifier de mystiques dans un sens assez large : en *réduisant la présence* (à soi et au monde) du méditant au *détroit* présentiel et actual *exclusif du souffle*, anéantissant toute autre activité, mouvement, impulsion corporels ou psychiques, elles induisent un *processus désindividuant* qui, allant à son achèvement dans des états d'effacement complet de tout centrément propre, est *unitif* avec le Tout. Une telle démarche, pour aller à ce terme, exige de longues préparations ascétiques. Elles vont toutes dans le sens d'une excercitation à la *kénose anoétique* (sans pensée, c'est-à-dire sans activité mentale objectivante), atteignant dans le bouddhisme un extrême de négation anontologique, athéologique et asotériologique.

⁴⁴ L'oraison est « a direct and mutual communion of spirit with spirit between ourselves and God ». La citation est prise dans les *Hours of thought on sacred things* de Martineau et nous la transcrivons telle qu'elle est donnée par Henri Bremond au début du 7^e vol. de son *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, 12 vol., Paris Bloud et Gay 1921-1936. Nous renvoyons à l'ensemble de ce volume pour une théorie et une métaphysique de l'oraison telle qu'elles ont été développées dans les mouvements de piété au 16^e et 17^e s., essentiellement en France et au sein de ce que Bremond appelle « l'École française » – laquelle exclut pour lui en un sens Port-Royal et se concentre à ses origines dans la prédication spiritualiste de Bérulle et Condren à l'Oratoire.

En ce sens, la thèse qui pose les mystiques en général, d'une part, comme des « méthodes » de déploiement de la question de l'existence pour un existant animé ; et qui voit, d'autre part, dans ces « méthodes » des manières de la conduction du souffle animant à travers le psychosome pour produire des états de réceptivité maximale à cette question et à l'affection spéciale de l'âme par elle ; cette thèse acquiert un tranchant particulier dès le moment où elle introduit une *distinction* expresse *entre différents types de mystiques* et refuse ainsi d'assimiler les mystiques oratoriennes aux pratiques asiatiques de la kénose méditative. En tenant compte de l'ancrage des premières, comme nous l'expliciterons de suite, dans une *sotériologie étroite* et en faisant apparaître celle-ci comme un constituant de leur « *plénitude* » *matérielle-symbolique* structurelle, nous soulignons le fait que ces mystiques ne sont pas libres de dérouler leurs questions à travers les anéantisements des formes et des êtres, pratiqués dans le bouddhisme par exemple. Leur affaire n'est pas d'accomplir un recueillement et un centrement de la présence au monde dans le creux aphanisant, complètement évidé et évidant, d'un souffle qui perd, à force de s'amortir, sa pulsation vitale élémentaire. La prégnance à la fois sotériologique et légale des religions dont elles articulent les recherches existentielles les plus poussées, les *prive de la possibilité* de cultiver *des pratiques méditatives « fantomalisantes »* du réel du monde et de la consistance des poursuites humaines en lui. Elles ne peuvent réduire toutes les figurations de l'être dont le sujet est entouré à de pures illusions, manquant de tout support, de toute fondation dans le réel.

Par contre, dans les *mystiques kénotiques*, le réel du monde doit poursuivre sa propre aphanisis dans un mouvement de détachement de l'attirance de ses formes. L'illusion du *réel* n'est pas une simple méprise, mais est ici, au sens fort, un *leurre*, dans la mesure où le monde n'a de réalité qu'autant que le désir, c'est-à-dire la force d'attachement à des objets, lui en donne. La *fabrique de l'être est le désir* et le primat de l'être sur le néant se fonde sur cet attachement du désir à ses objets. C'est le désir qui « fait figurer » l'être, qui lui donne figure concrète, le fait consister en des étants particuliers : sans le désir tous les objets du monde commenceraient à flotter pour s'anéantir et laisser place à rien, un au-delà du monde où tout attachement à quelque objet que ce soit cesse et, avec lui, toute la souffrance qui naît des tensions désirantes. Le *désir projette le vivant respirant vers des objets qui se dissolvent* pour ainsi dire complètement *dès que ce désir cesse de pulser* à sa racine même un *intendere* quelconque de ces objets. Cependant, cela ne veut pas dire qu'ils se dissolvent dès que le désir les quitte, comme un regard qui délaisse un objet pour un autre, portant son champ de vision du périmètre de cet objet vers celui d'un autre. La *défection du désir à sa racine*, c'est l'extinction de ses ressorts mêmes, laquelle ne se confond pas avec le simple changement des objets du désir, lequel est substitution de certains objets par d'autres, le désir ne cessant pas d'être actuel et vivace dans ses nouveaux investissements. L'être réel des objets, la réalité du monde demeure comme indépendante et préexistante au désir tant que celui-ci n'a pas été complètement mis en suspens et perdu toute emprise sur le sujet. L'« *illusion* » du monde n'est *nullement cognitive*,

telle une inadéquation des suppositions faites (à partir de ce que nos sens nous enseignent) sur la réalité du monde par rapport à ce que les apparences du monde permettent véritablement, dans leur fugitivité et leur consistance, d'en fonder. Cette « illusion » est purement *désidériologique ou attachementale*. C'est une mauvaise illusion, cause de la souffrance dans le monde et de sa perpétuation dans les cycles des naissances et des réincarnations. Il faut s'en extraire pour atteindre à un état de sérénité félicitaire (nirvana) qui se situe au-delà de l'être ou encore qui consiste précisément en cette libération de l'emprise de l'être ou de cette emprise qu'est l'être. L'être n'étant en quelque sorte que (le produit consistant de) l'*ascendant du désir sur le sujet*, se soustraire à cet ascendant, c'est empêcher le réel de consister et le monde de se nouer en ses drames.

Les mystiques d'oraison et les « médiations » diffuses à travers le religieux du monothéisme sotériologique

Les mystiques développées sur le sol des *religions abrahamiques* sont solidaires de la figure spécifique de ces religions, lesquelles se constituent autour d'un corps d'Écritures révélées, impliquant un *drame révélateur* où un Dieu supra-mondain, créateur de tout ce qui est et séparé de sa création par une césure ontologique qui fait sa transcendance, élit parmi son peuple les porteurs de ses communications et manifeste à travers eux sa vérité et sa volonté. Ces figures prophétiques ou messianiques opèrent comme les médiateurs indispensables du message divin, en même temps qu'ils scandent les moments constitutifs de l'histoire du salut⁴⁵. La révélation est, dans ces religions, coextensive d'un *plan divin* de dispensation de ce que les hommes doivent connaître et faire pour atteindre la félicité que Dieu veut bien leur promettre et leur donner. La *matière de la révélation* se présente de ce fait sous une multiplicité de formes. Il y a d'abord un corps de *savoirs du fait* (de ce qui est) qui englobe, d'un côté, les *narrations de l'origine* qui disent pourquoi le monde est tel qu'il est, ce qui fut au fondement de toutes ses causes et ce qui incessamment opère sa perdurance ; et englobe, de l'autre, celles qui racontent le drame de l'alliance entre le créateur et sa créature et les différents retournements qui font sa marche heurtée et ses péripéties à travers l'histoire. Il y a, ensuite, un corps de *savoirs de la norme* (du *deon*, de ce qui doit être) qui constituent la Loi divine, savoirs indispensables pour l'orientation de l'homme dans le monde et la rectification de son action en lui⁴⁶. Le

45 Les exposés et les interprétations les plus clairs de cette scansion cyclique de l'histoire du salut se trouvent chez Henri Corbin – renvoyons ici entre autres à *Face de Dieu, face de l'homme. Herméneutique et soufisme*, Paris Flammarion 1983.

46 La loi religieuse peut atteindre une extrême acribie prescriptive, comme dans le judaïsme, où elle tend à réglementer quasi toutes les actions et tous les faits de l'homme, des plus banals aux plus lourds de sens et de suites. L'islam rejette expressément cette tendance à rendre difficile l'ordonnance religieuse de la vie et cherche clairement à la simplifier et l'alléger (*yassara*).

créateur fait connaître à l'homme ses commandements, car, privé de cette révélation, l'homme demeurerait sans guidance aucune dans le monde, ignorant sa propre fin et les moyens d'y atteindre⁴⁷.

Or, cette connaissance impartie, la versatilité du cœur humain et son accessibilité aux inspirations du Mal – sous la figure du Tentateur ou du Méchant – font qu'elle ne suffit pas et que le Loi doit être inculquée, toujours à nouveau, par la réprobation et le châtement divins. Il y a donc ici, dans une telle structure de la religiosité, *toujours histoire et drame*, une histoire du temps humain comme déroulement d'un plan divin avec ses vicissitudes : aberrance de l'homme loin de son créateur et de ses commandements, retour de celui-ci vers l'homme par l'effet de sa grâce et de ses mansuétudes. Aux articulations majeures de cette histoire se retrouvent les *figures prophétiques et messianiques* qui assumeront, au-delà du judaïsme, dans le christianisme et l'islam, les rôles d'instances *médiatrices* non seulement de la révélation descendante du créateur à sa créature, mais de la demande ascendante de grâce de celle-ci à celui-là. La religion s'étoffe ainsi d'un *appareil* fort complexe de *médiations spirituelles* sans lesquelles elle ne peut opérer ni être opérée. Ces médiations forment le point de départ d'une multiplicité de *fabriques narratives, dévotionnelles, dogmatiques, sacramentelles* qui donnent leur aspect actuel à ces religions, lesquelles ne se seraient jamais développées aussi richement dans ces différentes directions si ces médiations ne leur étaient pas essentielles et ne portaient pas les germes de tant de déroulements de leurs motifs. Elles *prolifèrent partout* où se rencontre un item qui leur donne un départ : il peut être scripturaire, rituel, coutumier, dogmatique, spéculatif, ou peut même avoir la concrétude extrême d'une chose inerte à laquelle s'est attaché un souvenir ou une grâce. Elles finissent par recouvrir toute la religion de leurs embranchements et de leurs rinceaux : floraison incessante de *croyances populaires*; *créativité dogmatique* quasi ininterrompue depuis la première prédication de la révélation – dans la prophétie ou l'avènement messianique – jusqu'au présent historique de sa tradition; élaboration de tout un *fond de pratiques spirituelles* qui nourrira d'une même sève la piété la plus courante et les recherches poussées des virtuoses du dévouement religieux; organisation de toute la *société, en sa facture symbolique et politique*, autour de cette substance religieuse, lui donnant son enveloppement protecteur ainsi qu'un fond de résonance où le religieux ira rayonner ses visions de la Cité de Dieu, préparée ou anticipée ici-bas, donnant à l'ici-bas une

47 L'homme ne peut trouver en soi, par introspection ou réflexion ou quelque autre moyen de reconnaître ce qui est sa fin propre, pour la simple raison que celle-ci ne lui est nullement intrinsèque. Sa fin est « excentrique », elle se trouve en l'autre et unique centre de ce qui est, à savoir Dieu : l'existence humaine n'a d'autre but et d'autre sens que l'adoration de Dieu, elle est, en son intention et son acte, théocentrique – quelque aberrante qu'elle puisse se donner de fait, en un grand nombre d'hommes, par rapport à ce centrement. Satisfaire ce devoir essentiel de l'adoration, c'est plaire à son créateur et se concilier sa grâce. Ce plaire donne sa matière et sa ferveur à l'oraison.

relevance qu'il n'était en rien prédestiné d'avoir, tant selon la lettre, que selon l'esprit surtout, de la révélation⁴⁸.

Enfin, ces médiations ont un rapport particulier à l'exercice religieux le plus intériorisant et le plus intimement adhérent au souffle en les affections les plus sensibles de l'animation. En effet, elles transforment les items dont nous parlons en instances dialogiques qui *donnent ses matières* et ses supports à *l'oraison*, relançant indéfiniment ses séquences. L'oraison chemine de l'un à l'autre et s'en sert comme des appuis et des degrés de son élévation. Rien dans la religiosité qui en est la matrice ne l'inhibe à le faire, rien ne l'encourage à trouver d'autres voies, vides de toutes entités intermédiaires, qui déclassent ces médiations ou les rendent superflues. Tout la ramène à elles comme à ces points de rayonnement du religieux sans lesquels le ciel serait creux, une voûte aveugle où ne court, d'un astre à l'autre, aucune ligne distinctive. C'est *en ces points que l'âme orante est fécondée* : elle y admet en son sein les semences qui la feront grossir et s'étoffer de leurs matières. Ces *médiations* ont, dès l'abord et de simple fait, *tendance à germiner indéfiniment* et le plus vigoureusement *dans l'oraison*. Elles le font sans que les mystiques oratoriennes qui y sont impliquées ressentent le besoin d'en questionner réflexivement les raisons. Peu de doctrines, de théologies ou de métaphysiques de la prière explicitent la génération de l'oraison, son épanchement, sa prolifération, son exubérance, à partir de ce devenir fécondant d'items médiatifs semés à travers toute la fabrique du religieux monothéiste révélateur. Par contre, aucune ne tente d'imaginer une manière d'oraison qui s'en passerait et se ferait méditation anoétique, sans matière.

Constatons donc que les exercices de l'intériorité sont ancrés, en ce champ du religieux, dans des dogmatiques incontournables et indéfectibles de la « médiation ». Celle-ci est tout simplement virulente : elle est *en excroissance perpétuelle à toutes les jointures* tant de la pensée que de la pratique religieuses. Le *schème médiationnel* sollicite tout ce qui se rencontre et s'invente dans ces religions de la foi et du salut : il

48 Nous entrons dans ce détail d'une caractérisation du profil commun de ces religions pour une raison unique : qui est de montrer que leurs mystiques ne peuvent, structurellement, qu'être orantes, c'est-à-dire se cristalliser comme démarches spirituelles autour de ce que nous appelons des médiations, intrinsèques, de leur côté, à la structure de ces religions. Le propos est, en soi, on ne peut plus ardu : donner une telle caractérisation qui soit à la fois suffisamment générale pour couvrir le type commun de ces religions, en même temps qu'elle spécifie et fasse ressortir les traits distinctifs qui font leur originalité par rapport aux religions que nous leur opposons ici quant à leur capacité de produire des mystiques purement kénétiques. Il n'y a pas d'autre moyen : le lecteur doit ici, très gracieusement, fournir la sympathie nécessaire à l'accompagnement du mouvement de pensée en jeu. Il lui faut éviter de s'enfermer dans des doutes et des résistances devant telle ou telle formulation – alors même que nous nous sommes donné la plus grande peine pour produire les formulations les plus rigoureuses –, devant telle ou telle sélection de tel ou tel trait distinctif ; ce dont il s'agit ici est bien plus simple et vise à expliciter ce qu'est l'oraison comme médium dans lequel s'accomplit l'entreprise mystique dans ces religions – ou encore hors duquel elle ne peut se concevoir ni s'effectuer. C'est uniquement à cette thèse qu'il lui faut donner son attention – pour la soumettre, s'il lui plaît, à l'examen le plus serré.

colle assurément à l'articulation prophéto-messianique de la révélation, mais n'arrête pas de foisonner et de proliférer à travers toutes les articulations subordonnées de la transmission, tous les items, les relais de l'incroyable appareil des pensées et des actes dévotionnels. Il est à l'œuvre à tous les croisements de l'immense réseau par lequel ces pensées et ces actes se diffusent jusque dans les moindres interstices de la vie quotidienne et extra-quotidienne des hommes. C'est lui qui *empêche l'émergence d'une pratique* quasi généralisée de la « méditation » religieuse vacuative, en laquelle les « matières » scripturaires, rituelles, coutumières, sacramentelles, etc. de la religion sont placées très rigoureusement à l'arrière-plan, pour ne se centrer que sur un vide de pensée, de dire, de faire, uniquement réglé sur l'amortissement du souffle. À la différence des traditions religieuses de l'Asie, les *religions abrahamiques* sont restées des *entreprises sotériologiques très encombrées de leurs matières*. Elles ont été incapables de développer des champs de l'exercitation religieuse purement kénotique, et même là où, comme dans la mystique, la kénose est moyen et objet centraux de la pratique, elles ne se hissent pas jusqu'à la perspective d'un évidement de la divinité et de la transcendance elles-mêmes – dans une religiosité a-théiste. L'adoration, la prière et la contemplation religieuses, c'est-à-dire l'essentiel des exercices religieux virtuoses en elles, restent *saturées de figures matériellement denses* de la présence et du dire qui orientent ces pratiques vers des échanges scriptés avec le divin en face. Les mystiques écloses sur le terrain de ces traditions ne montrent pas d'aptitude à rompre avec ces ancrages et ces saturations.

Les riches textures des mouvementements du corps interne dans les mystiques de l'oraison

Nous nous arrêtons à cet endroit d'ajuster nos énoncés de manière à ce qu'ils aient bonne adéquation dans leur application aux trois religions abrahamiques, pour nous concentrer désormais sur le christianisme. Ce rétrécissement du référent est de pure commodité. Il n'a rien à voir avec la plus grande familiarité que nous pourrions avoir en Occident avec cette religion⁴⁹ ou un prétendu plus grand développement des pratiques oratoriennes en lui. De fait, dans le plan de la quête mystique et du développement de l'oraison qui y est associé, l'islam n'est nullement en défaut. En limitant notre base « documentaire » au christianisme, et là en particulier aux siècles de ce qui a été appelé l'humanisme dévot⁵⁰ et le quietisme mystique, nous nous déchargeons d'un souci qui aurait extrêmement alourdi notre tâche en nous imposant de nous

49 Supposition de moins en moins évidente aujourd'hui où l'évanescence du christianisme, la déperdition de sa substance tant religieuse que culturelle dans les sociétés qui en ont été les plus profondément imprégnées, se conjugue avec une obsédante actualité de l'islam, amenant nécessairement une certaine connaissance de celui-ci et parfois une accointance poussée avec ses pratiques et ses mœurs.

50 Par Henri Bremond dans son *Histoire littéraire du sentiment religieux* (cité plus haut), œuvre qui est quasi toute entière centrée autour de ce courant et de son époque.

assurer que chacun de nos énoncés conserve sa pertinence quand il est mis en rapport avec chacune des trois religions.

Une telle décharge n'est nullement induite : car *notre propos* n'a à aucun moment été d'élaborer une quelconque théorie de la mystique pour elle-même, mais de nous interroger sur le *sens que ferait l'idée de vérité comme un attribut de l'être* et non pas du dire ou du connaître. La *mystique* n'est donc intervenue dans ce propos qu'à la joncture où elle est apparue comme une *quête vérité*, une entreprise qui fait advenir la vérité ou plus exactement qui « véri-fie », comme nous le dirons régulièrement plus loin⁵¹, « fait vrai » un homme ou un être-homme et constitue, pour un homme, un être-la-vérité⁵². Et cela, elle l'accomplit en se faisant une « méthode » existentielle, c'est-à-dire des séquences construites d'opérations expérientielles, qui ne trouve pas d'analogue en aucune discipline humaine connue. Il a fallu, pour manifester l'originalité de la mystique sous ce rapport, la désenchevêtrer de ses apparentes interférences avec la philosophie, montrer en quel sens elle est une *pratique de la désunivocisation du monde*, de l'*exposition de soi*, de la déconstruction des protections qui font séparation et unité du sujet incorporé de l'animation. La vérité en elle bascule dans le « fait », sans nulle emphase, nulle métaphore. Nous avons vu comment le travail d'exposition de l'ipséité ne pouvait se faire qu'en épousant, en s'identifiant au *travail* extrêmement rigoureux d'une *conduction* très particulière *du souffle*, se situant dans le plan de l'affection spéciale par la question de l'existence et de son incidence sur l'animation. Nous avons vu que ce travail sur le souffle se retrouvait dans une variété de quêtes mystiques et que les plus intéressantes pour notre propos n'étaient pas nécessairement celles qui allaient le plus loin dans la maîtrise et l'amortissement du respir, mais celles qui s'accomplissaient dans le *médium de l'oraison*. Partant de la définition de celle-ci comme une méditation pieuse, priante, allant à l'élévation de l'âme vers les mystères de l'essence divine et de ses manifestations, nous avons pu comprendre en quel sens l'oraison trouvait ses *matières* dans les « *méditations* » spéciales d'une religiosité qui se place devant le mystère de la Divinité et se nourrit, soupirante, de ce qui flue, de ces médiations vers elle, d'inspirations et de consolations. Ces matières représentent des points qui s'allument au firmament de cette essence, faiblement puis intensément, selon les progrès qu'y fait l'âme orante. L'*oraison* est une *ferveur* contemplative *qui attise* doucement, comme d'un souffle long et patient, ces *points d'ignition et de consommation du mystère divin dans le cœur du méditant*⁵³. Image inversant celle du buisson sacré, retournant la clarté

51 Nous introduisons, dans le troisième chapitre de ce travail, l'idée d'une telle vérification en nous référant aux travaux de mystique comparée de Jad Hatem.

52 Transition et inversion délicate qui veut que quand l'être-homme est en même temps un être-vrai, l'attribut de la vérité se rapportant à l'être de l'homme, celui-ci tende à être (toute) la vérité comme telle et à lui seul.

53 Précisons que le terme méditation ici ne renvoie pas à la technique vacuative de la mystique non orante des hautes religions de l'Asie, mais qu'elle désigne ici une pratique spirituelle qui est à la fois adoration et prière, élévation, union et oraison.

insoutenable qui voile l'essence par la combustion jamais consommée du buisson, en la noirceur d'un bois qui fait voûte et voile le ciel, et dans lequel, comme des effets de grâce, seuls quelques points s'allument que seule une ferveur extrême peut, en les nourrissant soigneusement et amoureuxment de son souffle, maintenir brûlants et rayonnants. Nous avons pu établir, rapidement en un premier temps, que l'*économie du souffle* d'une telle mystique articulée autour de l'oraison était celle d'une «*soupirance*» particulière. Nous arrivons à présent au point où il nous faut approfondir cette thèse.

Nous ne pouvons pénétrer plus avant ici dans ces états de choses, sans nous donner raison de ce qui s'y effectue en termes d'actes intentionnels et de leurs agencements dans des constructs qui leur prêtent leur forme générale et leur direction. Pour cela, il nous faut tenter une description phénoménologique de ces synthèses, ce qui implique que nous nous placions à un point d'observation précis : celui du contemplateur et de l'orant lui-même et, là, aux articulations corporelles qui régulent cette économie soupirante du souffle en lui. Nous nous situons donc *dans le corps articulant de l'orant*, comme nous nous sommes placés, dans *Orexis* ou *Genèses du corps*, *aux sites d'articulation et de transience du mouvementement du corps interne* dans le corps du rêveur ou le corps hygiénique⁵⁴. C'est dire que nous nous référons à la phénoménologie que nous avons développée dans ces ouvrages, laquelle a la particularité de déborder la simple reconstitution de l'intentionnalité des actes de conscience constituant les objets du monde⁵⁵ et d'aller au corps du vivant animé où ces actes s'accomplissent dans des trains d'articulations traversant divers appareils, régions, orifices du corps. La thèse sur laquelle débouche une telle description phénoménologique se laisse anticiper ici. Nous l'annonçons pour projeter la perspective qui sera la nôtre et donner une plus grande clarté à l'exposé – à partir d'une connaissance de son point d'aboutissement et d'un aperçu des voies qui y mènent. La thèse est donc que les *mystiques orantes* – de quelque inspiration religieuse qu'elles soient (juive, chrétienne, islamique ou autre) – représentent un *labeur de l'âme* qui s'effectue, phénoménologiquement, dans des *processus psychosomatiques d'une extrême richesse* et d'un enseignement quasi inépuisable. Il suffit, pour le reconnaître, de donner attention à ce qui y est impliqué en termes de la qualité et de la particularité des *activations orectiques* ; de la variété, l'intensité, la véhémence, la complexité et la subtilité des *mouvementements du corps interne* ; de réminiscence et de *remises en acte de figures kinétiques archaïques*, corporantes du corps premier ; de pression constante d'une *tension de seuil* qui s'exerce sur le psychosome et lui fait sentir l'imminence d'un basculement toujours possible de l'infra-motilité des

54 Le corps du rêveur a été décrit dans le chap. du même titre d'*Orexis*, le corps hygiénique l'a été dans le chap. « La condition hygiénique » de *Genèses du corps*.

55 Il faut ajouter ici, pour ne pas manquer de précision phénoménologique : dans des noèses qui se laissent (phénoménologiquement) idéer et saisir dans des intuitions pures dans les essences d'actes d'une subjectivité transcendente.

mouvementements internes vers la motilité du macro-mouvement corporel externe dans des abréactions somatiques.

Le psychosome du mystique orant représente ainsi une sorte d'*enveloppe ventée*, le contenant d'un réseau de voies articulatoires traversé des courants excitationnels les plus variés. À l'intérieur, l'orant est le lieu, la « chair » d'un mouvementement qui donne à celle-ci le sens de ses poussées⁵⁶. L'orant est le sujet, la « chair »-sujet, *assujetti aux mouvements de l'esprit* en son oraison, lesquels ne peuvent s'entamer et s'accomplir que comme activations orectiques du corps interne. C'est ce corps interne du mystique qui est au centre du regard et de l'expérience phénoménologique que nous devons mettre en œuvre, ne serait-ce que sommairement ici, pour entrevoir le sens d'une « véri-fication », d'un devenir vrai ou vérité de l'être-homme. Or, nous savons du long exercice que nous avons d'une telle *phénoménologie*, que cette expérience n'accède à son objet, i.e. aux vécus intentionnels en question, que dans des *réaccomplissements* (*Nachvollzüge*) des différentes impulsions, activations, inchoations et déploiements infra-motiles des trains d'articulation qui traversent ce corps interne et en font le mouvementement. C'est donc à cela qu'il faut s'appliquer ici.

L'engoncement dans une corporéité ipséique et la reviviscence du sens originaire de son animation

Une telle phénoménologie est naturellement aversive aux « formules », à ces trauvaillies du dire, ces gratifications de l'esprit auxquelles manquent le plus souvent la substantiation par les choses, c'est-à-dire la puissance descriptive et élucidatrice de la saisie des phénomènes. Les « formules » ont tendance, de plus, à mobiliser une mesure d'emphase brouillonne qui supplémente le « creux » de l'énoncé d'un écran d'émotions qui interdisent de déployer l'effort sobre et tenace d'une analyse allant jusqu'au bout de sa tâche. C'est dire qu'il nous faut revenir sur un énoncé à l'allure « formulaique » du paragraphe précédent qui, dans ce sens, demande explicitation. Il y est question de « véri-fier » l'être-homme, d'en accomplir la transformation « véritative » (qui actue le vrai – être-homme). L'énoncé est, comme tel, prématuré et renvoie au troisième chapitre de ce travail dont il annonce les thèses : véri-fier l'homme, c'est mettre en œuvre sa *sortie de la gangue d'être ipséique, autoréférentielle et autopréférentielle*⁵⁷ qui se forme autour de lui *au bout de la maturation* de ses corps premiers. L'expérience phénoménologique que nous avons en vue doit donc faire fonds de ce que la généalogie des « genèses du corps » nous apprend, à savoir que l'*« engoncement » de l'homme dans une corporéité ipséique* est le *résultat tardif* d'une traversée de

56 Les poussées canoniques étant celles qui vont vers le haut du membrement des membres et vers le bas de l'enviandement des viscères – selon la phénoménologie psychosomatique de *Genèses du corps*.

57 Sur l'autopréférence, voir le troisième chap. de ce travail ainsi que les références qui y sont faites à nos travaux – où le concept a été développé.

différents corps qu'il « revêt » dans le cours de sa « corporation » – encore une fois, dans le sens que donne à ce mot la conceptualité d'Orexis et de *Genèses*. Au terme de cette « corporation », le sujet « engante » le *corps mûré et univocisé* d'adulte qui sera le sien et s'installe avec lui sur un *plateau de stabilité* qui donne l'illusion que « le » (i.e. ce) corps est un donné premier et que sa « corporation » est un procès qui, à son achèvement, tombe de lui comme un échafaudage s'enlève d'une bâtisse et la laisse être ce qu'elle est et a toujours été.

Cela va à l'encontre de l'imagination et de l'intuition phénoménologiques primaires des phénomènes de « corporation », en même temps qu'une telle manière de penser « aveugle » les *intuitions religieuses*, en particulier mystiques et gnostiques, d'une « vêtue » du corps : dans le sens où le *corps* est ici lui-même revêtue, « *camisole* »⁵⁸ *du destin psychosomique d'une animation*. Le corps est imaginé ainsi comme collant à ce destin et cette animation : c'est la figure apparente, concrète, charnelle que celle-ci prend dans la sphère idéale de l'*ensomatose* d'une psychè, sphère commune à un très grand nombre de religions et hébergeant des représentations facilement diffusives ou encore quasi spontanées qu'on retrouve à travers les cultures. Dans cette sphère, on se représente le *principe animant* – douant le corps d'un souffle, que sont la *psuchè*, le *nefes*, le *ruah* – *vagant*, mobile, d'abord libre de tout ancrage matériel, venir insuffler, animer un corps, lui donner vie et mouvement. Cela a pour pendant la représentation que ce principe animant est, à un moment – de corruption (*phthora*) avancée du corps –, tout aussi libre de quitter le corps en lequel il a séjourné et de repartir vers ses régions cosmiques propres que de rechercher une nouvelle ensomatose. Le tout s'emmêle quand ce processus d'animation et de désanimation exogènes du corps est appelé « *métempsychose* » et qu'on l'imagine s'étendant sur des cycles et des éons, comme si *vêtue et dévêtue corporelles de l'âme* étaient chose simple et s'effectuaient comme un *processus en troisième personne*.

À l'encontre de cette tendance de banalisation de l'ensomatose qui va jusqu'à obscurcir ce que ses représentations religieuses renaient d'un sens de la « *corporation* », il faut insister sur le fait que celle-ci ne doit *pas* être *lue à partir de son état*

58 Nous disons « camisole » par une association à la notion de « qamis » utilisée dans les sectes gnostiques islamiques, comme le druzisme, pour désigner la vêtue, la « chemise » que l'âme réincarnée revêt dans le processus de son « taqammus » (la prise de vêtues successives tout au long de son « *ma'âd* » (ses réincarnations)). Seul Diez, cité par Littré à l'entrée 'chemise' de son *Dictionnaire*, fait le rapprochement entre les formes latines et romanes formées à partir du radical *cam (bourg. cheminze, chaiminge ; picard, kemise ; provenç. et espagn. camisa ; portug. camiza ; ital. camicia, camiscia ; lat. camisia) et l'arabe – on ne peut plus authentique (de l'ancienne poésie et des *hadith*) – qamis, à cause de la difficulté d'identifier un quelconque radical *cam en indo-européen. Constatons cependant aussi que l'arabe non plus n'offre de racine (arabe) évidente pour qamis. Notons par ailleurs que Devic n'a pas d'entrée 'chemise' dans son *Dictionnaire de tous les mots d'origine orientale* qui fait suite au *Supplément du Dictionnaire de la langue française* (Paris Hachette 1882) de Littré. C'est dire que le rapprochement fait par Diez et mentionné par Littré n'a pas convaincu Devic.

quasi final et le plus stable, à savoir celui qui émerge sur le plateau de son long apaisement dans les années du climactère le plus étendu de la vie d'homme. Il faut voir, au contraire, dans cet état une forme d'« engoncement », comme nous disions, de l'animation dans la corporéité, manière de voir qui redonne à la « revêtue » corporelle de l'animation son *sens originaire de poussée inanimante*⁵⁹ du psychisme dans le corps : l'« engoncement » adulte de l'animation dans le corps, c'est la perte de ce sens précisément, la perte de tension et de vigueur de l'« engoncement » de ce corps ou encore de son « engantement », comme nous l'écrivions un peu plus haut. L'espace de signification décrit par ces trois termes : *engoncement, engancement, engantement*, peut, en effet, nous aider à introduire les nuances de sens nécessaires pour faire saisir notre idée. Cernons donc cet espace et tentons d'en construire la différenciation selon les axes de ces trois termes.

Le tour de prise de l'âme dans le corps : la « corporation » comme « engantement » d'une forme vive

Inspirateur de ces variations sémantiques est un commentaire étymologique de Littré, qui se dit tenté, sous l'entrée du mot 'enganter' dans le *Supplément* à son *Dictionnaire*, de dériver le mot non pas, comme il semble évident, en tant que verbe dénomiatif, du substantif 'gant', mais, par un recours à l'ancien provençal *aganda*, qui veut dire : *prise, saisie*, et au languedocien *agantá*, qui veut dire : *atteindre en poursuivant*, de dériver le mot, disions-nous, de 'aganter' « dont la forme et même le sens », dit Littré, « sont bien tentants » pour rendre plausible une telle mise en rapport étymologisante. Par ailleurs, Littré indique, dans le même commentaire, un possible lien d'« enganter » avec le normand 'engancer' : mettre, revêtir, et cite : « Mon habit est si étroit, que je ne puis l'engancer »⁶⁰. Or si, partant de là, nous tentions, dans le sens

59 Ces poussées ont été décrites et théorisées dans *Genèses du corps*. Inanimation ne veut pas dire ici rendre inanimé un corps, mais au contraire faire entrer, faire pénétrer l'âme en lui (l'« enanimer » donc) jusqu'à l'occuper en entier, l'animer parfaitement ou le peranimer. Nous avons vu dans *Genèses* qu'une telle peranimation n'est jamais atteinte, que les poussées membrantes et enviantantes laissent subsister des taches d'animation relativement gourdies, muettes, des blancs que les trains articulatoires de l'animation exprime ne traversent pas ou qu'elles ne traversent que rarement ou dans des intensités très faibles. Au-delà de l'animation basale du sujet en corporation ou corporé, il y a des possibilités d'étendre et d'intensifier les poussées inanimantes par une attention spéciale à elles et des pratiques spécifiques – du « mouvement pur », de la maîtrise du souffle, de l'entrée par concentration dans les recès où la « corporation » s'inertialise par une sorte de paresse interne et se stabilise dans des périodes de redondance marquée qui amortissent sa pulsation et rendent ses profils amorphes.

60 La citation est empruntée par Littré à : Delboulle, *Gloss.[aire] de la vallée d'Yères*, p. 137. Notons que 'engoncer' n'a aucun rapport étymologique avec 'engancer' : il dérive de 'gond' par comparaison avec « l'état d'une porte mise en ses gonds », comme l'explique Littré. L'étymologie est confirmée par des dictionnaires plus récents, tels le TLF – qui corrige souvent les hypothèses de Littré, lequel a trop souvent tendance à en référer à Diez.

de la théorie déverbative du langage développée par Jakob Grimm⁶¹ et de la doctrine étymologique qui lui est associée, de renverser la considération et de voir dans ‘gant’ – que Littré dérive très sagement et correctement de ses origines germaniques (*wante*), sans référence aucune à la spéculation qui le séduit dans le *Supplément* étymologique qu’il livre à « enganter »⁶² – cette chose qui « gante » ou « agante », nous gagnerions un biais précieux pour figurer ces procès de la *prise de corps et de forme*. Nous pourrions nous rendre compte que ces procès sont imaginarisés de manière un peu fruste, sans que leurs implications ou de possibles alternatives à leurs imaginisations courantes ne soient questionnées. En effet, si nous pensons ‘gant’ à partir de l’accomplissement opérant, moteur, « tournant » qu’est son acte – en négligeant l’objet, parfait et « refroidi », qui s’en constitue – ; si nous pensons ‘gant’ à partir d’un « accomplissement pur » (d’un *Nur-Vollzug*⁶³) qui *donne tour vivant à une forme* (gant) qui demeure « sans cesse » (*unausgesetzt*) vibrante, actuelle en ce tour – de ce que ce tour reste vibrant et sans cesse actuel en elle –, alors il s’impose à notre pensée comme la « prise » serrée, le prendre au plus proche d’une chose par une autre qui, comme un vêtement collant, se coule avec tension sur elle, y adhère et lui impose ses étroitesse, ses lignes de torsion, les *dérives de son tissage*. Ces dérives collent sur les formes de la chose (a)gantée, mais les serrent, les envaginent, non pas approximativement ou mollement, mais strictement. Cette adhésion stricte a sa « stringence », son serrage, d’une « dérive » propre au ‘gant’ comme cette chose qui activement, vivement, « forcément » gante : le ‘gant’ est, en son tour et sa constitution vive, une force qui force des résistances, des inerties du sujet dont il s’agit pour elle d’être la « camisole » gantante. C’est la *vis* (force), l’*ischus* (force), mais aussi en un sens la *bia* (violence), la *tension de contention* qui contraint dans les limites d’une forme et fait tourner la forme pour ainsi dire debout sur sa base, comme une langue de feu toute mouve-

61 Grimm, Jacob, *Über den Ursprung der Sprache*, Aus den Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften vom Jahr 1851, Berlin Dümmler 1858. L’approche de Grimm est celle, en quelque sorte, d’une sémantique génétique qui voit dans les différentes configurations du sens dans les unités sémantémiques que sont les mots les inflexions et différenciations d’un sens verbal-actif fondamental. C’est, selon lui, vers ce *Ursinn* qu’il faut remonter pour comprendre comment les différentes significations qui en dérivent sont tissées à partir des modes, des aspects, des objets, des accidents, etc. de l’accomplissement de base qu’est l’action du verbe en question – qu’il faut comprendre comme « That », « Thathandlung ». La sémitistique s’est quasi spontanément vu converger, pour des raisons qui tiennent à la structure des langues sémitiques et à la génération de tous les mots de ces langues à partir de radicaux verbaux bi- ou tri-littéraux, vers les intuitions majeures de cette théorie. Un bon exemple est ici Dietrich, Franz Eduard Christoph, *Abhandlungen für semitische Wortforschung*, Leipzig Vogel 1844.

62 Il est intéressant de noter que ce supplément à l’entrée du *Dictionnaire* est exclusivement étymologique, ce qui fait penser que Littré tenait sa note pour valant la peine d’être communiquée comme la spéculation stimulante qu’elle est. Le fait que Littré n’ait pas eu la présence d’esprit de faire un lien en retour de cette étymologie à celle de ‘gant’ est également notable.

63 Sur la théorie d’un *Nur-Vollzug*, voir mon *Kontingenz, Paradox, Nur-Vollzug. Grundprobleme einer Theorie der Gesellschaft*, Konstanz UVK 2004.

mentée d'une tension originaire propre, sans cesse régénérée : le *feu* est une « *forme debout* » (en son tour) à cause précisément de cela, que son tour ne se « refroidit » jamais en une forme autre. C'est une sorte de forme *sans cesse en acte*, toujours « vivante » en son tour. Elle est en quelque sorte un *tour pur*, toujours agissant en lui-même et se donnant à voir dans une forme quasi sans matière⁶⁴.

Le 'gant' se comprend ainsi comme cette *forme-objet vivante* qui *se tisse elle-même de ses étoffes et en son tour*; et qui, à épouser les formes d'un ganté, le fait nécessairement, structurellement d'un excès de « stringence » – qui est, dans notre terminologie, la dérive même de son tissage. Un « gant », en ce sens verbal-actif purifié et potentialisé, c'est ce qui « prend » la main, l'« enfle » au plus près, la suit, la saisit, l'étreint et lui *impose son différentiel de dérive*, d'être toujours d'une petite mesure plus petit qu'elle et d'avoir une petite mesure de préfiguration de ce qu'elle serait ou devrait être⁶⁵. Un gant « prend » la main dans une manière à lui de figurer une main, de lui donner une allure et une forme, en l'enfilant et la serrant dans le tissage de ses dérives qui font une main en creux, plus petite, plus stricte, plus droite, plus vigoureuse ou plus élégante. On pourrait ainsi parler du « gant » *d'une main*, comme du *tour de sa prise* en une vêtue, en une « gance » *tissée-serrante*. Une main aurait ainsi un « gant » à elle, un tour propre de prise dans une robe des doigts, non pas ajustée à eux, mais les ajustant à elle, les enfilant comme, dans l'usage courant, inverse, du monde, un corps enfle ses fringues. Ainsi ressourcé à son *Ursinn* verbal, le mot « gant » est ici un gérondif (si l'on veut un : aganto, d'aganter) ou un supin, un *nom d'action* tel que l'allemand en forme par le moyen d'un appauvrissement morphologique du mot allant jusqu'à sa réduction au radical verbal nu (comme *Brauch*, *Streich*, *Sprung*,...) – et de donner à celui-ci, curieusement, croirait-on, un genre masculin, comme pour le rendre le plus sensible aux inflexions de son usage, le masculin étant morphologiquement le cas le plus chargé de prises en compte des manières de son choir (ses *casus*) dans le discours, celui qui traîne la plus riche traîne de désinences⁶⁶.

64 Sur les structures tourbillonnaires, voir *Sciences du sens*, p. 212 – où un exemple en est donné, emprunté à la linguistique.

65 Faut-il dire : d'une toute petite mesure ? Non, il ne s'agit pas d'un différentiel infinitésimal, mais bien fini et sensible, ayant des effets finis et produisant des tensions ressenties.

66 Il faut sans doute préciser : dans les langues indo-européennes. Il semble qu'on n'ait pas assez réfléchi, hors de la linguistique, à cette sensibilité morphologique si accusée du masculin grammatical. Par ailleurs, on peut faire remarquer que cette masculinité du nom de l'action ne se confond pas avec la masculinité du nom d'agent (du *fâ'il* ou *qâtil*, sémitique), celle-ci étant en somme assez restreinte, bien des langues, comme le latin ou le germanique, donnant préférentiellement le genre féminin à l'agent, surtout mobile, comme dans lat. *sûbula* (alène) – dont la féminité, cependant, peut être liée, selon la remarque d'Ernout / Meillet, au fait que l'outil « comporte essentiellement un trou à faire passer le fil » (cf. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris Klincksieck 1959, p. 667, entrée : *suô*). Les langues sémitiques semblent avec leur nom d'agence (comme *masdar*, c'est-à-dire point d'origine de toute dérivation) et sa masculinité, dénommer un agent non mobile, une agence pure, « debout », restreinte – en une sorte de supin potentialisé – à l'expression minimale, mais d'autant plus forte (de son geste).

Dès lors, disons que le *corps* « *vêt* » son *animation* – et non pas : l'âme revêt un corps⁶⁷ –, dans le sens où il se saisit d'elle, l'engante, la poursuit pour l'atteindre dans son effort de se membrer en ses membres et de s'enviander en ses viscères. Le *corps* serait ainsi le « *gant* » (l'aganto) *de l'âme, son tour de prise en lui*. Il l'enfilerait de ses poussées corporantes et y avancerait comme le progrès de son animation même. Dans *Genèses*, nous avons travaillé à expliciter les poussées corporantes à partir de l'image du gant⁶⁸. Cependant, il s'agissait là d'un autre rapport : non pas celui de la main au gant, mais de la main à la main comme son « gant » pour elle-même. Ici, c'est une autre perspective qui s'ouvre sur cet advenir et qui ne fait que renforcer l'intuition fondamentale qui oriente l'ensemble des descriptions de notre phénoménologie généalogique⁶⁹, à savoir que le *corps* est une *instance active opérant* une « corporation » qui est l'*animation elle-même*. Distinguer entre animation et « corporation », c'est se barrer la voie qui permet de reconnaître le caractère processuel de l'*univocisation du monde* et du « *refroidissement* » de l'*effervescence originaire* et quasi imbornée *du corps* sur des *plateaux d'ipséité* et de permanence advenus et, en un sens, *contingents*.

Les médiations de l'oraison par des noyaux de sens mystérial et les modes associés de mouvementement de l'âme

Ce rappel des problématiques de la corporation s'insère dans notre propos pour faire comprendre comment, au niveau d'une *certaine intensité de mouvementement du corps interne*, l'*animation-« corporation »* se trouve *réactivée* en certains de ses vecteurs marquants, comme si le « corps » quittait les redondances qui font l'épaisseur de l'évidence de son rapport à soi et au monde, se désengonçait de ses clôtures ipséiques et ré-adhérait au mouvementement tumultueux et incoercible des

67 Encore que prise dans un certain biais, l'expression puisse rejoindre le sens que nous essayons de construire ici. Il serait intéressant de reprendre à cet endroit, de manière systématique, les doctrines des philosophes médiévaux, tant arabes que latins, sur l'advenue de l'âme dans le corps, déployant ainsi l'éventail allant des « animations » traducianistes, matérielles ou spirituelles, aux « animations » ad hoc des corps, par efflux des principes supérieurs ou création immédiate, à la conception. Les controverses autour de ces « animations » qui se font dans la contingence du temps du monde, selon les variations des conceptions de corps humains et de leurs naissances, nécessitent des élucidations de l'idée d'animation (d'un corps matériel) qui croisent nos descriptions, en particulier celles de l'engantement. L'exemple d'une conception rigoureusement ad-hoc-iste et émanatiste de l'animation qui insiste sur une sorte de coaptation exacte du corps et de l'âme qui s'y incarne (ou, du coup, engante), est la théorie d'Avicenne de l'advenue dans le temps (le *hudûth*, c'est-à-dire la contingence, non-éternité) de l'âme. Cf. là-dessus : Ibn Sînâ, *Kitâb an-najât fil-bikmat al-mantiqiyah wat-tabî'iyah wal-ilâhiyyah*, ed. Mâjid Fakhrî, Beyrouth al-âfâq al-jadidah 1985, p. 222ss.

68 *Genèses*, p. 123-24.

69 Et non génétique, au sens par exemple d'Aguires (dans : Aguires, Antonio, *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls*, Den Haag Nijhoff 1970).

phases et des moments de grande fertilité corporante de ses genèses. Il *renoue* ainsi avec les «*poétiques*» de ses dimensions et de ses éléments : il est la figure vive du corps-monde⁷⁰ en tant qu'il s'affecte lui-même de ses propres mouvements d'ouverture membrante et articulante des excroissances du tronc ainsi que de ceux de son affaissement viscéral vers ses régions amorphes où le monde sonne sourdement dans la thymie, sans présence alacre au sens. Le *sujet orant rouvre* en son corps l'instabilité et la *fluidité de sa contenance de corps et de sa figure de chair* par un mouvement interne intense, alimenté par la méditation de motifs, d'images, qui constituent les noyaux médiationnels de la conversation religieuse, c'est-à-dire de la manière inhabituée, régulièrement exercée d'être en lien et en échange, ici intensément – plus exactement : suprêmement – intime, avec le religieux. L'oraison se place ainsi, dans le champ de cette mystique, devant ces motifs, les *laisse agir* sur elle comme des *contenus radiant* en elle un sens qui suscite des *déprises profondes* des tensions de délimitation, de garde et de sauvegarde *de l'ipséité*. Le caractère oratorien de cette méditation est déterminé par la manière qu'ont les contenus médiationnels d'agir en le psychosome : ces contenus s'ouvrent au sens méditant comme des horizons où l'on peut quasi indéfiniment pénétrer, dans des avancées vers la profondeur toujours en un certain sens initiatiques. La levée des voiles sur les fonds est toujours partielle, à ses lenteurs propres, est faite de patiences et de longues exercitations à la passivité de réception et de conduction. Elle échappe surtout à toute approche méthodique, refuse d'être produite par les vertus de l'ascèse – quelque rigoureuse qu'elle soit – et de se trouver aux points d'arrivée d'une élévation maîtrisée, même très sincère. L'oraison est une *itinérance intérieure toujours incertaine*, ses voies ne sont jamais bien connues, ses appuis toujours inassurés, ses acquis élusifs.

Cela tient au fait que ses médiations ont cette *structure* que nous appellerons *mystériale* : le *sens* qu'elles proposent à la méditation orante ne s'ouvre que très partiellement, il est, en son principe et sa nature, «*implectible*» : on ne peut l'embrasser, en faire le tour de son étreinte (il est *unfathomable*⁷¹), de lui il n'y a aucun

70 Le concept est central à la phénoménologie développée dans *Orexis* (p. 159ss) et a été réélabré dans *Genèses* (p. 105ss et *passim*).

71 L'étymologie du mot est intéressante qui est ancrée primitivement dans le sens de la brassée (Vx-angl. *fæðm* «length of the outstretched arm», also «arms, grasp, embrace,» – selon le *Online Etymology Dictionary* (<http://www.etymonline.com/index.php>)), pour s'infléchir vers celui de la profondeur à contenir ou à pénétrer jusqu'en son fond dernier dans l'effort de «compréhension» (figurative sense of «get to the bottom of, penetrate with the mind, understand»). Le sens primitif de pouvoir s'en déduit aussi, comme ce qu'on a dans sa brassée, sa capacité, sa contenance, ce que l'on contient en soi (sa capacité) de *virtus*/virtualité/*Vermögen*, pouvoir, potentiel de faire. D'autres langues parlent de ce qu'on a dans sa main (*manus*) de faire, le mainmortable étant celui qui n'a aucune *manus*, aucune virtualité, aucun droit de disposition sur une chose quelconque. Avec la main, nous sommes dans un imaginaire de la disposition directe sur les objets, alors que la brassée imagine une capacité, la contenance en soi d'une puissance de disposition. Les deux représentations se rencontrent

*amplexus*⁷². De plus, il n'est pas élusif par simple surgrandeur, simple disproportion de son « étendue » par rapport à ce que l'intellect ou le cœur humains peuvent intuitionner ou encore saisir par abstraction ou construction. C'est un objet, un *paysage changeant avec l'itinéraire et l'itinérant* en lui. Il n'est pas déjà là en dehors de l'itinéraire, de l'entrée, l'élévation, la descente de l'orant en lui. Il est effusion de grâce au-devant de l'oraison, c'est un objet qui advient pour celle-ci. Le mystère n'est pas (seulement) un objet qui dépasse les capacités de notre entendement, comme si celui-ci en avait une saisie toujours insuffisante, restreinte à un aspect ou une partie très limités de lui. Le *mystère* est le *corrélât* pour ainsi dire *de l'oraison*, dans le sens où il n'existe que pour elle et qu'elle ne fait sens, comme mode de relation à un objet de sa dévotion, que par lui comme son objet propre. Les *médiations* de l'oraison sont donc *mystérielles* dans le sens où l'oraison n'a pas d'autres contenus que ces *noyaux de sens* qui irradiant en l'orant des avènements *expérientiels* où il perd sa distance et sa contenance par rapport à son objet, où sa posture se disjoint et où son corps interne entre dans un mouvement intense. Les *disjointements de la posture* font planer le corps interne, le font entrer dans une itinérance faite d'une succession de déprises : les *appuis ipséiques* sont *quittés* un à un, les « stations » que l'âme trouve sur son chemin et où elle tente de retrouver un repos en soi, une stance et une posture dans la fluidité du paysage, entrent l'une après l'autre en crise et cèdent sous son pas. Le mystère, dans la pratique oratorienne, doit ainsi être conçu comme une structure d'objet de l'expérience qui non seulement résiste à être embrassé ou pénétré par elle, mais qui trouble de surcroît profondément ses postures basales et son souffle, chasse ses pieds de sur le sol de l'évidence du monde, *remouvement le corps interne* et le fait renouer avec la véhémence de certaines phases de sa « corporation ». Revenant sans cesse à ses objets propres que sont ces médiations mystérielles, – ne pouvant d'ailleurs aller à nuls autres –, l'oraison ne peut sortir du cercle de cette *véhémence* et des *secousses* qui en font une expérience éprouvante, même là où elle donne, en fin de procès, son fruit – la quiétude ultime de l'amour pur.

Vertige et déposturation de l'orant : mise à vif des « poétiques » des premières « corporations »

Il faut prendre au sérieux cette *pénibilité de l'expérience* et ne pas la confondre avec celle de l'effort demandé. On rencontre l'effort le plus ardu dans bien des entreprises humaines qui l'exigent pour surmonter des difficultés considérables et répétées – comme l'entreprise philosophique, que nous reprenons ici comme exemple, qui exige des efforts inlassables pour l'acquisition du savoir et son questionnement

dans l'image de la *manus* comme « étendue » de disposition, la main signifiant ici l'étendue des possessions, de ce qui est dans la main, dessinant un périmètre où sont encloses les choses qui sont en notre puissance.

72 C'est pourquoi il faut dire, pour être précis, « inamplifiable ».

constant. La mystique n'est certes en rien un exercice d'agrément, mais pas pour les raisons qu'on imagine souvent : privations et douleurs de l'ascèse, retrait de la grâce durant l'itinérance et la chute, enfin dérégulation dans la « nuit », le dernier obscurcissement du mystère. Elle est *éprouvante* par le *caractère* sans cesse *déposturant*, *vertigineux* de son mouvementement du corps interne : elle est *nauséuse* comme toutes les « connaissances par les gouffres »⁷³, qui sont des expériences du *déséquilibre*, du *choir*, de la *vagance du corps*, du retrait de tous les sols sous sa stance. Le mouvementement du corps interne y a, dans certaines de ses étapes, une violence toute particulière. Si la méditation orante des mystères commence par une lente entrée en eux au départ peu tumultueuse, elle peut finir par des accélérations de chute sans pareilles, qui sont de vraies « *ruines* » *de l'âme*⁷⁴. Cependant, la déposturation n'est nullement liée à ces états particulièrement véhéments qui seraient les seuls à la produire. Elle est déjà à l'œuvre dès les premières stations de l'oraison, laquelle ne peut entrer en train que par les déprises que nous avons indiquées. On *n'entre en oraison que par déposturation* pour ainsi dire, et non par celle qui ramène de la posture active et entreprenante à celle d'un recueillement, d'un centrément sur soi, qui est commune à tous les détachements méditants du souci quotidien ; mais bien par celle qui déprive du sens d'une station possible, serait-elle purement méditante, en soi, pour faire émerger les toutes premières confiances de déprise, de déséquilibre et de chute, celles qui apprennent à défaire les tensions de la posture qui fait tenir debout et incorpore la structure du souci existentiel dans sa constance et son évidence.

Elle est surtout, au-delà de cette défection des prédéterminations tant fonctionnelles de la corporéité maturée qu'existentielles du Dasein ipséisé autour de son souci de soi⁷⁵, une *ouverture à la recherche et l'épreuve de posturations neuves* dans l'espace repotentialisé de l'affection par le monde. Au lieu que celle-ci ne suive les sentiers creusés par ses redondances et se crispe en la sauvegarde de ses frontières, constituant la posture basale du tenir-à-soi (*an sich halten*), elle laisse celles-ci se défaire et se retrouve dans un espace singulier où une multiplicité de reposturations sont possibles, s'offrent à elle pour être tentées, choisies, saisies, variées par des transitions et des transformations de l'une en l'autre. Ce *travail de la reposturation* ne va nullement de soi : il est tout aussi *pénible* et parfois plus *risqué* que celui de la simple déposturation – souvent

73 L'allusion est bien sûr à Henri Michaux (*Connaissance par les gouffres*, in *Œuvres Complètes*, vol. 3, Paris Gallimard (Pléiade) 2004).

74 Sur l'idée d'une « ruine » de la psychè, voir notre « Der psychoanalytische Akt und sein Wirken », in *Berliner Brief der Freud-Lacan-Gesellschaft: Was in der psychoanalytischen Kur wirkt*, dir. Robin Cackett, Hans Werner Lehmann, Sonderheft VII Berlin 2013, p. 67-100, *ad finem*. L'accélération de chute est un motif capital de la mystique guyonnienne que Jad Hatem a mis, de manière très éclairante, en évidence. Cf. Hatem, Jad, *Amour pur et vitesse chez Madame Guyon et Kleist*, Paris Cygne 2010.

75 La structure circulaire et centrante sur un soi du : *in sich selbst um sich selbst gehen* (cf. *Sein und Zeit* § 41).

d'ailleurs tenté en ses commencements et interrompu, « désisté » assez rapidement ; il demande un fort investissement dans ses recherches expérientielles, la volonté, le talent, la grâce de s'y maintenir. La traversée de ces expériences en lesquelles le *corps interne* s'éprouve comme tout *démantelé* – au sens propre du terme – et exposé à de très fortes aspirations, à des exactions vertigineuses, n'est pas toujours soutenue. C'est pourquoi l'ensemble des deux séquences d'expérience, de déposturation et de reposturation, est réservé à des entreprises peu communes où ne s'engagent que des psychès quasi prédestinées, capables d'en soutenir et la peine et l'ivresse.

Le mouvementement déposturant qui est donc irruption, dans le corps interne, d'un tumulte, d'une mise en flottement, de dérives aspirantes qui en font le théâtre d'un jeu de forces normalement contenues et inexprimées ; ce *mouvementement* peut aussi se comprendre, pour revenir à notre énoncé, comme une *mise à vif des « poétiques » de la présence au monde*. L'idée bachelardienne d'une phénoménologie de la poésie basale de l'appréhension imaginaire et sensible du monde, en sa nouveauté et sa fraîcheur, en son déploiement comme pour la première fois devant l'existant, qui s'éprouve alors comme le lieu et l'avènement de ce *découvrement inaugural* des horizons et *des fonds du monde* ; cette idée peut être mise en rapport avec notre théorie de la « corporation » et des genèses successives des différents corps dans le cours de la maturation de l'animation. En effet, les « poétiques » de l'espace et des grands aspects élémentaires de la donation du monde se déploient dans des figures qui correspondent à l'*animation première de la matière*, c'est-à-dire à la manière que celle-ci a de produire au sens, en ses différenciations élémentales (en air, eau, terre, feu), des configurations de mouvementements qui ont *résonance immédiate dans les corps premiers*, plus exactement, qui sont les mêmes, dans leurs aperceptions et leurs expressions, que ceux de ces corps. Ces « poétiques » sont l'expression d'une typologie de l'affection qui *précède la stabilisation par redondance du monde*. En ce sens, elles ne sont nullement l'apanage des poètes, mais le fonds commun des structures universelles de l'imaginaire et de la sensibilité qu'avec Bachelard on peut, cependant, sans ambages appeler « poétiques », car les seuls témoins que l'on retrouve d'elles dans l'imaginer et le sentir adultes, les seules traces qu'elles laissent d'elles-mêmes dans les expressions et les productions de la vie et de la culture relèvent d'un genre de l'être-affecté et d'un genre (d'art) de l'expression qui sont communément mis en relation avec la poésie⁷⁶. Ainsi, on peut se représenter le « fond » de la donation du monde

76 La distinction entre poétique originaire et élémentale, d'un côté, et poésie dérivée comme art du langage, de l'autre, se résout à partir du moment où l'on rend au langage, avec les philosophies idéalistes de sa formation, telle celle d'un Schelling, la spontanéité poétique de ses premières énonciations ; ainsi qu'inversement, on restitue à la poésie sa *vis* (sa signification et virtualité) d'être une ré-énonciation première – ou une seconde énonciation – du langage. La formule la plus ramassée et la plus exacte de la thèse idéaliste se trouve, à notre sens, dans les *Abhandlungen für semitische Wortforschung* de Dietrich cités plus haut : « weil die Sprache eine früheste Dichtung, die Dichtung eine zweite Sprachschöpfung ist » (p. XI) – « car le langage

comme étant animé ou tissé de ces images et de ces qualités du sentir que seule une sensibilité et un art spécifiques sont capables de réveiller en nous. Renouer avec ce «fond», rétablir le tact avec ses éléments, réveiller ses résonances dans les fibres du sentir qui ne savent vibrer que des siennes, passe par la ré-évoation et le déploiement de *manières de se laisser affecter* qui, comme le «fond» lui-même, avaient été *recouvertes* par les itérations des *frayages* excitationnels qui bordent le senti du monde à l'intérieur d'une *bande d'intensités moyennes*. Ce rassemblement de la présence au monde autour d'*homéostases* intrinsèquement *érodantes des profils de surintensité excitationnelle* est caractéristique du déclin des premières «corporations». Ces processus d'univocisation et de «prosaïsation» du monde ont été longuement décrits dans *Orexis* et *Genèses* comme assèchement des fonds des premiers sentirs. La redondance étouffe la liquidité mouvante, la souplesse transformationnelle de ces sentis et des formes mondaines qui leur sont associées. Elle défraîchit leurs impressions sur les sentiences des corps externe et interne.

Des «poétiques» à la poésie : l'en-deçà esthétique de la déposturation

Le rapport de ces «poétiques» à la poésie comme art de mise en résonance du langage avec ces mouvementements et ces sentis est loin d'être biunivoque : ces «poétiques» ne sont nullement encloses dans le périmètre de cet art. Elles ne le débordent pas seulement en extension, mais elles le «soufflent» pour ainsi dire de leur originarité structurelle. L'affinité dénominate est un choix bachelardien, de même que l'est la restriction de la phénoménologie de ces «poétiques», c'est-à-dire de ces structures du sentir et de l'imaginer des corps premiers, aux témoignages qui s'en trouvent dans les œuvres poétiques ou assimilables à elles. La théorie ainsi que l'enquête phénoménologiques du *projet bachelardien* peuvent et doivent être *élargies* de manière à *inclure* toutes les *manifestations de ces «poétiques»* qui, pour nous, ne sont rien d'autre que les *mouvementements du corps interne* spécifiables comme des *reviviscences du tumulte* de la recherche *des premières postures*. En relèvent dès lors toutes les formes d'art dont l'effet est de cet ordre ainsi que la danse, mais aussi, comme nous le décrivons ici, l'oraison ou le délire. Une inclusivité aussi large ne doit pas nous induire à penser que dans ce champ phénoménal tous les *rafraîchissements des sentis «poétiques»* appartiennent uniment à une même classe de reviviscences. Il y a de très fortes discrepences entre les phénomènes considérés, surtout dans le domaine des arts, car les œuvres artistiques, si elles sont toujours orientées sur la production d'un agrément qui passe nécessairement par un ré-enchantement partiel de l'expérience des choses du monde, demeurent souvent *très loin de produire* les résonances qui,

est une toute première poésie (litt. : qui vient le plus tôt), la poésie une deuxième création du langage». Voir également, dans la veine d'une philosophie idéaliste du langage – renouant avec Schelling –, Vonessen, Franz, *Die Beziehungen zwischen Sprache und Erfahrung : zur Phänomenologie der mythischen Bilder in der Sprache*, Habil.schrift, Freiburg 1956.

comme ceux du rêve par exemple, mettent en haleine le corps interne et font courir en lui des gerbes d'excitations. L'effet ici doit être jugé sur la capacité de l'œuvre de faire radier du sens qui suscite une certaine *déposturation du corps interne*, typiquement alliée aux mouvementements que nous décrivons. La reviviscence des tensions poétiques qui traversent et constellent la présence au monde en l'originarité et l'étrangeté de sa donation ne se confond pas avec la stimulation d'excitations et de tensions dans le corps interne qui, à être parfois fort intenses et tout à fait genuines, ne déterminent pas une telle déposturation. L'agrément esthétique, l'échauffement passionnel, l'affection par des objets fortement marqués libidinalement ou fantasmatiquement, la projection dans des causes intensément disputées pour lesquelles le sujet développe une partialité accusée, tout cela, produit par une œuvre de l'art ou immédiatement vécu dans des situations données, *ne préjuge en rien d'une mise à vif des « poétiques »* en question.

Nous avons décrit dans *Orexis* l'intensité de l'investissement et des frayages excitationnels suscités en le psychosome par toutes sortes de « *spectacles* » *vivement suivis* de corps en mouvement – par exemple celui d'un match de foot. Spectacle est ici à comprendre au sens exact de *spectamen*, d'*objet de la vue se tenant devant elle*, en général sans intervention du voyant en lui, la structure de la *spectatio* supposant une distance, faisant césure, entre le spectateur et son *spectamen*. Or, tout ce qui est *scopique*⁷⁷, objet du regard et du désir qui passe par celui-ci, réfère à un tel *spectamen* et sa *spectatio*, que ce *spectamen* soit réel et se tienne devant la perception visuelle, ou imaginaire et se tienne devant la vue de l'esprit. La particularité de cette dimension scopique du rapport au monde est, qu'en tenant à *distance* l'objet dans sa *visualité*, elle l'anime d'un mouvement parfois insensible, comme le faisant vibrer sur place en son repos, sinon bien remarquable qui lui fait décrire des formes et des figures acquérant parfois une forte prégnance ou une intense fascination. Dans tous les cas, elle révèle une interférence avec la *dimension fantasmatique* du regard et du désir qui dote tout *spectamen* d'une virtualité d'action sur eux fondée sur cette tenue devant la vue, dans un plan d'autonomie, d'un *tableau en suspension*, vibrant du *mouvementement intérieur* de tout ce qui est figuré en lui, rayonnant d'une aura qui frappe le voyant et a tendance à le subjuguier⁷⁸. La suspension du *spectamen* devant le regard est essentielle qui déroule devant celui-ci un objet dont le potentiel d'affection est indépendant de la réalité de son événement. Imaginer une chose, ce n'est rien d'autre que la dérouler devant la vue, ce qui suffit à susciter les affections dont elle est censée frapper celui qui est mis en présence d'elle. Une vision ou une imagination, i.e. une *spectatio*, vivement suivies, comme nous nous exprimions plus haut, c'est-à-dire suscitant une affection forte du spectateur par ce qui est vu, agissent

77 Cf. en particulier *Aperceptions du présent*, p. 73ss.

78 Telle est l'action de l'agalma, telle qu'elle a été décrite par Lacan dans son Séminaire *L'éthique de la psychanalyse* (Paris Seuil 1986).

en le psychosome par un fort mouvementement du corps interne, lequel s'infléchit dans tous les sens nécessaires pour ré-effectuer en soi et parer au mouvementement du *spectamen* déroulé.

Il faudrait décrire avec grand détail les processus de la *lecture* affectuellement investie, comme celle de *romans*, et de la manière dont la description langagière d'événements, de situations, d'états d'âme affecte et agit sur la psychè réceptrice par le mouvementement du corps interne, prenant la forme, comme toujours, d'activations orectiques inframotiles constituant des inchoations d'élan et d'inflexions du psychosome. Il faudrait décrire comment le roman s'est institué comme le champ privilégié de ce type de lecture et d'affection, constituant d'ailleurs, au point de vue de l'histoire de la culture, le phénomène singulier de l'« invention de la lecture » en tant que telle, comme activité généralisée et habitué, mais aussi solitaire et concentré. Le sujet y est absorbé par un texte en face, tenu en main ou posé devant lui, bornant l'horizon de son attention, formant une bulle de présence ancrée physiquement en le corps externe, mais ouverte intérieurement sur le corps interne, ce qui s'y imagine et se mouvemente des imaginations de sa lecture. Nous avons vu ailleurs comment la lecture du roman comme *fiction narrative* décrivant la *germination et l'évolution d'affections intimes* et contribuant à la formation d'une intériorité sentimentale qui gagnera en profondeur et autonomie au cours des siècles de maturation de ce genre littéraire et de sa *domination de l'imaginaire*⁷⁹, constituait les séquences irréelles d'excitation et d'affection les plus fortes, c'est-à-dire les *mouvementements les plus sensibles* que connaisse la psychè dans le décours quotidien de sa vie. Allant plus loin sur la trajectoire de l'*excitation « spectaculaire »*, c'est-à-dire qui fait se représenter des états de choses et d'âme tant par le récit et la description langagiers que par les montages séquentiels de l'image graphique, nous trouvons les jeux vidéo avec leurs énormes potentiels d'affection et de capture de l'investissement démultipliés par la structure interactive et ludique de leurs narrations⁸⁰. D'un bout à l'autre de cette trajectoire⁸¹, les excitations et les affections peuvent être très intenses *sans impliquer*

79 Jusqu'à l'invention des techniques de l'image graphique permettant la « projection » de ces narrations sur l'écran du cinéma. Cf. *Orexis*, p. 283ss.

80 Nous considérons ici les jeux vidéo comme un dispositif essentiellement scopique, c'est-à-dire où il s'agit d'un *spectamen* qui a son déroulement visuel devant soi. L'interactivité qui fait intervenir le sujet regardant dans le déroulement du jeu se trouve donc négligée au profit de la spectacularité – la spectaminité, devrions nous dire – du procès. L'intervention du joueur dans le jeu peut être considérée comme relevant encore d'une action sur des tableaux essentiellement scopiques-imaginaires, dont on peut facilement sortir par simple retrait de l'interaction et retour sur le sol du réel. Il est clair que cette manière de décrire les phénomènes n'est pas sans discrédence avec ce que ceux-ci donnent à voir sous une variété d'angles d'intuition. Une orientation dans cette problématique nécessiterait de véritables prolégomènes à une phénoménologie du jeu-vidéo.

81 Où on pourrait inclure, au degré zéro pour ainsi dire du phénomène, la vue (la spectation) directe d'événements prenant place devant nos yeux, mais qui doivent supposer, pour rentrer

la mise à vif des « poétiques » de la présence au monde, c'est-à-dire sans impliquer, dans notre conception, un mouvementement du corps interne typique de ce que nous avons appelé une déposturation enclenchant des recherches de reposturations neuves.

Ce double phénomène de la *déposturation / reposturation* peut dès lors être retenu comme le *critère d'une* telle mise à vif et aider, du coup, à exclure du champ de celle-ci toute la gamme des affections, variablement intenses, qui relèvent d'une exposition particulière à un « spectacle » suscité plus ou moins vivement par un art de l'expression – verbale, graphique ou encore corporelle – ou de la mise en narration – couvrant également les trois mediums du langage, de l'image et du corps. Il faut donc se rendre compte que les arts les plus profonds ou les plus puissants peuvent, quant à leur potentiel d'affecter leurs récepteurs, rester, et restent de fait le plus souvent, *en-deçà* du seuil de ces effets déposturants. De même, il faut souligner qu'en demeurant en défaut de ce genre d'effets, ils ne dérogent nullement à leurs finalités premières. Les arts, ainsi que l'ensemble des présentifications imaginaires de *spectamina* – de déroulements possibles du réel devant le regard mental d'un sujet –, ne sont pas tournés, en première intention, vers des décrochages aussi drastiques des synthèses courantes du réel. Les *rafraîchissements excitationnels* que les arts produisent visent fondamentalement à l'*agrément* par une forme de reviviscence d'articulations découvrantes, déroulant comme à neuf, pour la première fois, avec une intense surprise récognitive ce qui, dans ses appréhensions courantes avait perdu une grande part de l'acuité de son profil excitationnel. Ces articulations déroulent, on pourrait dire, « à nouveaux frais » leur accomplissement. Et nous jouons ici sur le double sens du mot 'frais' : tout bris, tout « fait », (comme disait l'ancienne langue, qui forme le mot à partir du bas-latin : *fractum*⁸²) est frais de la fraîcheur des nouveaux tranchants de sa cassure. L'art serait dès lors cette manœuvre de rafraîchissement du sens qui introduit à travers les épaississements de celui-ci des brisures qui les font éclater et *mettent à vif de nouvelles lignes d'articulation* qui, comme des lignes

dans le cadre phénoménologique de nos descriptions, une distance qui interdit ou neutralise l'implication en personne, c'est-à-dire physique du spectateur. Il s'agit donc, de part en part, de phénomènes ou de dispositifs excluant l'interférence du corps propre dans la séquence événementielle en question. Une telle interférence ferait rentrer le phénomène dans le courant de la vie réelle du sujet, ferait de l'ancrage physique de celui-ci la référence obligée de l'événement, s'assimilerait à la série de données pragmatiques qui font l'environnement immédiat et constant de son agir. Nous aurions affaire à des situations réelles-vécues impliquant une tout autre forme de mouvementement du corps interne, à savoir celui qui accompagne constamment, ce qui veut dire précède et projette continuellement, le déroulement de la vie vigile. Il est ainsi à l'œuvre dans la vie « en personne » du sujet comme l'instance qui, par ses projections immédiatement préfigurantes de celles-ci, permet la présence et l'expérience du monde.

82 Voir le détail de l'étymologie dans le TLF qui donne un bon aperçu de l'évolution du terme. Il corrobore parfaitement le rejet, considéré par Littré, d'une étymologie alternative à laquelle manquent bien des éléments pour en fonder la probabilité, à savoir *fredum* qui veut dire amende, somme à payer pour trouble à la paix (*fridu*) – alors que le 'frait' paie pour le bris, le dégât.

de fuite, sillonnent sa substance et en font briller de nouvelles facettes à l'air. Ces effets suscitent *admiration et réjouissance* de celui qui les perçoit et qui est capable de goûter la finesse ou la génialité des combinaisons inattendues d'éléments en lesquels ils se produisent. L'essentiel de l'agrément et des surprises admiratives associés au déroulement du *spectamen* artistique devant son spectateur est ainsi fondé en ce que nous appelons, depuis *Sciences du sens*, l'exertion d'un potentiel articulatoire et sa traversée de certaines régions du psychosome, donnant prégnance et fraîcheur à ce qui se déroule en lui⁸³.

L'art comme figure de l'Absolu et la convergence des arts vers le référent commun d'avènements expérientiels derniers

Il faut attendre le tournant absolutiste, pourrions-nous dire, de la théorie et de l'autocompréhension de l'art pour voir se formuler, dans la tradition culturelle occidentale, une prétention de l'art à se placer dans une équivalence avec les deux autres formations de l'esprit qui ont en propre un rapport structurel et thématique à l'Absolu, que sont la religion et la philosophie⁸⁴. Situer l'art dans le même plan que celles-ci et lui supposer le même type d'« intention » (*intendere*) de la fin et des enjeux derniers de l'existence⁸⁵, c'est lui assigner une prétention et une capacité de dépasser le simple rapport au beau et aux plaisirs qui fluent de la présentation expresse aux sens des œuvres artistiques. Si l'*art* s'institue désormais comme l'une des trois formes de *tension de la subjectivité vers l'Absolu*, son œuvre ne peut plus s'épancher dans les rafraîchissements dont nous parlions et y trouver sa fin sans reste. Sa finalité propre est désormais d'œuvrer à la réconciliation de la conscience avec son propre devenir, au point ultime de sa parfaite réflexion en elle-même. Une telle réconciliation se projette différemment sur ses trois versants qui sont ceux du savoir absolu de la philosophie, du sentiment religieux et du faire apparaître de l'art. Sans entrer dans le détail de ces *expériences de l'Absolu* et de leurs différences entre elles, il nous suffit ici de retenir que partout où de telles expériences sont évoquées, la question d'une *phénoménologie de leurs vécus* est posée et, avec elle, la prégnance de ce qu'une approche phénoménologique de l'oraison mystique nous a appris à comprendre comme des déposturations du psychosome liées à des mouvementements spécifiques du corps interne.

Le passage d'une esthétique de l'art à la doctrine d'un rapport artistique à l'Absolu, c'est-à-dire à une expérience de celui-ci faite dans le médium et la discipline d'un art

83 L'articulation a un rapport complexe à ce que nous appelons sa « fraîcheur », qu'on pourrait penser intrinsèque à son idée et son actualité. Sur ce rapport, voir *Orexis*, p. 330ss.

84 Telle est bien sûr la conception de Hegel – voir en particulier : Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Ästhetik* I, in Hegel, G. W. F., *Werke*, vol. 13, Frankfurt Suhrkamp 1970, p. 127ss.

85 Il s'agit plus exactement d'un *impendere in illud (absolutum)* : l'art pend dedans l'absolu, il y est « impendant », il y est accroché et a toute son opération de cette accroche structurelle en lui. Il ne peut en être désaccroché, détaché : ses tensions et son ouvrage sont ceux de la déchirure de l'exister dans l'être.

de la recherche et de la construction de *spectamina* capables de radier un sens affectant le sujet à l'endroit des apaisements et des ré-agitations de sa « corporation » ; ce passage amène pour l'art, avec ses nouvelles *prétentions à opérer directement sur les prises et les déprises de l'ipséité corporée*, des problématiques complexes. En exprimant ces prétentions dans la conceptualité de notre phénoménologie des genèses des grandes univocités advenues du monde et du corps ; en marquant explicitement ce que l'art doit opérer en termes d'action (de défection et de réfection) sur les synthèses de la corporéité pour correspondre à sa nouvelle vocation, nous nous donnons les moyens de cerner de très près l'*intervalle* introduit plus haut entre les « poétiques » de la présence au monde et la *poésie*. En effet, si la poésie devait assumer, comme la danse (contemporaine) ou la peinture (depuis Cézanne), sa transformation en un art du rapport au déchirement qu'est la conscience dans sa constitution du monde et son auto-constitution en lui ; une telle poésie ne pourrait plus s'alimenter et se reproduire dans l'artisterie de ses formes et dans l'exqu Coastion de ses effets. De fait, la poésie ne peut plus se limiter, au-delà de ce tournant, à la production de ses effets frappants, subtils, qui donnent les jouissances de ses réussites. Elle ne peut plus s'effectuer qu'à partir d'une *adhésion expérientielle à la « poéticité » du monde*, c'est-à-dire d'un être à même les « poétiques » de la présence qui sont, comme nous l'avons vu, celles des « corporations » en flux du psychosome. Le fait qu'aucun effet poétique ne peut être produit sans puiser, serait-ce de la manière la plus lointaine, aux affleurements de la poéticité dans les apparitions du monde, ne peut cependant garantir le nouveau rapport à l'Absolu que l'art poétique doit performer. Tout effet d'enchantement poétique touche aux fonds de ces « poétiques », mais peut tout à fait se cantonner dans les limites de l'efficience d'un charme, sans ouvrir sur les mystères de sa fabrique dans l'énigme d'une présence tout épiphanique, mise à vif comme telle.

La *poésie comme art* induit donc des *rafraîchissements de l'excitation* et des stimulations de l'agrément qui sont de leur côté constamment, car structurellement, associés à un affleurement de la poéticité – et de ses « poétiques » élémentales – en eux ou autour d'eux. Comme tous les arts placés devant les nouvelles prétentions et transformés dans leur opération, leur statut, leur auto-compréhension, leur recherche mêmes par la caducité de l'ancienne esthétique et le branchement sans alternative de l'art sur le déchirement de la conscience dans son rapport à l'Absolu, la poésie n'a cependant *plus le choix de se contenter de faire affleurer de la poéticité* dans ses œuvres. Elle doit mettre celle-ci en acte, doit se faire l'espace d'une relation réflexive de la *poéticité* à elle-même comme l'*objet premier de la poésie*. De manière analogue, le mouvement – corporant⁸⁶ – devient à la fois le *sujet* et le *médium* de la

86 Il ne s'agit pas du mouvement en général ou de n'importe quel mouvement, mais du mouvement purifié de toutes ses connotations naturelles ou esthétiques et mis en rapport avec les mouvements originaires de la kinécticité du corps lui-même. *Genèses du corps* n'est rien d'autre qu'une théorie du « mouvement corporant » comme tel.

danse: elle le vit et l'agit lui-même et non plus les figures mues ou produites par lui. La théorie de l'art a fortement souligné cette réflexivisation qui n'est, dans sa thématization par l'esthétique philosophique, qu'un aspect de ce qui en jeu. À notre point de vue, le recourbement du médium de l'art, dans l'œuvre artistique, sur lui-même et son édition vers une position qui n'a jamais été la sienne dans les formes artistiques classiques⁸⁷, ne relève pas simplement d'une réflexivisation qui caractérise la mutation moderne de presque toutes les figures de l'esprit. Son trait le plus saillant, c'est la contrainte qu'il exerce sur les arts, de la poésie à la danse, à se rechercher, quant à leur sens et leurs objets, dans des *avènements expérientiels* d'intention dernière.

Ces avènements ne peuvent, de fait, être surpassés par des médiations empruntant le médium propre à un art en particulier ou à plusieurs – ou une combinaisons de médiums de différents arts – pour parvenir à des conjonctions expérientielles dont les objets sont plus reculés ou d'une réalité plus forte que les siens. Certes, ils peuvent varier en intensité entre eux, les uns stimulant des vécus d'une rare puissance, alors que d'autres restent dans des bandes, assurément intenses, mais ne produisant pas d'effet de secousse métanoétique; ils demeurent cependant tous situés dans le *même repère* phénoménologique de ce *genre spécifique d'avènements*. Ce repère a une *consistance* propre et une forte délinéation de ses frontières qui laissent facilement reconnaître les vécus qui versent vers son dedans et ceux qui restent en-dehors de lui, alors même que ceux qui lui reviennent peuvent accuser entre eux une disparité marquée et surenchérir indéfiniment sur l'intensité de leurs conjonctions. Tous réfèrent à une *mise à vif* des « poétiques » de leur médium et se définissent par cette opération qui fait relever l'œuvrer artistique – à travers les champs des différents arts – de ce même repère et verser en celui-ci ce qui se vit dans cette manière spécifique d'opérer. C'est par le biais de cette évolution que les *arts convergent*, phénoménologiquement, *vers un plan commun* qui est celui de ce type de vécus de conjonctions avec les objets derniers que sont les « poétiques » imaginaires, thymiques et élémentales de la présence au monde. Ils se retrouvent tous dans le bassin des genèses corporantes qui n'est autre que ce repère et ce plan où ces « poétiques » sont encore pleinement et originellement à l'œuvre, mouvementant fortement le corps interne et mettant à vif l'effort déchirant d'exister dont ce corps est, en lui-même, l'accomplissement. C'est par le biais de la communauté de ce *réfèrent phénoménologique* que peut être établie l'*interdescriptivité des phénomènes* artistiques distribués sur les différents champs de leur expérience.

L'oraison comme champ expérientiel éminent de re-« corporation »

Une fois établie cette communication des phénomènes dans le même élément qu'est la « corporation » et ses devenirs, le travail phénoménologique que nous avons

87 Nous entendons par là très simplement les formes qui déploient leur intention sans détour sur leurs propres objets.

ébauché sur l'*oraison* prend tout le sens qui lui revient ici : il permet de déployer sur un tel objet, exemplairement, une *prégnance* très forte, qu'on peut dire, en fait, *maximale*, de *reviviscence expérientielle* des « corporations », par rapport à laquelle ce qui a été décrit d'un tel potentiel dans les expériences artistiques peut être contrasté et situé. En effet, tant la *poésie* que la *danse* ou la *musique* peuvent être *mesurées à l'oraison* comme à cet avènement expérientiel associé aux mouvementements les plus intenses du corps interne et à leurs déclinaisons les plus variées. L'orant traverse quasi un à un tous les mouvements déposturants et reposturants du psychosome, dans une recherche qui doit atteindre à des extrêmes de déprise mettant à vif les poussées originaires qui ont tissé et façonné en lui sa corporéité comme le « mouvement » même de son exister. Pour le dire plus simplement : l'*oraison* est le *champ expérientiel le plus puissant de re-« corporation »*, celui en lequel l'engagement corporel, même comparé à celui du danseur, est le plus décidé, car le plus vertigineux.

À ce point de notre approche où il s'agit de faire contraster phénoménologiquement les arts et l'oraison, il est éclairant d'introduire un concept, celui de « dansité », que nous empruntons à Alice Godfroy et que nous élargissons ici pour lui faire désigner le mouvementement du corps interne qui forme le fond et la ressource, le potentiel commun d'affection et d'émotion impliqué tant dans la production que la réception de tout art. Cela nous permettrait de transformer le premier énoncé en le suivant : l'*oraison est l'expérience construite*⁸⁸ *au coefficient de « dansité » le plus élevé*. Les apparences sont trompeuses qui nous présentent les derviches comme les inventeurs d'une oraison dansante, toute spécifique à leur discipline et exclusivement cantonnée à ses pratiques. En réalité, c'est parce que cette discipline est oraison qu'elle est « dansante », car *toute oraison est structurellement* telle, dans le sens où elle ne peut s'accomplir qu'en épousant un *mouvementement* du corps interne *qui le déboussole, le désapproprie*⁸⁹ de lui-même, déconstruit ses consistances et ses univocités psychosomiques, ses sauvegardes rétractiles sur ses frontières. Toute oraison est *vertigineuse* de ce que ce mouvementement est intrinsèquement *tournant, spiralant* et spirant qui *fait choir* vers un fond où elle est aspirée irrésistiblement. L'oraison est ce travail même d'exposition à l'aspiration vertigineuse par désattachement des liens qui retiennent au sol consolidé par l'épaississement des « corporations » et la suture de leurs déchirements. Dès que l'ipséité commence à se défaire et se démembrer dans les abandons premiers de la méditation orante ; dès que l'âme arrive à gagner

88 À la différence de l'expérience « spontanée », c'est-à-dire ni recherchée ni élaborée, du délire par exemple.

89 La « désappropriation » appartient au langage des dévots et mystiques français du 16^e s. et 17^e s. Camus, en particulier, a écrit un *Traité de la désappropriation claustrale* (Besançon 1634). « Désoccupation » a connu une première diffusion, mais fut condamné par les puristes (Bouhours) – on connaît un *Traité de la désoccupation des créatures* du P. Jean-Chrysostome (anonyme par ailleurs, qui appartient au groupe formé autour de Jean de Bernières et qui a fondé une « Société de la sainte abjection »).

sur soi en cet effort de déliaison progressive, s'encourageant à céder tentativement et par le menu ses maîtrises l'une après l'autre ; le psychosome retrouve quasi immédiatement les mouvementements de constitution de sa présence corporée au monde⁹⁰.

Mystique et « dansité » : analyse des mouvementements du corps interne dans l'oraison à partir d'un « abécédaire » de la danse

L'intuition de la « dansité » est née, dans le travail d'Alice Godfroy, d'une approche comparatiste limitée aux deux arts que sont la poésie et la danse : partant du paradigme poétique de la danse tel qu'il s'est constitué dans la poésie des 19^e et 20^e siècles autour d'une compréhension de la danse comme mise en acte d'une poésie non plus verbale, mais usant des corps pour produire, avec du mouvement corporel, les effets tropiques de la poésie ; partant de ce paradigme Godfroy a mis en évidence la nécessité d'inverser le sens de la lecture des phénomènes. Elle s'est mise à une écoute très fine de la poésie contemporaine et a pu montrer que celle-ci s'écrivait à partir de « mises en corps » complexes qui entretiennent des correspondances très exactes avec celles que la danse contemporaine effectue pour se produire. Dès lors, les deux arts communiaient dans l'élément d'une « dansité » dont le concept s'est élaboré dans un va-et-vient comparatif et phénoménologique entre les complexes d'actes – psychosomatiques – dans lesquels la poésie s'écrit et ceux dans lesquels le mouvement dansant se projette et s'accomplit. Or, phénoménologiquement, *tout sollicite* cette approche – par un tissage conceptuel et théorique se faisant par aller-retour sur une trame bidimensionnelle – à être étendue à l'ensemble des arts. Une telle extension oriente très naturellement vers une *phénoménologie de la corporéité comme intrinsèquement mouvementée*, en toutes les innervations de son affection, par l'orexis de son animation même. Du coup, il faudrait concevoir le développement de notre thèse sur l'oraison et la prégnance spéciale de sa « dansité » comme un *programme* : il faudrait refaire au sujet de l'oraison ce qu'Alice Godfroy a fait pour la poésie dans son ouvrage – qui a la complétude de ces rares synthèses qui font le tour d'une problématique et n'y manquent rien qui fasse désirer complément. Refaire, cependant, à *propos de l'oraison*, ne serait-ce que l'esquisse du premier mouvement de son travail, celui notamment qui consiste à élaborer ce qu'elle appelle si justement l'« abécédaire » – qui veut dire la doctrine des éléments premiers – *de la suspension du corps dans le mouvement* de l'activité spéciale en question (la poésie, la danse), demanderait ici de très vastes développements.

En effet, décrire par quelles *dépotentialisations* – des vectorialités pratiques du corps – se fait l'entrée en oraison ; par quels *décentrement*s celle-ci progresse ; par quelles modulations de la *tonicité* elle produit ses premiers effets de familiarisation avec le nouvel espace de recueillement où elle pénètre ; par quelles *torsions* (de la

90 Tels qu'ils ont été décrits dans *Genèses du corps*.

poitrine, du diaphragme, du ventre) du corps interne elle tend à compenser les premières déposturations en cours ; par quels abandons à la *pesanteur* elle détruit tout *aplomb* renaissant, pour se donner la *gravité* d'une masse compacte en *chute* accélérée vers des centres lointains ; par quels *anéantissemments* elle entre dans le recueil de ces centres ; comment elle quitte et perd ses *enveloppes*, de chair et de peau, et n'a plus rien pour circonscrire du propre, pour embrasser, contenir et délimiter du mien ; comment elle reprend *souffle*, arrive à respirer au-delà de ces destructions vertigineuses de l'espace qui sont des destructions du *nisus* basal du premier corps⁹¹ ; décrire comment se recrée la boîte osseuse du souffle autour du *cœur* que la chute a fait sortir du corps et lui a donné une *capacité* – un potentiel de contenance – quasi infinie ; comment une *peau* se reconstitue, lumineuse, car la chair est glorieuse désormais qui a traversé ces mouvementements ; quel sens acquiert son *tact* rénové des choses et comment il devient tout charitable ; enfin, à rebours, comment déclinent ces effets, comment leurs échos s'éteignent dans des *ré-épaississements* du corps interne autour de ses anciennes univocités, en même temps qu'une *mémoire* de ces vécus est gardée plus ou moins vive, mais sans puissance de relancer, d'elle-même, l'ensemble du mouvement ni d'en garantir la bonne succession des voies⁹². Voilà ce qu'il faudrait reprendre dans le menu sur le fonds d'un corpus de textes oratoriens – qu'il ne serait pas difficile de constituer⁹³. Qu'il nous suffise cependant ici d'identifier ce programme et d'en montrer la place dans une phénoménologie de la corporéité.

91 Nous suivons ici la succession des moments que Godfroy identifie et explicite comme formant les éléments de son « abécédaire » poïéto-orchésique. Ces éléments sont évidemment communs, et c'est le cœur même de la thèse de la « dansité », aux deux arts, plus exactement aux deux pratiques de la *poiësis* et de l'*orchësis*. Quant au *nisus*, c'est un concept central de *Genèses du corps* qui désigne un mouvementement essentiel du corps premier qui est celui de pousser contre le corps d'un autre pour en éprouver le portage et le recueil dans son giron. Cf. *Genèses*, p. 158ss.

92 Il est cependant des mystiques qui pensent que certains « achèvements » de la vision ont des effets perpétuels dans l'âme. Celle-ci ne semble plus pouvoir perdre le bienfait dont elle a fait l'expérience, l'image de l'objet en lequel elle a son union s'imprégnant définitivement en elle. « Que la vue claire de Dieu communiquée une fois en cette vie à l'âme, demeure à perpétuité en icelle, à la volonté de la personne à qui elle a été... À toutes heures, ce qu'il a une fois vu, quand il le voudra, il le verra toujours ». Nous empruntons la citation à Bremond, *op. cit.*, XI, p. 67, qui, de son côté, cite – indirectement – une proposition de l'enseignement des Illuminés de Séville.

93 C'est esquisser l'idée d'un travail qui ferait pendant au présent et que les développements quelque peu abstraits de celui-ci demandent comme un complément parfois indispensable de matière intuitive. En effet, notre phénoménologie de l'oraison la suppose ici d'une certaine manière connue en ses textes, ses pratiques et concevable en son expérience. Il y est donc question d'un domaine objectif dont elle traite et dont elle suppose les phénomènes ou les « choses elles-mêmes » bien éclairées, préparées et intuitionnées. Une large exploration des textes ainsi qu'une entrée expérimentielle dans les mouvements de déprise, sans cesse exercés dans les pratiques salésiennes et bérulliennes du pur amour, donneraient à cette phénoménologie indéniablement son « corps ».

Une phénoménologie de la déposturation (orante) instruit à rebours sur la genèse des posturations

À la différence de la poésie, qui reste chiche, la mystique aurait ici un torrent de textes à proposer. En effet, le corpus de textes poétiques permettant de mettre à jour la « dansité » à l'œuvre dans leur écriture n'est pas nombreux, dans la mesure où il faut attendre la *réflexivisation tardive de la poésie contemporaine* pour avoir des documents explicites sur le travail de *mise en corps du poète*, intégrés à l'écriture poétique elle-même. Cela ne veut pas dire que la poésie d'avant ce seuil de réflexivité n'a rien à contribuer à ce corpus, et encore moins qu'elle n'est pas concernée par la « dansité » : pour faire affluer cette poésie à la documentation de cette « dansité », il faut changer de démarche et revenir vers une approche phénoménologique au sens bachelardien du terme, laquelle, en mettant à vif les « poétiques » élémentales qui font le mouvement du sentir et du dire poétiques, saisit le mouvement souterrain qui rend la *poésie communicante avec tous les genres de désunivocisation du psychosome* qui replongent celui-ci dans le tumulte des poussées corporantes premières. La *mystique orante*, à l'encontre de la poésie non réflexivée, vit de l'attention (réfléchissante) qu'elle donne aux moindres affections de ses états intérieurs. Elle est, par ailleurs, souvent prolixe en raison même de l'extraordinarité, la mirabilité et l'intensité de ces états, dont elle tend non seulement à donner témoignage, mais qu'elle tend à retenir, conserver, expliciter pour elle-même. Plus particulièrement, un genre d'écriture s'installe dans le courant des 16^e et 17^e siècles, qui débride les plumes mystiques et leur fait produire une immense littérature, déroulant un dire intarissable, parfois verbeux et redondant à souhait, parfois – comme chez un Pierre Camus – d'une extraordinaire fraîcheur à travers la suite infinie de ses « apostilles », ses « animadversions », ses « spéculations affectives », ses « traités », ses commentaires des « événements singuliers » de la vie quotidienne, etc.

On voit facilement, à considérer la richesse du matériel, l'immensité du *programme* et l'intérêt de son exécution : ce serait en effet donner la *phénoménologie des déposturations et des recorporations les plus prégnantes* que les cultures d'une certaine morphologie et les religions d'une structure spécifique – caractérisée plus haut – aient produites. Une telle entreprise enrichirait nécessairement la phénoménologie des premières « corporations », sur lesquelles elle pourrait faire retour avec tout ce que ce matériel expérientiel lui aura enseigné. Des dizaines d'intuitions pourraient être affinées ou complétées, de même qu'il est probable qu'allant à rebours, des phénomènes de déposturation à ceux de la posturation, de ce qui abîme le corps posturé dans les désappropriations les plus poussées de soi à ce qui fait émerger en son esquisse les premiers « accoisements » (apaisements⁹⁴) ; qu'allant ainsi à rebours

94 Tel est le mot (dérivé de 'coi') utilisé par les mystiques du premier 17^e s. La langue de ce siècle naissant, celle de François de Sales, de Pierre Camus, du Cardinal de Bérulle, de Condren, etc., est encore pleine de ce que le siècle mûrissant sous la houlette du Roi-Soleil tendra à

de ces genèses, un certain nombre de rapports structurants, restés insoupçonnés dans la description directe de celles-ci, pourraient être mis en évidence. L'effet heuristique d'une telle démarche est, nous semble-t-il, dans tous les cas assuré. On ne peut, en effet, dans le courant d'une telle phénoménologie de l'oraison mystique, délier une à une les « adhésions » du moi à lui-même sans avoir à suivre sur leurs jointures les *déhiscences le long desquelles le psychosome se membre et se démembre*, se fond en une unité toujours factice et se défait dans des dispersions et des anéantisements jamais arbitraires. « Corporation », dé-« corporation » et re-« corporation » sont fonction de ce de quoi et en quoi le corps émerge et s'immerge, i.e. de cette entité sans limites, de cette identité sans altérité que nous avons appelée, dès *Orexis*, le corps-monde⁹⁵. Reconnaître les lignes de constitution et de dé-constitution du corps-propre en le corps-monde peut suivre un sentier génétique ou au contraire un *sentier de défec-tion* des genèses, allant avec la *dispersion des vecteurs corporants*, dans un travail qui les fait adhérer aux *lignes de fuite du corps-monde* et qui *redimensionne*, ce faisant, la *capacité du corps au total excitationnel de la présence* qu'est le monde. Cela ne fait pas sens de privilégier l'un de ces sentiers par rapport à l'autre, même si le premier semble devoir précéder logiquement le second. C'est pris ensemble qu'ils constituent la matière de la phénoménologie en question et déploient leurs phénomènes sur les deux versants d'un même trajet devant elle.

Au terme de l'oraison, la quiétude et les paradoxes d'un infigurable anéantissement

Au point d'achèvement du progrès de l'expérience mystique que nous considérons demeure cependant une dernière interrogation qu'il faut mentionner pour clore cette considération de l'éminence phénoménologique⁹⁶ de l'oraison. En effet, à l'arrivée de l'orant dans l'état de dé-composition de son ipséité, la grande majorité des relations de l'expérience ainsi vécue parlent d'une *paix* qui peut naître, envahir et *occuper le tout de ce corps agrandi* aux dimensions *du corps-monde*, jusqu'à ne faire plus qu'un avec lui et amortir sa pulsation comme en un respir infiniment lent. Ce *terme du mouvement de l'oraison*, représenté comme une *quiétude absolue*, est difficilement approchable par la phénoménologie projetée. Il lui est comme transcendant et rejoint les mystiques vacuatives que nous avons, au début de ce chapitre, situées théoriquement et placées, justement, en-dehors du champ de notre enquête. Pour construire phénoménologiquement cet état, il faudrait concevoir que, dans le tumulte absolu des

prendre pour des « naïvetés » d'expression qu'il s'agira de bannir – naïf étant ce que la langue dit spontanément, de son fond de productivité incontrôlée, sans se retenir et s'examiner.

95 Cf. note 70 du présent chapitre.

96 Éminence psychosomato-phénoménologique, faudrait-il dire, l'oraison étant une extrême sollicitation du corps interne qui le mouvement violemment, jusqu'à la déposturation, sans laisser soupçonner cette agitation dans la quiétude apparente du corps réel.

premières « corporations », intervienne la cessation de toute poussée, la disparition de toute tension de contenance dans le premier corps-monde : celui-ci cesserait de faire effort de s'étendre, pour se contenir et se corporer, alors que le corps-chair, qui coïncide avec lui aux tout premiers stades de la vie, se corpore dans ses poussées membrantes et enviscérantes et n'arrête jamais de le faire tant qu'il est animé, même si, une fois ses premières « corporations » achevées, le tumulte de celles-ci cède la place à un *sphugmos* (une palpitation, un « pouls », une secousse régulière) redondant et de basse intensité. Le corps-monde cesserait d'être monde, ce qui veut dire tout aussi strictement : que le monde cesserait d'être corps, qu'en un psychosome absolu une âme du monde cesserait de faire effort de contenance d'un corps du monde qui l'engante de tout son tumulte. Cet arrêt de la pulsation ne serait pas une annihilation pure et simple de la « corporation », mais son envahissement par une quiétude dernière qui ressemblerait cependant fortement à un réel *anéantissement des vécus du psychosome* mouvementé par l'imagination mystique. L'état de quiétude représenterait un terme en lequel les deux trajectoires mystiques, la vacuative et l'orante, se rejoindraient à leur point extrême, terme que nous pouvons postuler ici, mais qu'il demeure *difficile de faire rentrer dans la série des phénomènes* sur laquelle nous nous orientons. Il est en effet difficile de concevoir un *arrêt de pulsation* de la « corporation » qui serait autre chose que ce que nous appelons l'*exanimation*, c'est-à-dire la mort du corps animé. Cette exanimation elle-même d'ailleurs n'est nullement « conçue » ni ne peut l'être : elle ne peut, en effet, être imaginée comme telle⁹⁷, mais uniquement posée comme cet état, dont il n'y a nulle idée, en lequel cesse le procès fondamental qui est la source de l'intention, l'intuition, la figuration de tout le pensable ou l'imaginable, la source immédiate de toute sensation⁹⁸. La « corporation » constitue le *repère absolu de l'idéation* et de la monstration d'un état quelconque de soi ou du monde. On ne peut faire aucune indication (de reconnaissance) en soi⁹⁹ d'un item quelconque en soi ou hors de soi, sans qu'un geste corporant y soit impliqué¹⁰⁰. Ce geste forme le premier et le dernier matériel sur lequel toute question sur le sens que la chose fait doit revenir. C'est lui que retrouve et intuitionne pleinement une phénoménologie qui ne peut se projeter que comme reviviscence, dans et devant la conscience, d'intentionnalités qui font le sens de toute chose. Et c'est parce que le *fonds universel des gestes corporants alimente toutes les intentionnalités sensuantes*, que toute compréhension constitutionnelle

97 *Orexis* (p. 250ss.) a donné de ce fait d'impossibilité une description phénoménologique approfondie.

98 Pour le dire dans les termes de la théorie du sens développée depuis *Sciences du sens*. Sur le concept, il faut se reporter au même ouvrage, p. 185ss.

99 C'est le phénomène qui est au centre de la théorisation de toute *awareness* – comme surprise (*ekplêxis*) réognitive – dans notre travail depuis *Sciences du sens*.

100 Un travail récent d'Alice Godfroy attire l'attention sur la fluidité de l'assimilation de l'enfant aux formes et figures qu'il perçoit dans le monde et de l'entrée de ces formes en lui par leur mouvementement. Cf. Godfroy, Alice, « Lire, écrire, danser : le chantier des gestualités invisibles », Colloque de Cerisy, juil. 2016.

du sens – toute saisie de la manière dont il se constitue en ses moments et leur articulation – est phénoménologie et, plus précisément, phénoménologie de l'animation de la corporéité, c'est-à-dire généalogie de ses « corporations ».

Il faut donc insister sur le fait que la quiétude, représentée comme terme dernier de l'oraison, ne devrait pas, en principe, être posée comme ce terme transcendant (le mouvementement de) l'animation et dont ne peuvent faire sens et que ne peuvent viser, d'ailleurs, que les mystiques vacuatives les plus radicales. L'extase de la mystique orante reste « tumultueuse »¹⁰¹ tant en son cheminement qu'en son terme. La *paix dernière* qu'elle décrit est *encore pulsante d'une extension de capacité* : celle de l'envahissement de la fine pointe de l'âme par la divinité et de son inondation par elle. Ici l'angoisse se tait, mais non la jouissance et la fruition. Et là où celles-ci mêmes sont tues, il reste l'amour, non pas d'un soi pour Dieu, mais de Dieu pour Dieu, auquel l'âme n'a aucune part positivement participative ou jouissive, mais dont elle se fait uniquement le lieu pour ainsi dire. Or, c'est ce point d'extase d'absolue quiétude qui travaille les oratoriens les plus scrupuleux et les plus virtuoses et les pousse au salto spéculatif par lequel ils excèdent ce qui jusque-là était resté chez eux une lumineuse métaphysique de la prière. La *tendance* chez eux est de *surenchérir* sans cesse sur tout *ce qui reste sensible*, tout ce qui peut se goûter *de cette quiétude*, pour finalement placer celle-ci au-delà de tout sentir : l'abandonnement (de toute volonté propre), l'« indifférence » (chrétienne qui en est la doctrine chez les oratoriens) sont si profonds que cette quiétude et l'amour de Dieu qui en est le fondement ne constituent plus un « sentiment sensible ». Telle est l'expression que François de Sales¹⁰² trouve, en cette surenchère, pour cerner le *paradoxe d'un amour* qui est tellement passif, tellement laisser agir un autre en soi qu'il n'a plus rien de commun avec le sentiment de ce nom, qu'il n'a *plus rien* de sentimental, *d'affectif*, qu'il ne se goûte plus ni ne donne aucune des délectations qui lui sont associées.

Disjonction des deux animations, apicale et sub-apicale, et transcendance de toute « corporation » au sommet

Le repère en lequel on entre lorsqu'est atteint ce degré de quiétude – qui présuppose le dernier degré de « quittement » de tout attachement de soi à soi – est celui de la *présence* pure (de Dieu) laquelle est parfaitement *scindée du « sentiment de la présence »* (de Dieu) – de même que Dieu est ici scindé du « sentiment de Dieu », la foi du « sentiment de la foi ». Avec l'accomplissement des dernières désadhésions à soi, quand plus rien ne fait plus une différence dans laquelle il y va en soi de soi¹⁰³

101 Encore une fois, il faut se référer, pour bien saisir cette qualification, à notre concept du « tumulte » (intercorporel) développé dans *Orexis* et *Genèses du corps*.

102 *Traité de l'amour de Dieu*, II, p. 10 (cité par Bremond, *op. cit.*, VIII, p. 78).

103 Nous avons déjà pointé plus haut (note 75) la structure dynamique et réflexive du *Dasein* comme souci (de soi) chez Heidegger.

et qu'est parfaite la sujétion de soi à un autre qui « désapproprie » l'âme de sa vie intérieure pour l'occuper sans reste de la sienne ; alors se marque l'ouverture de ce nouveau repère dans lequel *toute sensibilité semble devoir cesser*, en particulier tout allèchement sensible. Toute l'âme semble devenir *gourde*, ne plus rien sentir en toutes ses parties situées *en dessous de sa pointe* ou sa « cime » (comme dit François de Sales). Celle-ci, par contre, vit d'une *vie toute autre*, qui n'a plus rien de propre, mais uniquement d'uni, par acquiescement et consentement, par passivité et laisser faire, à une vie autre qui ne peut se « sentir » qu'en cet autre, dont le « sentir » est tout autre, tellement autre qu'il est difficile de lui appliquer, serait-ce le plus vaguement du monde, cette désignation.

Une telle *disjonction de l'âme en deux*, en une âme *sub-apicale* (en dessous du sommet - *apex*) et une âme *apicale*, a des conséquences tout à fait troublantes sur la phénoménologie de l'oraison développée jusque-là. En effet, l'âme corporée, l'animation que notre phénoménologie lit tout au long comme une « corporation », est genèse d'un être corporé-animé au monde dans le mouvementement d'un corps-monde qui se tend vers la surface et s'envie vers la profondeur en un corps-chair d'« angoisse » ; tant l'une que l'autre poussée contraint le corps dans les étroitesse (*angustiae*) de ses enveloppes et de ses orifices, se délimitant et s'ipséisant sur eux en le courant d'angoisse qui les innerve comme les surfaces toujours exposées, excessivement dolentes¹⁰⁴, jamais véritablement abritables de sa vulnération. Cette âme semble devoir se recouvrir entièrement avec l'âme *sub-apicale* en laquelle aurait *lieu* toute l'*animation* ainsi comprise ou encore à laquelle elle se trouve parfaitement cantonnée. L'âme *apicale*, par contre, ne semble comporter *plus aucune caractéristique corporante* et accuser ce « vuidement » de toute animation¹⁰⁵, par le fait qu'elle ne s'affecte plus de rien. Elle ne participe plus de ce qui fait l'animation-corporation, c'est-à-dire du mouvementement excitationnel du corps interne par une multitude d'inchoations au mouvement qui constituent le corps animé comme pulsant d'une vie orectique qui est son « souffle ». La disjonction des *deux âmes* semble définitivement séparer une âme *animée et affectée*, d'une âme qu'on pourrait dire « *suranimée* », toute

104 La sensibilité des orifices est telle qu'elle fonde une tendance du sens et de la parole à faire de ceux-ci des synecdoques du corps (dont elles sont les ouvertures hypervulnérables) et du sujet (incorporé en ce corps dont la chair se tend à partir des vortex qu'ils représentent) – sur les orifices comme vortex, voir *Genèses du corps*, p. 125s.). Alors que dans l'activité le corps s'instrumente, le plus souvent et préférentiellement, de ses membres qui tendent alors à motiver des substitutions synecdoquales du corps à eux, les orifices sont les lieux de la passivité la plus prégnante du corps et tendent à fonctionner comme des synecdoques intensifiantes de toutes les « inflexions » qu'ils connaissent – par exemple dans le trope : il m'a pénétré, qui identifie l'orifice à la personne dans sa totalité.

105 Dans le sens spécial que nous donnons à ce terme. Ce n'est pas la terminologie utilisée par les théoriciens oratoriens de la prière, qui ne penseraient nullement exclure l'animation, au sens général, de l'« apicanimation » ou « cimanimation », l'âme apicale cessant à ce moment-là, dans notre interprétation, d'être génériquement une âme.

intellectuelle, constituée d'un *intellect* pur *disjoint de son soubassement animé* et en lequel la Divinité a sa vie propre. Une telle conception des rapports piègerait en un *paradoxe* l'ensemble de l'œuvre d'oraison. Alors que son progrès allait de vécus pléniers de sens (mystériaux) lourds vers d'autres plus élevés, c'est-à-dire de plus en plus dé-posturants et dé-corporants, mais ne quittait à aucun moment ce repère « affectif » de son propre progrès, il semble que l'exigence d'*atteindre ce terme extrême de la dernière quiétude* l'oblige à *se transcender elle-même*, à *quitter toute l'affectualité* de son cheminement dé-corporant. Au bout de son effort, elle se retrouve devant une plénitude dense¹⁰⁶ qu'il lui faut transformer en une vacuité pure.

Emballlement des dé-posturations et « diabolie » de leurs surenchères

La montée vers ce paradoxe se fait par une surenchère – comme nous l'indiquions. En effet, le premier souci de l'oraison est la « *désappropriation* » de soi. Or, celle-ci ne s'obtient pas en une fois. Aucune grâce ne la donne entière d'un coup, et les voies qui y mènent sont ceux des exercices ascétique et mystique avec leurs « élévations », de station en station, vers les dé-posturations les plus avancées de l'abandonnement dé-ipséisant. La montée vers ces sommets constitue cette surenchère telle que nous l'entendons, car la plupart des *dé-posturations* semblent toujours retenir, quelque part, des vestiges de ce que la langue des mystiques oratoriennes appelle « propriété » ; et semblent ainsi *demander d'être excédées, toujours à nouveau*, vers des postures encore plus radicales, *encore plus « vuidantes » de ce qui est encore à soi*, c'est-à-dire de tout ce qui se projette des vecteurs invétérés de la volition, la désidération, la motion propres. Le dernier de ces vidages, de ces épurations de la « propriété » est celui qui se rencontre à l'arrivée de l'orant à l'état de quiétude achevée, qui est, par définition, celui de la désappropriation terminale constituée par l'envahissement et de l'occupation de soi par l'Autre. C'est ici que le mouvement de *surenchère* qui a guidé l'ascension à ce sommet *s'emballe* une dernière fois et nous place devant la difficulté phénoménologique qui nous soucie. Il s'agit notamment du mouvement sans cesse relancé par le scrupule pour ainsi dire paranoïde de l'épuration de l'amour de tout amour-propre. Il prend la forme d'une chasse frénétique faite à celui-ci dans tous les recoins possibles de l'âme ainsi que d'une *méfiance « diabolique »* qui le fait soupçonner partout et fait dépenser des trésors de subtilité psychologique pour le débusquer.

106 Il s'agit d'une densité encombrée d'éléments hétéronomiques, et non pas simplement d'une plénitude substantiellement lourde. C'est l'interférence, dans cette plénitude, d'affects qui ne devraient pas lui être commensurables, qui gêne ici les théoriciens de l'oraison, en particulier François de Sales qui introduit la multitude de ces distinctions dans son *Traité de l'amour de Dieu* (Liv. I, chap. X–XVII, Liv. II, chap. I–XV – in *Œuvres*, Paris Gallimard (Pléiade) 1969, p. 379-456). Précisons que le choix du qualificatif 'dense' est le nôtre et qu'il naît, en sa maladresse, d'une certaine perplexité devant la richesse des intuitions différentielles de la phénoménologie salésienne de la prière.

La méfiance a pour objet ici le diable et pour sujet l'orant, ce qui oblige celui-ci à coller aux ruses de celui-là, à lui emboîter le pas et à le suivre dans une *ascension* vertigineuse *en subtilité* qui *piège* nécessairement *l'intention pure*: le diable se cache dans le propre mouvement de l'oraison et tente de le dévoyer en séduisant l'orant à imiter ce que lui-même ne cesse de faire et l'oblige à user de «*dia-bolie*», pour tenir, au point de vue de l'orant, en échec précisément celle-ci. L'orant se doit d'être et de rester tout au long «*diaboliquement*» méfiant du diable, au sens étymologique du terme qui fait du *dia-bolos* le double jet d'une chose qui la rend ambiguë et trompeuse et nécessite un examen spécial qui permette de faire les «bonnes» distinctions à travers les mauvaises. Devant l'orant, ce n'est plus, en effet, qu'un fouillis de distinctions, issues d'intentions difficilement identifiables. Il faut désemmêler ces dernières, restituer le lien qui fait naître une distinction de la multiplicité de motifs qui entrent dans sa détermination, révéler ce que chacune d'elles, tout en se donnant pour complète et suffisante, cache d'autres, virtuellement plus puissantes, en elle. Ainsi entraîné, l'orant découvre, en une *ultime surenchère*, que le *dernier vestige d'aliénation ipséique* se cache dans un recès particulièrement «vicieux» (ou «*dia-bolique*»), qui est celui du terme de son entreprise, là où celle-ci atteint à son fruit et son repos (en sa fin). En effet, l'orant s'aperçoit ici, au bout de ses peines, que la *quiétude comme terme de l'oraison n'a «pas le droit» d'être un «fruit*», d'être un «repos» qui se goûte, qui ait un (bon) «goût»; la quiétude n'a «pas le droit» de récompenser par un «prix» (sensible) la peine de sa recherche, celle de l'ascension à elle¹⁰⁷. Elle n'a «pas le droit» *de correspondre à ce que nous appelions un geste incorporant* tout intuitif des matières foncières de l'animation-«corporation», tout substantiel de ce qu'emportent les corrélations qui font pendre, en face d'une demande désirante, la saisie de son objet comme un repos de peine, un déclin et une fin de la tension ou encore, pour le dire avec la psychanalyse, une décharge de l'excitation qui a un effet jouissif et se donne quasi nécessairement comme une fruition de la tension d'excitation elle-même.

Paradoxes des surenchères de l'amour désintéressé et la disjonction d'un état et de son sentiment

L'oraison doit se refuser, à son terme, à toute tentation de se récompenser de son élévation par une quelconque prime de gratification, car celle-ci vicierait l'ensemble de la dynamique de la «désappropriation», dès le moment où la possibilité d'une telle fin ferait peser sur elle le soupçon d'avoir entrepris «tout cela» (qu'elle est) «en vue de» quelque chose: la *Carité* de Pierre Camus¹⁰⁸ porte d'une main une torche

107 Précisons que la profusion de guillemets dans cette phrase ne renvoie pas à des citations – de textes oratoriens. Il s'agit de souligner le double sens de certains mots-clés et, surtout, de laisser parler très directement («n'a pas le droit») l'intuition de base qui est ici en jeu, à savoir celle de l'inadmissibilité de l'hétéronomie du pour-quoi de l'oraison au point d'achèvement de celle-ci.

108 Une reproduction de la gravure frontispice dans Bremond, *op. cit.*, XI, p. 203. Voir sinon: Camus, Jean Pierre, *La caritee, ou, Le pourtrait de la vraye charité*, Paris 1641.

pour incendier le ciel – voulant dire : les délices du paradis – et de l'autre une cruche pour inonder l'enfer et en éteindre les feux. L'*amour de Dieu* est d'*absolu désintéressement*, il ne peut être motivé ni même soutenu, secondé¹⁰⁹ par une promesse de récompense quelconque – quelque petite ou grande qu'en soit la félicité. On ne peut non plus y être incité par la crainte d'un châtement, quelque féroce qu'il puisse être. Il ne peut avoir *d'autre fin que lui-même* et ne doit être recherché que pour lui-même. La *logique du soupçon* est ici telle qu'elle pousse dans les derniers retranchements de la négation de tout affect de fruition une *oraison* qui en devient, à son terme, *anaffectuelle*. Au point de vue de la phénoménologie qui suit l'évolution de celle-ci à travers ses multiples vécus de dé-posturation et de re-posturation, naît la difficulté de faire cadrer cette dernière négation, cette ultime privation de « l'état » (de quiétude) du « sentiment » (de quiétude) qui lui correspond, avec la série des phénomènes de « corporation » qui sont les seuls sur lesquels elle puisse se guider ici, c'est-à-dire qui en sont l'unique matière intentionnelle-intuitive. La *disjonction* entre les *deux âmes* se recouvre avec cette *disjonction* entre un *état* (affectif) et son *sentiment*, l'amour et le sentiment d'amour, la paix et le sentiment de paix, etc. et mène à la postulation d'une substantialité (un être *per se*) de l'état sans référence aucune à un quelconque sentir actuel de ce qu'il est.

En surenchérissant de manière massivement contre-intuitive sur toutes les évidences qu'on pouvait considérer généralement reçues, la théorie oratorienne de l'élévation atteint ici un point d'emballement qui impose au phénoménologue de l'oraison de questionner ses postulations. De tels *états peuvent-ils* être *privés de leurs* « *senti-ments* » qu'ils sont intrinsèquement, et continuer à *faire sens*? Le sentiment d'amour (l'affect amoureux) privé du « sentiment » d'amour – au sens verbal du sentir, de la « sentience »¹¹⁰ actuelle de l'affect qu'il est – correspond-il encore à quelque chose de réellement expérençable, même par une âme qui a traversé tous les *barzakh*

109 C'est-à-dire bénéficier d'une adjuvance qui y installerait un facteur hétéronomique. La problématique de l'hétéronomisation de l'amour est discutée un peu plus loin dans nos développements.

110 Le mot, que nous employons depuis *Sciences du sens*, est pour nous terminologiquement pré-investi. Nous admettons ici un léger glissement de la sphère de la sentience de la sensibilité perceptuelle – qui est la sphère phénoménale propre de notre concept – vers celle de l'affectivité du sentiment. Le recours à l'ambiguïté s'admet à cause de la capacité, difficilement substituable, du mot « sentience » à dire l'actualité vive du sentir. La création terminologique de concepts substantivant des formes participiales du présent verbal a ses origines dans l'effort de la scolastique latine de calquer la conceptualité philosophique grecque – en particulier celle de l'être –, avec ses abstracta à sens verbal-actuel accusé. Elle le fait en usant très souvent des mêmes moyens : participes présents exprimant la vivacité actuelle de cette verbalité, sur le modèle fort intuitif de *sapientia* (qualité ou faculté d'être *sapiens*, intelligent-actuellement) ou de *sentientia* (qualité ou faculté d'être *sentiens*, sentiant-actuellement) – comme dans *ens* (to on), donnant, par un emballement expressif, *essentia* (traduisant : *ousia*), à partir d'une sorte de (participe présent) factitif *essens*.

(mondes imaginaires intermédiaires¹¹¹) et qui tente de prendre pied en un repère qui les transcende? L'amour sans sentiment fait-il sens, même à supposer un *nouvel ordre d'animation* qui ne serait qu'intellectuel et constituerait une sorte de *suranimation* cantonnée à la pointe de celle que nous connaissons? Pouvons-nous connaître, au point d'observation de notre phénoménologie, des phénomènes qui dépassent l'animation simple et relèvent de ce qu'on pourrait appeler une « apicanimation » ou « cimanimation »? Serait-il possible de postuler un genre de sentiments « purs » qui ne seraient plus liés à aucune « motivation », celle-ci étant comprise, avec Duns Scot ou Kant, dans son rapport au libre vouloir, comme une hétéro-détermination de celui-ci, c'est-à-dire l'intrusion d'un facteur hétéronomique dans sa détermination par rien d'autre que lui-même? Les *sentiments* sont-ils capables, comme la volonté en général, de *se purifier de leur hétéronomie* et de rester cependant ce qu'ils sont, comme réduits à leur pur noumène? Comment assimiler les sentiments qui sont des affections de la sensibilité thymique du sujet, c'est-à-dire des vécus appartenant à la sphère de passibilité de la conscience, à des actes d'autodétermination de celle-ci, c'est-à-dire à des actes de « liberté », qui ne réfèrent à aucun « motif » situé en dehors d'eux?

Un état d'amour sans sentiment d'amour est-il pensable? Rupture de l'analogie entre les deux régions de l'être

La conscience ne peut produire d'elle-même des sentiments, qui sont structurellement des *Widerfahrnisse*, des choses qui lui adviennent, lui arrivent en son expérience, des choses dont elle subit la « contre-venue » (le wider-fahren) : ce sont des choses dont elle fait l'expérience par « choc », car elles viennent « frapper contre elle » (*die ihr zustossen*) sans qu'elle contribue le moins du monde à leur advenir ou qu'elle facilite leur venue à elle en dégagant les voies de leur insertion dans l'horizon de ses possibles immédiats. Les *Widerfahrnisse* définissent la *sphère de la passivité éminente*, accusée, de *l'expérience* : coups du sort, maladies, accidents, mais aussi événements neutres qui nous adviennent. Ils sont vécus dans des actes de réception brute : ce sont les choses qu'on « encaisse », dont on accuse le coup (de leur contrevenue). Les sentiments nous adviennent certes de manière moins brutale et d'un extérieur moins « mondain » que ces accidents (du monde dehors). Il n'empêche qu'ils ne peuvent être séparés de leur incidence affective dans le sujet, c'est-à-dire de l'affection (sentie) qu'ils produisent ou qu'ils sont. *Séparer l'amour d'un sentiment de l'amour*, c'est *postuler un amour* pour ainsi dire « nouménal », une idée platonicienne de ce sentiment qui pourrait être saisie par une intuition pure sans couplage à son sentiment. La question se pose, cependant, de la *possibilité de penser* phénoménologiquement de *telles idées d'affects*, par exemple une quiétude purement intellectuelle qui serait un affect nouménal, cependant véritablement *vécu* comme tel par une âme apicale

111 Sur la notion de ce *mundus imaginis* intermédiaire, voir Corbin, Henri, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, tome IV, Paris Gallimard 1971, en particulier : livre 7.

– opérant sans sensibilité. On pourrait même se demander comment ces entités nouménales que nous postulons se placent par rapport aux idées d'affects idéées dans des intuitions phénoménologiques pures telles que celles postulées par Max Scheler au principe de sa *Wertethik*. Il nous faut chercher une voie à travers ces paradoxes.

En reconstituant les motifs de la mystique orante à construire une telle « *indifférence* » (un tel être-non-affecté) dans la sphère disjointe d'une « cime de l'âme », nous nous sommes rendu compte que ce qui gênait l'assomption simple d'une quiétude finale de l'oraison qui ferait le repos de celle-ci relevait d'une *hétéronomie*. La surenchère dans le rejet de celle-ci a mené à la postulation d'un amour d'état qui, comme l'état de grâce, n'est pas senti par celui qui en « jouit » – sans le savoir sentir¹¹². À l'aboutissement de cette ligne de *purification de l'amour et de désensualisation de la quiétude*, nous rencontrons une *figure de pensée* d'une originalité certaine. Elle donne matière à réflexion au phénoménologue tant de l'oraison que de la poésie et de la danse. Les théoriciens oratoriens font, en effet, un pas décisif ici qui consiste à *faire basculer l'être dans une plurivocité* qui va jusqu'à *rompre* presque le *lien d'analogie* que le thomisme a su maintenir entre ses significations mondaines et supramondaines, c'est-à-dire entre ses compréhensions et ses usages en relation avec la sphère créaturale et ceux qui se font en relation avec la divinité. Ainsi, dans l'état de quiétude orante, la négation ne s'arrête pas au déni de sensibilité de l'orant (pour les aménités ou les « tendretés » de son état¹¹³), mais s'étend jusqu'à englober toute conscience réfléchie : l'âme, en sa fine pointe, n'a même plus le discernement de ses propres états, elle ne peut se ployer sur elle-même pour en prendre conscience et ces états lui restent donc tant insensibles qu'inconscients. Elle se trouve pleinement immergée dans la vie divine, la grâce infuse et sanctifiante la transporte « au-dessus d'elle-même, ... non dans son être propre, et dans ses propres dispositions, mais dans l'être et les dispositions divines de Jésus-Christ »¹¹⁴. Il y a en somme comme une *disparition de tout le repère phénoménologique de l'animation (subapicale) dans celui* qu'il faut dire *supra-phénoménologique de l'animation apicale*. Entre les deux régions de l'être corrélatives aux deux régions de l'animation, il n'y a plus d'analogie qui permette de faire signifier, c'est-à-dire articuler analogiquement un même sens, une même expérience du sentir et du penser. La *continuité phénoménale entre les*

112 « Les “vrais ... effets de la grâce” ne sont pas sensibles, comme par exemple la justification, l'incorporation en Jésus-Christ..., l'appartenance à Jésus-Christ et ses mystères » (Bremond, *op. cit.*, VII, p. 126).

113 C'est l'usage du mot au sens figuré (de tendresse – de sentiment) qui appelle une remarque de Littré – le sens propre étant réservé à la qualification de la chair (tendreté des viandes) etc. Ainsi, Fr. de Sales écrit : « Exerçons-nous simplement, humblement et dévotement aux petites vertus... comme... la tendreté envers le prochain, le support de ses imperfections » (*Vie dévote*, III, 2). Cf. Littré, Émile, *Supplément au Dictionnaire de la langue française*, Paris Hachette 1882, entrée 'tendreté'.

114 Bremond VII, *op. cit.*, p. 127.

deux régions est rompue, ce qui rend inopérante toute phénoménologie de la suranimation apicale. La vie divine ne peut être saisie, même analogiquement, dans des ré-articulations finies de ce qui s'en indique dans le langage de la révélation ou dans les états mystiques ultimes (de quiétude). Avec elle, la vie apicale de l'âme perd tout ancrage dans la réalité corporelle du mouvement interne lui-même, ce qui la rend irreprésentable pour tout entendement qui voudrait en discerner les états et (se) les décrire. Ces conclusions peuvent apparaître problématiques pour qui a pratiqué la destruction criticiste des énoncés métaphysiques en projetant une théorie des conditions de possibilité du faire sens d'un énoncé en général. La décision, cependant, d'une rupture de l'analogie entre la vie des deux consciences – humaine et divine – peut malgré tout garder, nous semble-t-il, une certaine plausibilité.

L'idée d'une vie qui ne serait pas animante-corporante et serait celle du Dieu transcendant

Certes, nous avons pu montrer plus haut comment la vie divine ne pouvait être représentée en dissociation de celle d'un corps-monde total et du tumulte de son extension. Il n'y a *pas de paradigme de l'animation* qui puisse s'élaborer *en dehors* de celui que nous avons décrit dans les *génèses du corps premier qui est*, de fait, un *corps-monde* mouvementé par le tumulte de sa prise en une animation. La théologie mystique de l'oraison, telle qu'elle a été développée dans l'école salésienne et bérulienne, laisse germer en elle l'expérience et l'idée, encore plus peut-être la décision dogmatique, d'un *basculement* de l'élévation vers un état (d'insensibilité et d'inconscience) qui *postule* le *domaine supramondain d'une infigurabilité*: ce vers quoi se transgresse l'animation de tout vivant capable de dieu (*capax dei*) est, en effet, infigurable, dans le sens où, à l'instar de la mort quand elle est pensée comme un arrêt absolu de toute « corporation » – en un « néant » qui succéderait à l'exanimation¹¹⁵ –, on n'arrive plus à en substantier l'idée, construite à partir de négations de données phénoménologiques denses¹¹⁶, par des intuitions plénières de son sens. Et cependant, cet infigurable n'est pas un néant et n'est pas aussi strictement irreprésentable que lui¹¹⁷: il est une *vie autre*, de dimensions tellement élargies, qu'elle *ennoie* la vie (en soi divine) d'une *âme du monde* dans un repère où elle se disperse et se dissout complètement. Pour s'en donner une idée, il faudrait imaginer que *l'ultime vivant*, le Dieu auquel s'unifie la pointe de l'âme, *a une vie* qui est *d'une autre nature que l'animation- « corporation »*, que cette vie est tellement plénière qu'elle est « indifférente », insensible à elle-même, que plus rien ne s'articule ni ne se corpore en elle.

115 Nous avons déjà fait référence, un peu plus haut (p 35ss.), à cette irreprésentabilité de la mort comme néant et renvoyé aux paragraphes d'*Orexis* qui la discutent et l'établissent.

116 Au sens de non fugaces, évanescents ou illusoirs, mais se tenant ancrés dans les phénomènes, pour toutes sortes de saisies.

117 Que le serait donc la mort pensée comme néant par-delà de l'animation.

Certes, le *Dieu transcendant* des hautes religions monothéistes devait être représenté comme esprit pur, qu'aucune matérialité n'entache. Construire en pensée une telle entité, ne fait pas grande difficulté, comme le montrent les scolastiques philosophiques de différentes cultures et religions¹¹⁸. La faire « vivre » est, toutefois, autrement plus malaisé. Or, tant qu'elle reste séparée (*chôristos*) du monde et non affectée par lui, car au fond incapable, en tant qu'intellect pur, de l'être ; tant que son opération se réduit à s'intelliger elle-même et à laisser le monde à son devenir selon les lois qui le gouvernent ; cette *entité n'a pas besoin d'être « vivante »*¹¹⁹. L'accent mis par les monothéismes abrahamiques sur la réalité toute active d'un Dieu (puissamment) vivant, qui veille sans cesse, n'a nul repos, suit de toute sa passion, sa colère et sa miséricorde les vicissitudes de son peuple, appuie précisément sur le fait qu'il ne ressemble en rien à un tel Dieu indifférent, impassible, détourné du monde, paresseux et vain en quelque sorte, une simple abstraction que rien ne vivifie. N'est un *vivant* (*zôion*) selon Aristote que ce qui est animé par une âme qui est la « forme » de son corps, ce *corps* étant le « gant » *qui engante l'âme* et serre ses poussées, en lesquelles il se donne forme-vive. Ce corps *ne doit pas être pensé comme une matérialité* physique ou biologique animée par des forces qui lui sont inhérentes. Le corps-monde, qui est le tout premier corps et ce qui en reste vif dans tous les corps advenus, n'a pas, en dépit des apparences, une telle *matérialité*. Celle-ci est ce qui en *apparaît à un observateur situé en dehors de ce corps*, c'est-à-dire qui ne peut précisément pas « incarner » la perspective unique et absolue d'un corps-monde total. Le corps-monde est aussi celui de la corporation-animation du Grand Vivant qu'est le Monde ou l'Âme du monde, dont la matérialité est tout aussi apparente, construite par une observation située en dehors de lui et incapable d'y reconnaître l'absolu autocentrement du mouvement des forces vives et de l'extension totale dans des poussées qui font les limites de ce monde pour lui-même – qui en font une entité vive sans altérité, une vie ayant son drame total en elle-même¹²⁰.

Le paradoxe de l'animation d'un Dieu transcendant et trinitaire

Nous nous retrouvons donc, théologiquement, devant la *difficulté d'« animer » un intellect transcendant* dès le moment où celui-ci se « révèle » comme l'architecte

118 Non seulement des monothéismes abrahamiques. Cf. sur les possibles croisements des constructions de l'absolu dans ces religions avec celles de l'hindouisme, le numéro (centré autour de Çankara) de la revue *Extasis*, Bulletin du Cercle Philosophique, Beyrouth 1986 – édité par Jad Hatem.

119 Tel le dieu des épicuriens, à la fois indifférent, impassible et non responsable / innocent (*anaitios*) – du sort des hommes.

120 Nous ne faisons que toucher ici à cette crux de la phénoménologie de la corporéité que constitue le paradoxe de la discrétion des corps les uns pour les autres dans le monde qui semble en englober – on ne sait comment – les intériorités absolues. Nous en avons traité ailleurs, dans le courant du développement du concept du corps-monde, dans *Genèses du corps*.

et le créateur du monde ainsi que l'auteur d'un plan du salut pour sa créature égrège qu'est l'homme. Le Dieu unique, transcendant, esprit pur, d'une immatérialité parfaite, a du mal à faire un avec le Dieu-vivant, tout passion et puissance, tout mouvement et contingence – plus exactement, car tel est l'ordre logique et historique des choses, c'est ce Dieu-vivant qui a du mal à rentrer dans les schématismes philosophiques de la pureté substantielle, l'intellectualité et la transcendance. La *difficulté cesse* à partir du moment où des *médiations « animantes »* sont inscrites dans l'essence même de ce Dieu, telle la structure et l'économie trinitaires qui font la vie d'une divinité arrachée dès l'origine à toute transcendance, impliquée dès l'origine dans le drame de l'animation du monde et, en particulier, dans celui de l'unique créature à advenir au monde comme corps-monde.

Un *Dieu trinitaire s'anime de ses tensions intratrinitaires* qui en font la vie. Il constitue un *corps-monde en son propre droit*, vivant en les tensions et les poussées de sa tri-polarité ou tri-personnalité. En sa médiation centrale, il *demande à s'« incarner » en un corps-chair*, c'est-à-dire à faire l'expérience de l'exister comme tel : au lieu de se cantonner à la vie d'un corps-monde total, coéternel au monde¹²¹, roulant avec lui jusqu'en ses confins ses poussées et ses épanchements ; il « choisit » de partager le sort d'un corps-monde qui se réduit par redondance et s'univocise en un corps-chair. De plus, le Dieu trinitaire, en choisissant de s'exposer à ce drame de l'exister, s'impose de lui trouver des *voies d'achèvement*. Celles-ci sont très inattendues qui mettent en vibration forte et durable l'ensemble du complexe phénoménal de la corporéité, au point de la rendre difficilement saisissable, elle qui prenait un sens plénier par le maintien d'une vie animante au sein de la divinité – d'un Dieu trine. En effet, l'instance personnelle, c'est-à-dire le « visage » (*prosôpon, persona*) de la divinité qui s'incarne dans un corps-chair achève ici sa carrière par le destin final commun de tout corps-chair, à savoir l'*exanimation* ; en même temps qu'elle transgresse celle-ci et *revient à une animation spéciale* dans un *corps glorieux* lequel retourne dans le sein de la divinité ; ici il mène une vie exemplaire du destin désormais rénové, par sa propre incarnation et résurrection, *de tout corps-chair*, dans la mesure où celui-ci n'est plus livré à l'exanimation sans retour, mais connaît lui aussi une réincarnation après la mort qui lui rend le corps-chair de sa première « corpora-tion » sur terre et le place devant la décision d'un Jugement – prononcé sur lui par le premier ressuscité – quant au mode d'animation qui sera le sien : glorieux comme celui de son rédempteur ou réprouvé comme celui du premier corps glorieux déchu, celui de l'Ange rebelle¹²².

121 Nous avons en vue, pour l'éternité du monde et la co-éternité de l'intellect divin à lui, le Dieu d'Aristote, avec la difficulté que pose cependant le rejet aristotélicien de l'idée d'une Âme du monde et d'une animation directe du monde par Dieu qui, du coup, se corporerait en lui.

122 On pourrait dire d'un corps glorieux-glorifié et d'un corps glorieux-réprouvé. François de Sales dans son *Introduction à la vie dévote* (in *Œuvres*, Paris Gallimard (Pléiade) 1969, p. 57-58) dépeint les ressuscités de la vallée du Josaphat, ceux donc qui font l'objet de la résurrection

Il faut admettre, à la lumière de cette revue cursive des figures de la corporéité impliquées dans cette doctrine, que le christianisme sollicite un peu trop librement la plasticité des phénomènes corporels, modelant le corps en une variété de sens par toutes sortes de transformations imaginatives, l'infléchissant à loisir dans des directions où différents types d'animation lui supposent différents types de sous-jacence – toujours, en un sens, « matérielle ». C'est ce qui crée la confusion dans l'entendement de la chose, la notion (de corps) n'arrétant pas de varier et de « bouger » au gré des vicissitudes *d'une animation advenue* dans le monde, qui *y cesse* à un moment, *repose* un temps indéterminé dans les limbes de l'exanimation, *revient* à elle-même, pour connaître ensuite une dernière et *définitive transformation*. Or, de telles variations de l'animation – i.e. de la forme et de la vie des corps – sont-elles moins infigurables que la mort-néant ?

Figurer la vie méta-cosmique après la clôture du drame trinitaire comme transcendant le repère animationnel et établie dans l'irrésolution

Ce qui décide en dernière instance de la *question de la figurabilité de ces animations* : de l'incarnation d'un Dieu supramondain non pas en un corps-monde (comme Âme du monde, qu'il est pour nous toujours déjà, si tant est qu'il faille le poser vivant), mais en un corps-chair ; puis de sa désincarnation au tombeau (pensée comme corruption / pourriture de cette chair) ; suivie de la série d'incarnations, désincarnations, réincarnations, surcarnations (glorieuses) de toute chair advenue ; ce qui décide de cette figurabilité, c'est finalement la robustesse phénoménologique de son stade ultime. En effet, *toutes les mutations d'un stade à l'autre de l'animation-corporation* dont nous faisons état ici, en conformité avec l'enseignement constant de l'Église¹²³, sont *figurables* sans grande difficulté, à simplement les considérer comme des pensées possibles, sans y associer aucune position de plausibilité, de foi ou de réalité. Le

générale à la fin des temps, comme partagés dès l'appel de l'Ange entre ceux qui « y seront en corps glorieux et resplendissants, et les autres en corps hideux et horribles ». Nous aurions tendance à imaginer la re-« corporation » eschatologique comme redonnant des corps nécessairement autres que les premiers corps de la naissance à la vie ainsi que les corps inertialisés de la fin de la croissance des premiers. Il faut les imaginer d'une autre matérialité que celle qu'ils ont eu sur terre, d'une animation approchant celle que les corps des premiers hommes ont eu dans leur séjour supra-terrestre d'avant la chute. Les corps ressuscités devraient ressembler au corps créaturel du premier Adam avant sa sortie de paradis et l'assujettissement de son corps à la corruption. Les corps derniers, resurrectionnels et méta-cosmiques, ne peuvent être des corps-chair de même constitution que les corps terrestres – la terre, ses substances et le monde auxquelles elles appartiennent étant tout ensemble révolus. Nous renvoyons au *Dictionnaire de théologie catholique* (Paris Letouzey 1899-1950), entrées 'Résurrection' et 'Purgatoire', pour une synthèse de la dogmatique catholique.

123 Nous voulons dire l'enseignement constitué et corroboré par les conciles, les grands docteurs et formant la « dogmatique » chrétienne comme telle. Il ne s'agit pas de tenir compte de ce qui dans l'Église contemporaine s'en donne comme interprétations « libres », n'ayant ni le souci de cette dogmatique ni un sens de ce qu'elle a pu signifier et être un jour.

devenir des corps de la naissance à la mort et la résurrection n'est rien d'autre qu'une succession de figures de la « corporation », précisément tout à fait « figurables » comme telles – même si elles peuvent paraître tout à fait fantaisistes pour les non croyants, mais aussi pour un grand nombre de croyants aujourd'hui. La *seule difficulté* qui se rencontre est celle d'une *suranimation insensible et inconsciente* en laquelle s'achève la série des animations précédentes, et qui est « *pré-figurée* » par l'état de *quiétude orante* qui nous intéresse. C'est la fin du drame de l'incarnation-animation qui y est pressentie comme « vie » du Dieu trinitaire telle qu'elle s'établit après l'incarnation, puis la désincarnation et la glorification du fils et avec lui de toute chair. Il s'agit de la *vie intratrinitaire d'après la clôture du devenir* (trinitaire) de la créaturalité mondaine. Cette « vie » *tourne* pour ainsi dire *sur elle-même* sans sensibilité, sans discernement et sans plus de tension d'advenir. Elle *emporte l'être*, en un sens, *vers de tout autres rives* que celles de l'exister mondain et de son animation spécifique.

Trancher la difficulté et *juger de la figurabilité de cette « vie »*, c'est finalement, d'après nos prémisses, trouver un moyen de s'assurer que cette « vie » en est bien une, c'est-à-dire correspond au complexe phénoménal que nous appelons animation-corporation. Si ce moyen devait être introuvable, la question serait indécidable. Si, par contre, un moyen était donné qui nous assurerait que cette « vie » n'en est nullement une – au sens qui est le nôtre –, la question serait tranchée négativement sans ambages ; et inversement, bien sûr, si on pouvait s'assurer de la réalité animante de cette même vie. Or, la recherche de ce moyen nous oriente très naturellement sur la *seule série phénoménale* d'une telle vie qui nous soit à portée, l'expérience de l'*oraison mystique* qui nous a occupés en dernier – il n'y a pas d'autre *accès* pour nous à la *pulsion intratrinitaire* qui fait la *vie méta-cosmique*. Là nous nous trouvons devant la nécessité de figurer un *départ* de la *vie de son repère animationnel* où sa pulsation est sentie et articulée le long des frayages qui innervent le corps-vif et font son senti de soi et sa présence à soi. Nous devons également concevoir sa relance dans un nouveau repère où elle participe d'une *vie sans « ressentiment »* – comme dirait François de Sales –, c'est-à-dire sans ressenti interne de ce qui se passe en elle. Le nouvel ordre de l'être dont il est question ici se pense comme un espace de vie infini, mais *sans résonance d'aucune articulation* en lui. L'immensité et la fermeté de l'être sont ici telles que le monde et son âme, la vie du monde en son mouvementement extensif comme animation-corporation s'y perdent, que le *drame du corps-monde* n'y *retentit presque plus*, n'y a presque plus d'incidence. Il y est amorti et englouti comme une chose tombée dans un passé à peine résonant dans le présent. Le nouvel ordre de l'être le charrie et l'emporte dans ses plis, dans les tours qu'il fait sur lui-même dans un mouvement d'*épanchement de dimension totale, adramatique et définitif*. L'éternité de la vie divine réconciliée et du repos de tous les corps-mondes et de tous les corps-chairs en elle ne peut être figurée autrement. C'est une vie qui s'enveloppe dans un mouvement qui ne ressemble plus aux mouvementements corporants que nous avons sans cesse rencontrés et décrits tout au long de notre exploration des phénomènes d'animation. La *vie opérante* dans cette éternité est pour

ainsi dire *anonyme*, elle porte un ordre de l'être qui traverse des vastitudes sans tension d'extension, qui s'y déploie infiniment. Le ravissement en lui des mondes et des âmes qui ont la force et la grâce de s'y abandonner les comble de manière si définitive qu'ils s'en trouvent comme extraits de leurs anciens modes de s'affecter et de se corporer. Le *tumulte* qui caractérisait leur animation ne bruit plus dans le nouvel espace et sa dérive éternelle. Il s'évanouit dans une sorte d'*irrésonnance* qui ressemble à un nouvel abandonnement, cette fois-ci de quiétude « transcendante » : l'*éternité* est une dimension de parfaite *disparition de toute tension-sentie-en-son-acte*, par engloutissement dans de l'*apeiron* (l'illimité) et de l'irrésonnant purs, dans une vie qui n'est plus affine à l'animation telle que nous la connaissons. Cette nouvelle vie n'est pas facilement figurable, mais semble pouvoir être pressentie à partir de ce dépassement de l'animation par la quiétude d'une suranimation apicale qui fait cesser son drame et sa tension.

III.
ÊTRE VRAI
LA VOIE DU DÉLIRE

Lecture de Jad Hatem

Nous poursuivrons ici une ligne d'intérêt qui, en ayant appris tout ce qu'il fallait apprendre de l'oraison comme rapport expérientiel à la vérité comprise comme attribut de l'être, se met dans le sillage d'une pensée, celle de *Jad Hatem*, pour explorer avec elle la possible conception d'un tel attribut dans les champs comparés de la philosophie et de la mystique. Cette pensée a le mérite d'avoir élargi son enquête jusqu'à englober les traditions les plus riches, et parfois les moins connues, de l'un et l'autre champ. En la suivant, nous avons été surpris par les déports qu'elle nous a fait faire et par la manière qu'elle a eu de nous amener à des compréhensions fortes de certains phénomènes qui sont restés, jusqu'à présent, à l'arrière-plan de notre approche. La question de la « sincérité », ou si l'on veut de la candeur, d'une oraison qui se fait « délirante » pour aller à ses fins, s'est ainsi retrouvée au centre de nos explorations de l'idée de vérité comme attribut ontologique. Tout cela se fait, encore une fois, dans une très commode indépendance des problématiques de la croyance ou même de l'hypothèse ou du pari engagés dans l'évocation de la religion en général et de la mystique en particulier. Tout au long de notre trajet, nous n'aurons aucune incitation ni aucune nécessité à supposer une réalité ou une plausibilité quelconques aux affirmations religieuses concernant la facture du monde et de l'outre-monde. Notre approche montre pleinement qu'il est tout à fait possible de donner une *phénoménologie des vécus mystiques* sans adhérer aux *positions d'existence* qui leur sont associées, *de même* qu'est possible sans ambages une *phénoménologie des vécus surintenses* des synthèses courantes de la vie ou de celles qui relèvent de formations que la clinique psychiatrique qualifie de *pathologiques*. Le religieux a longtemps été approché comme soulevant les inextricables problématiques de sa vérité comme adéquations de ses positions de sens avec le réel du monde, ou le réel des causations qui lui donnent existence et déterminent son devenir. Or, le rapport du religieux au réel n'est pas de cette nature quasi propositionnelle, relationnant des prétentions d'existence et de sens avec ce qui en est là ou pas là dans le monde. Le réel n'est pas extrinsèque au religieux et ne se laisse pas mettre en rapport avec lui, dans la mesure où le religieux lui-même est immédiatement du réel et n'a pas à entrer dans un rapport expresse avec celui-ci. Le religieux désigne un pli réel de la psychè, il désigne celle-ci en certaines de ses formations les plus fondamentales et les plus strictement irréductibles.

Les religions nous ont transmis des énoncés étranges en lesquels des hommes disaient être Dieu, la Vérité, l'Essence, la Lumière, ... Jad Hatem consacre à ces énoncés un essai¹ qui, à les colliger d'une multitude de traditions religieuses et mystiques, de contemplations philosophiques, de narrations littéraires et d'entreprises poétiques, les fait se réverbérer les uns dans les autres. De cette réverbération naît un trouble : l'idée d'une confluence de l'homme et de la vérité prend une certaine plausibilité. Un *als-ob* se forme autour d'elle en lequel elle déploie un caractère « sensé » : elle *se laisse, étonnamment, penser*, consiste en un ensemble de rapports qui, revus individuellement puis croisés les uns avec les autres donnent épaisseur et teneur à la représentation. Elle surprend à résister à la skepsis basale que lui oppose un entendement de nos jours, qui veut dire un entendement pensant sous le signe époqual de notre présent². Surtout, dans l'essai hatémien, l'idée d'une telle confluence *s'élargit et se complexifie*. Une variété de processus y sont identifiés qui transforment la représentation de ce qui est charrié dans les différentes traditions citées, en particulier la philosophique, d'une union béatifique des substances, imaginée comme une absorption de l'intellect ou de l'âme humaine – s'actuant en lui³ – dans l'objet ultime de sa

1 Il s'agit de : *Qui est la vérité?*, Paris Hermann 2012.

2 Dans une histoire de la pensée où nous nous situons inéluctablement. On ne peut, en effet, par un simple choix, une volonté délibérée, quitter cette histoire et situer ailleurs son effort de penser. On ne peut s'extraire d'une tradition de pensée, alors même que celle-ci, en la succession de ses époques, n'est que travail de mener à pleine conscience les évidences dont les compréhensions émergentes de l'être se substantient.

3 Le point est important pour la suite et pour tout ce qui touche à l'idée d'une identification / union / véri-fi-cation de l'âme avec une intelligence pure et agente, et la totalité de la Vérité qu'elle est. Pour comprendre ce qu'il se passe dans la généralité des processus unitifs, il faut disposer de l'intuition de base qui régit toute la gamme des actuations qui y sont impliquées. C'est cette intuition qui permet à la psychologie aristotélicienne de fonctionner sans multiplier les êtres et sans recourir à une « Schichtentheorie » des facultés psychiques (au sens de Nicolai Hartmann – cf. *Die Anfänge des Schichtungsgedankens in der alten Philosophie*, Berlin De Gruyter 1943). Dans ce cadre théorique, il faut concevoir l'actuation de l'intelligence dans l'âme ou de l'animation dans l'intelligence comme un seul et même acte dans lequel l'une est « essentiée » ou « essée » en l'autre. Seule la théorie aristotélicienne de l'âme comme forme-acte permet de penser ainsi ce genre de rapport : s'il y a certes, en une telle âme, une diversité et une hiérarchie d'éléments ou de strates substantielles qui la constituent, il ne peut cependant y avoir une multiplicité d'actes d'être. S'il y a ainsi une âme végétative, une âme animale et une âme intelligente dans l'âme humaine, celle-ci ne forme pas une trinité d'âmes, mais une animation unique actée en chaque présent en un acte unique et particulier qui est celui de la puissance la plus élevée. L'âme humaine intellige en un acte qui « englobe » celui de son animation végétative et animale, un acte qui nécessairement actue, de par ce qu'il est lui-même, cette double animation en même temps que celle, spéciale, qu'il constitue et qui est l'animation intellectuelle. De même, un arrêt de l'intellection en cette âme y laisse s'actuer une animation animale qui co-actue en elle-même *uno actu* l'animation végétale qui lui est subordonnée. C'est Thomas d'Aquin qui a éclairci de la manière la plus prégnante cette théorie de la forme-acte et lui a donné ancrage dans la tradition scolastique. Celle-ci la reçoit sous la forme du théorème « actuiste » aristotélicien énoncé dans un développement central

compréhension. À plusieurs reprises, les schémas traditionnels s'inversent et mettent les « évidences » et les assomptions habituelles à rude épreuve. De tels *renversements* – en lesquels par exemple, c'est le devenir homme de la vérité qui est « crucial » et qui porte la dynamique d'une unification autrement plus risquée et aventureuse que la déifique – enrichissent décisivement la réflexion. Ils portent en eux les germes d'une *nouvelle virulence du motif* totalisant et unitif – d'un être capable de l'idée d'être avec la complétude de celle-ci.

Nous discuterons dans le *chapitre qui suit* les conditions et les contextes dans lesquels ce motif acquiert, dans notre présent, une nouvelle plausibilité.

Pour cela, il nous faudra tout d'abord faire un passage à travers l'histoire et l'actualité de sa *dé-plausibilisation première*.

De là nous irons vers les phénomènes qui nous semblent les plus affines et les plus éclairants de ce qu'il se passe en lui, et qui sont pour nous les *phénomènes délirants*.

Pour les approcher et les comprendre, nous déroulerons une *théorie systémiste*, c'est-à-dire différentialiste et post-ontologique, de ce qui fait l'objectité *d'entités psychiques unifiées* en elles-mêmes.

Sur ces bases, nous tenterons d'esquisser une *phénoménologie de la délinance*.

Après avoir traversé celle-ci, il nous faudra nous intéresser aux phénomènes de la *cessation du délire*, du « retour » au « réel » ainsi qu'à la conservation ou la forclusion de l'expérience délirante.

En déployant la variété des phénomènes de la cessation et du retour, nous nous rendrons compte qu'un type majeur d'expériences de totalisation homme-monde ou homme-vérité met en jeu un *non-retour martyrial* et ouvre ainsi un nouvel horizon à prospecter.

C'est avec cette prospection que nous serons amenés aux *conclusions* de cette réflexion. Il s'y agira d'apprécier le *sens* que fait, *dans notre présent*, l'idée première *d'une confluence* et identité de l'homme avec la *vérité*, après avoir été inspectée et enrichie par la phénoménologie des phénomènes qui lui sont le plus apparentés.

Il faut, avant de clore cette introduction, insister sur le fait que la *réflexion* n'a été *stimulée* que *par le texte hatémien* et n'aurait pu se déployer d'un autre site et d'un autre moment d'interrogation des phénomènes que les siens. Cela veut dire que l'idée d'une phénoménologie et d'une théorie postmétaphysique des expériences de dé-limitation et de totalisation psychiques, telle que nous la développons ici, n'aurait

de la doctrine de l'âme: *esse viventibus vivere* (tois zôisi to zên einai), *De anima* 415 b 14. Je renvoie ici à un titre unique qui présente l'ensemble de la problématique, tout en insistant sur l'effort thomiste de donner au principe aristotélicien de l'unité de l'acte dans une forme composée sa plus grande économie et efficace conceptuelles. Il s'agit de: Inciarte, Fernando, *Forma formarum: Strukturmomente der thomistischen Seinslehre im Rückgriff auf Aristoteles*, Freiburg Alber 1970.

pas pu prendre essor d'une simple revue ni même d'une inspection détaillée, classificatrice, typologisante ou même théorisante du motif unitif dans l'histoire des religions et des philosophies. Elle ne pouvait emprunter l'étincelle de sa conception qu'à une *entreprise singulière* : celle d'un chercheur qui a été guidé très tôt par l'intuition très sûre qu'il fallait, pour comprendre ce qui était engagé dans les phénomènes d'excès ou d'ekstasis caritatifs et mystiques, multiplier les angles d'approche et ouvrir le champ de l'inspection à de tout autres séries d'expériences et de textes. Un chercheur qui a su, presque dès les premiers commencements de son travail, par où passait sa voie et à quoi il devait consacrer le labeur des décennies qui lui seraient accordées ; que pour réaliser le programme qu'il s'est donné, il devait devenir « the most bookish of all men »⁴ de son époque⁵. Il lui fallait *traverser les littératures*, les *religions*, les *philosophies*, l'*art* et la *poésie* des *cultures* les plus variées. Il lui fallait apprendre à *les lire les uns par les autres* et à produire ainsi les effets heuristiques si typiques de sa manière : effets d'ignition d'une aperception par l'autre, souvent déclenchés par l'écart et l'étrangeté de l'une à l'autre. Il lui fallait cette sorte de *Belesenheit*, de *perlectorité*⁶ *enfiévrée*, pourrait-on dire, qui n'épargne rien de ce qui, dans un idiome et une culture, pouvait être ouvert et lu ; pouvait s'adjoindre à tout le lu par ailleurs et s'entrechoquer avec lui, suscitant la *réverbération* non seulement *des textes dans les textes*, mais celle *des choses dans les choses* aussi.

Car il ne s'agit pas ici de simplement « tout lire » – en une sorte de panagnosie sèchement polymathique –, mais de lire *à travers* tout, en traversant tout le lisible, pour ramener ses branches sur elles-mêmes, les faisant s'entrecroiser, s'entrattirer, s'entrepousser, et s'entretendre. *Tout lire* est ici *per-lire*, institution d'une tension d'heuresis dans le *lu comme un (lu-)à-travers-lu*. La *lecture* est *traversante d'une autre lecture*, un texte n'est jamais seul-lu, mais s'alter-lit, par un autre qui le pénètre et le parcourt. Cet autre texte se met en travers du premier et empêche que sa lecture ne s'effectue comme telle, la forçant à ne s'accomplir que par sa médiation, qui est *pénétration des avenues de son faire sens par les siennes*. S'il y a assurément une intertextualité herméneutique fondamentale en tout texte qui fait qu'il est toujours compris à partir d'un arrière-fond textuel qui constitue son sens, la percontextualité que nous pointons ici est tout autre. À l'inverse de cette intextualité structurelle de

4 C'est ainsi que Schumpeter qualifiait Marx.

5 Le fait que cette époque se soit si pitoyablement appauvrie, avec les années, en vraie science et en érudition, ne réduit en rien le mérite de notre auteur.

6 Nous nous inspirons de la *perlectio* dont parle Bacon au Livre II de son *De augmentis scientiarum*, (p. 101 de l'édition Montagu, *The Works of Francis Bacon*, London Pickering 1827, vol. viii) – sans le suivre dans son opposition de la chose à la *degustatio* et l'*observatio* de ce qui est lu (*ut ex eorum [librorum], non perlectione, ..., sed degustatione et observatione argumenti, ..., genius evocetur*). On pourrait parler aussi de « perletterité ». Une personne est *belesen* quand elle a beaucoup de lecture, qu'elle est donc instruite, lettrée, érudite. La *Belesenheit* est *polumatheaia*, une *empeiria pollôn grammatôn*, une *polugrammateia*.

toute expérience (de la consonance herméneutique) d'un sens textuel⁷, la *per-textualité hatémienne* institue la *tension entre des fragments de sens pris à travers des champs textuels immenses*. Elle la laisse s'exercer, puis la résout quand ces fragments se sont suffisamment aliénés les uns les autres, se sont tendus chacun à l'extrême par la traversée de l'autre en lui, et qu'ils peuvent alors se réconcilier à un niveau supérieur. Niveau d'un tiers sens, si l'on veut, qui n'aurait pu être produit autrement, et que suggère quasi spontanément la conceptualité d'une aliénation-réconciliation à laquelle nous avons recours ici. Il semble, du coup, qu'une dialectique soit en jeu dans ce procédé. Or, il faut insister sur le fait que les sens qui se traversent les uns les autres sont multiples et contingents et que rien n'organise à l'avance ni ne schématise leur interaction⁸. Cette *multiplicité* et cette *erraticité des fragments de sens* qui entrent en intension dé-dialectisent et poly-polarisent le jeu et ses figures. Elles font son agilité et son imprévisibilité, elles augmentent ses dérives et le plaisir qui s'y prend.

L'endurante pratique d'une telle perlecture fait insensiblement basculer textes et pensée vers de nouveaux plans. Elle induit un effet majeur, celui que *le sens* – comme un soleil descendant – « *tourne* », que *le métaphysique et le religieux*, qui font le noyau de l'intertexte global, se renversent et *reviennent faire incidence* sur les surfaces de l'exister. Ces surfaces qu'elles avaient, époqualement, cessé d'affecter, s'affectent à nouveau : des impacts les mettent en surrection qui placent l'existant devant des fragments d'évidence insistants à lui demander une articulation forte et significative. La provocation de ces affections est l'affaire d'une méthode qu'il faut désigner comme telle et à laquelle il faut rendre son dû. Jad Hatem l'a inventée en la pratiquant, sans se soucier de lui donner un nom, de la conceptualiser ou la systématiser. *Méthode d'un travail « per-lectif »*, comme nous l'avons montré, mais aussi *per-poétique* : la traversée de la pensée se fait décisivement par la poésie qui y introduit ses hachures. Elle la diffracte et la brouille de ses surprises. Elle lui impose un régime con(tre)currentiel et la met à l'épreuve de tensions où elle n'inclinerait pas d'elle-même. C'est dire qu'elle joue, dans le travail de traversée des textes les uns par les autres, un rôle qu'aucune autre textualité n'est capable d'assumer à sa place.

7 Ces formulations restent dans les bornes de la vulgate de l'herméneutique philosophique, telle qu'elle s'est constituée de Gadamer à Ricoeur. Elles restent en-deçà de la révision que j'ai proposée de thèses majeures de cette vulgate dans *Sciences du sens*. Je n'entre pas dans le détail, irrelevant ici, de cette divergence.

8 Il faut aussi préciser que leur traversée n'est pas strictement mutuelle : si l'un traverse l'autre, celui-ci n'est pas tenu à la réciprocité. Elle n'est pas non plus systématique : tous les textes ne sont pas traversés, non plus qu'ils n'en traversent d'autres. L'intertraversement est erratique, dans le sens où une grande contingence y règne et que l'entrechoc est fortuit.

Les « choses dernières » et la constellation kantienne de l'abstinence d'un penser qui les vise

S'il est un biais embarrassant pour aborder certaines questions fondamentales ou dernières, c'est celui qui les « métaphycise », c'est-à-dire celui qui les amène sur un terrain où les énoncés en lesquels elles se développent subissent une transformation spécifique : ils voient se relâcher l'emprise qu'ils devraient développer sur les objets de leur deïxis – au lieu de la voir se resserrer. Or, paradoxalement, les « choses dernières »⁹ se donnent comme le *champ objectif même de la métaphysique* et celle-ci semble, de son côté, ne pas avoir d'objets qui débordent le cercle assez bien circonscrit de ces choses elles-mêmes. La métaphysique et ses objets ont tous deux une sorte d'ultimité, une manière de se donner comme *ce qui reste en dernier après* que toutes les *fins mondaines* – d'exploration, de reconnaissance, de saisie, d'appropriation, de jouissance du monde – ont été poursuivies, avec ou sans les comblements qui en étaient attendus. Et ce reste, rien ne semble pouvoir le réduire à rien. L'*ultime garde* une *insistance spécifique*, malgré le fait qu'aucune voie n'y mène. Le reste reste tel, malgré tous les élargissements du domaine des poursuites mondaines, à un moment où, dotées de moyens qui en transforment la structure et la portée, elles semblent aujourd'hui pouvoir se satisfaire indéfiniment. Si le reste demeure irréductible, il ne cède en rien sur sa nature d'être ininterrogeable par toute œuvre de raison et toute pensée qui ne veut s'accommoder d'aucune facilité fidéique.

Dès lors, il faut soit renoncer à demander enseignement sur ces choses dernières, ou le faire avec d'autres moyens que ceux qui se qualifient de métaphysiques – moyens introuvables pour la pensée, selon l'hypothèse. Depuis que dans la tradition de la *philosophie occidentale moderne* le projet d'une critique de la ratiocination métaphysique a pleinement abouti, une *abstinence* s'en est développée à l'égard de ces *questionnements*. La *préoccupation* par ces objets s'est trouvée ainsi *déplacée vers la religion*, censée les absorber désormais complètement, alors qu'une *articulation* relativement *rigoureuse* permettait, *dans le repère prémoderne*, d'agencer une complémentarité assez bien éprouvée de la religion et de la métaphysique, qui gardaient

9 Le concept des « choses dernières » (*ta eschata, ultimae res, res novissimae*) est un motif chrétien qui se théologise progressivement dans la dogmatique des conciles et la littérature patristique. Un texte qui se trouve au seuil de cette théologisation est celui de Saint Ephrem sur les *Quatre choses dernières* – la tradition aura tendance à fixer la pluralité de ces choses à cette quaternité (la mort, le jugement dernier, le ciel, l'enfer). Une traduction allemande, faite sur le grec et le syriaque, du traité ephrémien a été donnée par P. Zingerle dans : Ephraem Syrus, trad. Zingerle, Pius, *Ausgewählte Schriften des heiligen Kirchenvaters Ephraem*, Vol. 1 *Bekenntnisse und Reden über die vier letzten Dinge*, Innsbruck Wagner'sche 1845. On consultera sinon l'édition en six volumes des œuvres d'Ephrem donnée par Jos. Sim. Assemani : *Sancti Ephraem Syri Opera Omnia, Graece, Syriace, Latine*, en part. Tom. II, p. 192ss. Kant, à l'autre extrême de l'histoire du motif eschatologique, consacre à celui-ci une réflexion spéciale dans son écrit : *Das Ende aller Dinge* (1794), qu'on peut commodément consulter dans l'édition des *Ausgewählte kleine Schriften* des éditions Meiner (Hamburg 1965).

chacune son rapport spécifique à ces objets. La religion se conçoit dans ce cadre (prémoderne) comme cette instance qui est en droit de surajouter à la pensée de ces choses ultimes des constructions d'un autre genre¹⁰. Ce sont des séquences de deixis spécifiques qui rendent raison de l'apparence des choses dans des narrations¹¹ qui content le monde et l'éclairent vivement. L'articulation de la métaphysique et de la religion, dans une pensée qui a tendu, de Philon d'Alexandrie à Duns Scot ou Marsile Ficin, à les intégrer d'une manière de plus en plus minutieuse et complète, induit, à une joncture particulière de cette pensée, une crise qui remet profondément en question les manières de faire sens de l'une comme de l'autre. Les impressionnantes architectures des significations explicatives du monde dès ses causes premières jusqu'à ses accidents les plus lointains, édifiées sur des *fondements* qui semblaient *communs à la pensée et la religion*¹², chancelent à un moment et *s'effondrent* avec l'invalidation de ces assises. L'histoire est connue en laquelle la figure d'un Kant s'élève pour s'interroger sur les conditions de possibilité d'un énoncé philosophique-métaphysique en général et conclure à l'indécidabilité intrinsèque d'un tel énoncé ainsi qu'à sa vaine congruence avec les vérités de la religion. Celles-ci se clivent dès lors de lui pour former un domaine d'idées plausibles, non contradictoires avec la raison, mais qui ne peuvent être admises et substantiées que par la *foi*, laquelle se replie et se clôt sur elle-même pour constituer, en toute autonomie, le *validant* absolument *unique de la vérité religieuse*.

Ce rappel de choses fort connues n'est instructif ici que comme descriptif d'un état ou d'un âge de la pensée qui, s'il vaut encore dans ses grandes lignes pour le

10 La religion de la métaphysique (antique et médiévale) n'est pas la religion de la phénoménologie du religieux ou de l'histoire des religions de notre 20^e s. La première ne se définit encore nullement d'un sens du sacré ni de l'expérience du monde qui lui correspond – dont la description doit cerner les émois d'une suspension de l'existant, en cette expérience, dans des flux de surpuissance sensorielle et psychique, qui est le « sens » du sacré lui-même. La religion de la philosophie moderne après Kant doit, elle, solliciter les sources non intellectives du religieux et se rapprocher du vécu religieux comme « sentiment » (*Gefühl*). Voir exemplairement pour l'une et l'autre : Otto, Rudolf, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München Beck 1963 ; Hegel, G. W. F., *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, in Jenaer Schriften (1801-1807), Theorie Werkausgabe Frankfurt Suhrkamp 1970, p. 287-433.

11 Ces narrations peuvent, pour un entendement, paraître heurtées, bizarres, peu logiques. Elles correspondent à chaque fois à des structures d'évidence spécifiques et pleines. Elles sont cette évidence dans son expression la plus simple.

12 L'accord entre les deux est, dans la pensée médiévale, intrinsèque, fondé sur la congruence des vérités. Sur tout la doctrine du prophétisme dans la philosophie islamique et juïque de cette époque le souligne qui met en évidence que les choses révélées par les prophètes se recouvrent, en dernière analyse, avec ce que la philosophie la plus rigoureuse enseigne de son côté sur l'origine du monde et les causes des choses. Pour une exposition très claire de l'ensemble de la problématique, voir l'étude du P. Gardet : *La pensée religieuse d'Avicenne*, Paris Vrin 1951.

présent, est loin d'épuiser la complexité de celui-ci : notre thèse sera tout au long de cette réflexion sur le concept hatémien d'homme-vérité que la joncture de la pensée à laquelle *notre présent* se trouve est précisément caractérisée par un *coucher de cette constellation kantienne*, en même temps d'ailleurs que de la constellation *post-kantienne* qui l'a suivie et qui a pris corps dans une philosophie de l'existence culminant dans la pensée heideggerienne – sur laquelle nous reviendrons plus loin. Ces deux constellations qui ont défini successivement les *aires de structuration de l'évidence* de toute pensée des choses dernières depuis deux siècles en Occident, ont aujourd'hui décliné et se trouvent derrière l'horizon des nouvelles évidences du penser et du sentir. Leur place est occupée par une nouvelle figure dont l'aperception et la lecture sont des plus malaisées. Il est, de fait, très difficile de situer la pensée de notre aujourd'hui dans ce que nous pouvons imaginer comme l'*hémisphère* céleste où notre tradition philosophique s'est toujours déployée et orientée et en lequel ses différents âges se sont placés dans un repérage historique des uns par rapport aux autres. Cet hémisphère avait ses points fixes, ses astres principaux, ses figures époquales. Ses voies étaient bordées des scintillements de ses plus grandes masses. Ses courants passaient plus ou moins aisément à travers les constellations. L'ensemble de la voûte figurait l'*espace d'ascendance et de déclin des évidences époquales de l'être-homme*. Dans l'aujourd'hui qui est le nôtre, ce ciel semble obscurci en toutes ses parties, non pas d'un voilement ou d'une récession de ses fronts lumineux, mais d'un suréclairement du fond céleste sur lequel les constellations se formaient et pouvaient se détacher comme des luminosités spéciales.

L'existential de la « condition humaine » et sa transformation contemporaine

Filer un discours imagé sur cette question de la situation époquale de la pensée n'a rien de lyrique ni d'édifiant dans l'intention. Derrière les images, il y a une approche – que nous avons développée dans un ouvrage spécial¹³ – de l'aujourd'hui croisant philosophie, anthropologie, sociologie et psychologie, et faisant émerger de ce présent une figure prégnante qui ne saurait se cristalliser sous un seul de ces éclairages disciplinaires. Le présent de la pensée s'éclaire du présent de l'existence de l'individu en sa « condition » : la *condition contemporaine* représente, dans cette approche, une *inflexion décisive de la condition humaine* telle qu'elle s'est cristallisée avec constance à travers les cultures et les époques. Les catégories et la phénoménologie de l'« existantialité » qui est au fondement de cette condition ont été données avec beaucoup de pénétration dans le *Sein und Zeit* de Heidegger. L'*existential central* restitué par cette phénoménologie de l'être-là est constitué par une structure du souci (*Sorge*) qui ne se comprend qu'à partir de ce que nous décrivons – dans l'ouvrage en question – comme une rigueur originaire de l'exister. Celle-ci s'éclaire au mieux quand on la met en

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

relation avec l'idée d'une *détresse primordiale* du vivre (la *Not des Lebens* freudienne) qui fait la condition humaine de l'âge « *anankastique* » (dans notre terminologie), c'est-à-dire de la condition humaine tout court¹⁴. En effet, l'idée d'une « condition humaine » comme telle ne s'est jamais dissociée de l'idée d'une réaction immanente de celle-ci par une puissance de déprivation et d'exposition (*Ausgesetztheit*¹⁵) qui est l'*anagkê*. Elle a toujours tendu à s'assimiler, chez les philosophes de l'existence, telle une Hannah Arendt¹⁶, à l'existentialité en tant que telle, ce qui fait que l'analytique de cette condition pouvait tout simplement se confondre avec celle de l'être-là comme tel.

La théorie du présent à laquelle je me réfère montre en quel sens la *condition contemporaine* ne peut plus se projeter à partir de ce référent, mais doit se concevoir comme radicalement « *postanankastique* », c'est-à-dire comme faisant rupture avec la détresse intrinsèque à l'ancienne existence. La thèse semble excessive, mais une suite substantielle de descriptions phénoménologiques¹⁷ la rend assez clairement plausible. Ce qui est *quitté* n'est certes nullement l'exister en tant que tel, mais toute l'épaisseur de sens qui se constitue de son *ancrage dans la détresse*, tout ce qui ait de lui une affaire sérieuse (*Ernst*¹⁸), avec ses affects primordiaux du souci et de la déjection, et ce qu'il nécessite d'« authenticité » ou de « résolution » pour être soutenu. Dans la nouvelle condition – postanankastique –, le *suspend de la question de l'existence au cœur de l'existence elle-même* ne semble plus constituer un fait primordial de l'éveil à celle-ci dans le se-trouver (*sich vorfinden*) comme existant dans l'existence. L'*existence se passe de sa question* non pas par une frivolité, une paresse, une carence ou une perte particulièrement profonde à l'inauthenticité¹⁹, mais à cause du délitement de la détresse primordiale dans la levée des raretés et des étroitures fondamentales de l'ancien vivre. Il faut insister ici qu'il ne s'agit pas seulement d'une levée des raretés et étroitures des ressources de l'exister, certes plus que jamais donnée dans les nouvelles profusions matérielles et technologiques quasi anéantissantes de toute demande et de toute peine ; mais de celles issues de l'indivisibilité des biens symboliques qui hiérarchisait l'accès à la pacificité et la souveraineté de l'exister pour les réserver à une minorité d'hommes statutairement définis. La *nouvelle « œcumène »*²⁰ est destinée à être *parfaitement pacifiée* et parfaitement *profuse* de toutes les facilitations et les aménités

14 Nous renvoyons, sur la *Not des Lebens* et pour la justification des choix terminologiques, à l'ouvrage cité.

15 C'est littéralement l'être-exposé, l'inabritement (*Ungeborgenheit*) qui est un trait fondamental de l'exister humain. Heidegger le relève à maintes reprises comme tel.

16 Cf. en part. son opus : *The Human Condition*, 2^e éd. Chicago University of Chicago Press 1998.

17 L'ouvrage consiste, pour une bonne partie, en ces descriptions.

18 Sur le *Ernst des Lebens*, voir *Aperceptions du présent*, p. 94ss.

19 « Perte à » l'inauthenticité calque l'allemand *Verlust/ Verlorensein an eine Sache*.

20 Le concept de l'œcumène a été centralement élaboré dans *Aperceptions du présent* et constitue, en affinité avec le concept sociologique (luhmannien) de *Weltgesellschaft*, un thème capital de cet ouvrage.

de l'existence, sa dynamique centrale étant celle de l'extension toujours plus loin des cercles de l'inclusion sociale, jusqu'à ne plus laisser personne en-dehors d'eux²¹.

L'être-homme qui s'inaugure de cette *nouvelle structure existentielle* peut-il encore avoir un lien avec la « vérité » ? Et il faut comprendre vérité ici non pas comme le simple marqueur cognitif qui valide un ensemble indéfini de connaissances en évolution rapide relevant d'un système social autonome de la production de ce genre d'information provisoirement validée²² ; mais comme une opération de « *véri-fication* » – au sens hatémien²³ – qui « *véri-fie* » ou avère l'exister de cet homme dans sa fluence et sa polycontexturalité intrinsèques. Une telle *véri-fication* semble plus que jamais *superflue*, étant tout à fait *antithétique des nouveaux existentiels* de l'être-homme par-delà la détresse. Elle semble être encore pleinement opérante sous le signe de la constellation postkantienne qui a réordonné, avec force et prégnance, le questionnement des choses dernières autour d'une phénoménalité – qu'elle a appelée *Dasein* – et qu'elle a reconnue comme immédiatement intuitionnable dans l'évidence de ses vécus. L'existentialité du *Dasein* inclut en soi les motifs premiers et permanents de ce questionnement – alors que la constellation précédente, la kantienne, renvoyait ce questionnement à la religion ou le faisait simplement toucher à (l'idée de) ses objets, sans les acquérir, au bout d'une démarche théorique très complexe. Il y va donc du *destin de cette véri-fication d'un être-homme qui s'est déplacé* pour entrer dans un *autre âge du monde* (*Weltalter*) dont les *conditions révélatrices* (*Offenbarung*) et aléthiques (*Entbergung*) sont *tout autres*²⁴.

La trajectoire de notre anthropologie du présent mène à cette question précise de savoir à *quoi se réduit* ou encore *où se retire* et s'enkyste éventuellement *une telle véri-fication*²⁵ dans le nouveau repère de l'exister. S'y efface-t-elle complètement ou

21 Même si des dynamiques d'exclusion marginale restent toujours à l'œuvre. Nous avons expliqué dans *Aperceptions du présent* (p. 109ss.) et ailleurs comment la dialectique de l'inclusion et de l'exclusion sociales ne peut jamais être éteinte en tant que telle, mais peut se trouver réduite à un facteur d'instabilité contrôlée. Une telle instabilité ne met nullement en danger les sociétés concernées, mais les oblige à rester dynamiquement opérantes de leur intégration par des remises en question réformatrices constantes de leurs « steady states ».

22 Nous recourons volontairement à une épistémologie post-ontologique pour définir la vérité telle qu'elle se construit pour nous aujourd'hui dans le champ ou le système social qui est le sien, c'est-à-dire qui est le seul à constituer son sens et la produire de manière courante. Sur ce concept, voir Luhmann, Niklas, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt Suhrkamp 1990 ; ainsi que notre étude : « La science du social et l'involution de la socialité. De Durkheim à Luhmann », in : *Revue Internationale de Philosophie*, Special issue : Niklas Luhmann, ed. Christopher Thornhill, Bruxelles 2012, p. 9-35.

23 Le *tabaqquq*, dans la terminologie de Hallaj. Je renvoie à l'élaboration prégnante et précise du concept de *véri-fication* dans les différents développements de *Qui est la vérité ?*

24 Il faut préciser que supposer un *Ereignis* de ce genre au fondement de ce nouvel exister, c'est se placer, pour l'observer, à un point de vue philosophique qui ne lui est pas congruent, mais appartient à l'âge du monde qui le précède.

25 Qui, pour notre approche, se recouvre avec ce que nous appelons la question de l'existence.

y reste-t-elle présente de manière résiduelle avec une effectivité, une intensité vestigiales ? Ce qui est sûr, c'est qu'elle ne peut pas s'y proroger entièrement comme si elle pouvait y être transportée intacte et y déployer sa puissance de labour de la *Befindlichkeit* et de la conscience. Les descriptions qui closent nos *Aperceptions du présent* nous la montre se *revivifier au contact* de la reconstitution *du caractère énigmatique du nouvel exister* au sein même du repère postanankastique, à l'endroit où celui-ci génère ses libérations les plus poussées des anciennes détresses. L'énigme ré-émerge du fond même des puissances dont le « dernier homme »²⁶ s'est mis en possession et qui lui permettent de renverser l'ancienne figure de l'exister. Celui-ci cesse d'être reçu par l'existant comme ce qui vient à lui par l'opération d'une grâce du monde ; par le geste fondamental de sa donation, en ses différents aspects, ses jours, ses nuits et ses travaux, du giron de ses multiples *numina* (puissances divines) ; ou par la bienveillance d'un Dieu créateur et transcendant. Le senti profond d'une réception de l'existence du dehors, l'existant faisant « homologie »²⁷ à cette faveur, cette grâce ou cet heur²⁸ venant du fond du monde ; ce senti s'exténue et laisse le champ à un *senti d'auto-donation indéfiniment perfectible de l'existence par le nouvel homme à lui-même*. La nouvelle œcumène est pleine d'une conscience et d'un souci d'inventivité quasi illimitée de ses conditions d'être qui font indéfiniment évoluer celles-ci dans le sens d'un allègement de toutes les charges et de toutes les contraintes qui peuvent y être liées. Le monde lui paraît essentiellement modelable et sans cesse producteur de surprises quant à sa capacité de se laisser réinventer sous d'autres coefficients, par cette inventivité œcuménique distribuée, c'est-à-dire collective-humaine

-
- 26 Nous avons recours à l'expression nietzschéenne par une allusion au projet d'une anthropologie du présent qui a suscité une très forte réception, celle de Francis Fukuyama (*The End of History and the Last Man*, New York The Free Press 1992) qui reprend centralement la caractérisation nietzschéenne de l'homme des derniers temps comme un « dernier homme ». Nos *Aperceptions du présent* développent une théorie de la réduction des formats de l'existence, sans suivre la pente d'un tel pessimisme. Tout l'intérêt de l'approche qui y est développée est de se situer, d'emblée épistémologiquement, à un niveau qui vide de leur sens l'intention de telles caractérisations.
- 27 Il s'agit du *homologeîn* héraclitéen des Fragments 50 et 51 (Diels, Hermann / Kranz, Walther, edd., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vol., (6^e éd.) Zürich, Wiedemann 1974) commenté par Heidegger dans son *Heraklit* (Heidegger, Martin / Fink, Eugen, *Heraklit*, Frankfurt, Klostermann 1970).
- 28 *Gunst, Gnade, Glück*. Nous mettons en vue de la triade française de la faveur, la grâce et l'heur, la triade allemande qui correspond à ses différents éléments, afin de mettre en évidence les champs gestuels primordiaux qui forment le fond étymologique et sémantique de ces notions fondamentales. Assurément, ces notions le sont parce qu'elles se retrouvent à la racine de la donation d'aspects essentiels du monde. Sur la représentation numénale d'aspects ou de modes de donation du monde, voir Otto, Walter F., *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, Frankfurt a.M. Schulte-Bulmke 1961. Sur l'étymologie de la triade allemande *Gunst, Gnade, Glück*, voir les différentes entrées dans le *Deutsches Wörterbuch* de Grimm.

de la « société mondiale »²⁹, en l'opération de ses différents systèmes. Ces réinventions le rendent encore plus léger, plus facilement répondant à l'ensemble des poursuites des individus qui l'habitent.

La nouvelle question de l'existence et son renversement athéologique

Or, c'est à cet endroit que pourrait paradoxalement *ré-émerger*, pour la théorie tentée de cette nouvelle condition, un *sens de l'énigme* : c'est le caractère (que j'ai qualifié de) « *transfini* » des *potentiels impliqués* dans une telle transformabilité du monde qui devrait « interroger » l'homme quant à ce qu'il se passe avec lui, quant à ce qu'il lui advient en son nouvel exister. Les « crises » sociales contemporaines, celles qui touchent les différents sous-systèmes sociaux, de l'économie à la politique, au droit, à la médecine ou à l'éducation, sont révélatrices, dans la paradoxité de leurs causalités, de cette *immotivation tant de la faveur que de la défaveur de l'existence* aujourd'hui. Elles sont de ce fait révélatrices de la *surdétermination par la transfinitude* qui caractérise la nouvelle condition. Celle-ci, en laissant derrière elle l'*anagkè*, rompt en quelque sorte le lien de *proportionnalité* entre la *vis* ou le *conatus d'être* et le *donné superfluent* de celui-ci – tant dans la *Gunst* que la *Ungunst*, l'*eutuchie* que la *dustuchie* de la provision du monde.

C'est à ce point de l'émergence ou du retour d'un élément central d'énigmaticité de l'existence que le questionnement sur ce que cela veut dire au fond, en ultime analyse, que d'être un tel homme dans un tel monde, se rallume. Et nous pouvons aller, dans notre propos ici, encore plus loin que cette simple situation du *lieu de ré-ignition dans le présent des questions dernières* en mettant celle-ci en relation avec l'idée d'une lésion de l'être qu'est l'être-homme en sa demande intrinsèque de vérification de soi. Cette avancée dans la problématique de *l'effectivité de la question* – de la *Fraglichkeit*, la questionnabilité – *de l'existence dans l'exister contemporain* est rendue possible par tout ce qui s'élabore autour de l'idée d'un homme-vérité telle que Jad Hatem la déroule. Cette idée percute, en effet, pour ainsi dire violemment l'approche développée dans *Aperceptions du présent* : elle réveille les résistances les plus fortes à la thèse d'une capacité de l'existence contemporaine à maintenir dans l'immanence mondaine³⁰ toutes les questions, même celles qui vont le plus loin, vers les choses qui touchent au sens des toutes dernières poursuites, celles qui ne trouvent plus de vrais contenus mondains pour les satisfaire. Elle permet de suivre un chemin qui isole l'*ultime détresse* qui est *celle du désir* – comme nous l'avons montré dans *Aperceptions* – pour voir s'y former des demandes véritablement neuves, spécifiques du *nouvel âge de l'homme* et de ce que suscite en lui en termes d'*appétit d'être* la

29 La *Weltgesellschaft* au sens de Luhmann. Cf. la note 20, ci-dessus.

30 Nous utilisons ici le concept luhmannien de l'immanence tel que Luhmann l'a développé dans le cadre d'une sociologie systémiste de la religion. Le concept forme l'un des pôles du code binaire (immanence, transcendance) de la communication sociale religieuse. Voir là-dessus : Luhmann, Niklas, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt Suhrkamp 2000.

très longue perduration en lui d'une excellente qualité de vie qui s'étend désormais sur des décennies – de l'âge mûr en particulier, vécues autrefois dans l'infirmité. Ce sont de *nombreuses vies* que l'homme aimerait vivre à présent et il aimerait le faire avec la même innocence que celle avec laquelle il tente de vivre l'unique qui lui est donnée aujourd'hui. La *demande* « *innocente* » d'une continuation en soi indéfinie et d'une multiplication très large des possibilités d'être pousse vers des *approfondissements inconscients de cette « innocence »* laquelle révèle ainsi son voisinage avec la vérité de sincérité qui est au cœur de la réalisation actuelle d'un homme-vérité.

Tel est le sens de cette longue reconstruction des contextes époquaux de la pensabilité contemporaine de l'idée d'un homme-vérité. Il s'agit d'abord très généralement de *montrer, dans l'espace historique des constellations de la pensée, le lieu de croisement de trajectoires intellectives* dont la rencontre reste, à les suivre telles quelles, *très improbable*. En effet, de l'homme-vérité si métaphysique et si religieux en sa guise hatémienne à la constellation post-heideggerienne d'une pensée qui n'en est presque plus une, tellement elle est aversée aux questions dernières et au style qui a caractérisé leur position dans l'histoire de la pensée jusque-là, le cheminement et la rencontre seraient on ne peut plus irréels. Pour aménager le croisement des deux trajectoires, il fallait d'abord montrer que ce croisement n'avait rien d'artificieux, mais que bien au contraire il était en lui-même tout à fait authentique. Il fallait partir de l'*expérience d'un tel croisement*, telle que nous l'avons vécue dans la lecture même du texte hatémien. Et cette expérience a été d'elle-même suffisamment *forte* pour n'avoir besoin d'aucune intensification spéciale pour consister. Le texte de l'essai parle immédiatement et vigoureusement dès qu'on se place au bon endroit pour l'entendre, c'est-à-dire à celui précisément de ce croisement. Permettre au texte de déployer sa vraie vigueur devient ainsi une question de situation et de topographie, de désignation du point de rencontre d'un désir de penser – c'est-à-dire de l'*Anliegen*³¹ d'une pensée à produire au jour la plus grande évidence de ce qui l'émeut – et de la grande constellation du penser destinal à la révélation de laquelle il veut – le plus puissamment possible – participer³².

Pour rendre compte de notre expérience du texte hatémien comme de l'expérience née de cette rencontre, il nous a fallu introduire une topographie élargie de la voie sidérale que traverse la *Geschichte des Seyns* telle que Heidegger la conçoit ; une topographie élargie du complément d'une nouvelle constellation de pensée et d'une nouvelle figure de l'exister, c'est-à-dire d'un nouvel âge du monde débordant les derniers épanchements de l'évidence de celui qui le précède. C'est en élaborant cet angle d'approche que nous nous donnons le sens, pour nous, le plus percutant et le plus sollicitant de l'homme-vérité, celui qui a, pour nous³³, le plus fort appel et la plus grande

31 Au sens de : du propos, de ce qui tient à cœur, pèse et importe.

32 Il faudrait dire aussi : de la révélation de laquelle il veut participer.

33 Le 'nous' dont nous faisons usage ici n'est pas le *pluralis auctoris* destiné à impersonnaliser l'auteur et lui donner une mesure de modestie. Il s'agit du *nous* comme sujet époqual d'un présent de la pensée.

puissance révélatrice. Notre conviction est précisément que le *concept d'homme-vérité* n'est pas adéquatement accessible à partir des contextes philosophiques et religieux qui lui sont le plus congéniaux, et qui sont très naturellement privilégiés dans la démarche hatémienne. Notre conviction est qu'il faut accomplir un *renversement* de méthode et aller vers la « chose » de cet objet à partir des contextes les plus strictement « athéologiques » de l'expérience contemporaine de l'exister individuel et collectif. Nécessaire est le *développement d'un concept positivement athéologique de l'homme-vérité* pour lui restituer sa plus grande *évidence* et les vraies intensités de son *affection*. C'est en accomplissant ce renversement que le statut des textes philosophiques et mystiques qui font la trame de l'élaboration du concept hatémien sera transformé : ils cessent de se donner comme des textes « ontologiques », c'est-à-dire fondamentalement privés de leur évidence native pour la pensée qui se situe dans le nouveau repère³⁴ ; ils cessent de fonctionner comme des textes « traditionnels », foncièrement surannés, mais qui malgré tout conservent, par un certain biais, un intérêt de réminiscence (sympathique) et de stimulation (improbable) pour le lecteur d'aujourd'hui ; ils deviennent des textes directement troublants, effectifs d'une relance de la pensée et de l'expérience qui leur ouvrent de nouvelles perspectives à très fort pouvoir d'attraction.

34 Il s'agit du repère post-ontologique, celui qui laisse derrière lui, à l'œuvre de « destruction » (telle que Heidegger l'inaugure dans *Sein und Zeit*), tout ce qui faisait les fondements et les liens de l'ontologie comme pensée de l'identité et de l'équivalence de ses transcendants. La nouvelle pensée opère, au pire, à partir d'une désuétisation complète des manières de la métaphysique de projeter ses objets ou, au mieux, d'une « *Verwindung* (surmonter) de la métaphysique » – par opposition à *Überwindung* : dépassement – qui, selon Heidegger, devrait faire sens du cheminement de la pensée à travers les époques d'obscurissement de l'être que la métaphysique a été et ne pas l'invalider tout simplement et entièrement. Au contraire, l'accès, pour Heidegger, à la constellation post-ontologique de la pensée ne peut se faire directement sur ses objets, mais présuppose toujours le mouvement-cheminement (*Bewegung*) de la pensée à travers sa propre histoire, dont elle n'est pas détachable à la manière d'une station où l'on pourrait se tenir comme dans un lieu qui subsisterait par lui-même. La nouvelle station de la pensée qui reflète les nouvelles manières d'intuitionner le monde comme il s'ouvre à nous aujourd'hui, c'est-à-dire de pré-projeter un sens ou une compréhension de l'être comme de notre être en lui, n'est rien d'autre que ce mouvement de la pensée tel qu'il se noue époqualement et destinalement en son présent. Il n'y a de pensée qu'au présent, lequel est toujours nouage époqual et destinal de toute la pensée telle qu'elle se réfléchit en elle-même comme ce qui est à soi-même son propre donné. L'être n'est rien qu'aperception, appréhension, pré-compréhension de lui-même dans l'expérience d'un *Dasein* et tel qu'il s'explicite et se donne raison de lui-même en une pensée dont l'objet est précisément cette manière qu'à l'existant de se sentir et de faire l'expérience de soi comme existant. Ce sentir et cette expérience ne sont ni accidentels ni contingents. Ils sont toute l'histoire de l'être-au-monde en (ce qui fait, à chaque fois,) son présent.

Situation de la recherche philosophique et mystique hatémienne

Les textes qui font la trame du concept de l'homme-vérité hatémien logent ainsi en eux un *risque grave de mécompréhension*. Ils ont l'allure de *recherches en histoire et philosophie des religions*, plus exactement en histoire comparative de la mystique, prenant en compte la convergence de certains courants philosophiques vers les grandes constantes de l'expérience mystique³⁵. Ils semblent, dès lors, ne s'adresser qu'à un public intéressé par ces problématiques religieuses. Accessoirement, l'intérêt peut être philosophique dans la mesure où la question et l'entreprise mystiques, dans la tradition des monothéismes abrahamiques ainsi que, secondairement, dans la tradition indienne d'une pratique ratiocinante de l'exercice religieux par excellence, se sous-tendent d'une référence aux élaborations philosophiques d'une théorie de l'âme, de ses capacités de réception d'un agir extrinsèque et de conjonction avec des intellects et principes supérieurs dans l'acte de connaissance³⁶. Du coup, l'*audience potentielle* de ces textes semble se réduire à la petite *minorité d'amateurs de philosophie médiévale* dans son intention théologique et mystique³⁷. La recherche hatémienne ne semble plus avoir de pertinence en-dehors du *repère métaphysico-religieux* que ce public exigü revendique comme encore instructif, valide ou même intact. Il n'y a aucune conscience d'une crise des fondements qui rendrait flottants et fantomaux tous ses énoncés. Et c'est précisément à cet endroit que s'introduit la *problématique si trompeuse de la plausibilisation religieuse ou fidéique* de cette recherche. Une « foi religieuse » – quoi de plus incongru ? – est comme présumée par la disposition générale d'une telle pensée et de l'expérience à laquelle elle se réfère. L'idée même d'associer le religieux, qui ne s'approche avec sûreté et effectivité³⁸ qu'à travers la

35 Hatem ne s'étend pas dans *Qui est la vérité ?* sur la convergence de la mystique et de la philosophie sur le sujet de l'union unitive des deux intellects passif et agent, c'est-à-dire de l'âme avec Dieu. Cette convergence est cependant au centre de l'harmonie fortement affirmée, tant du côté philosophique que du côté religieux, comme subsistant entre les deux champs. S'étendre sur ce thème, très bien recherché et fréquemment réexposé, n'est pas le propos de l'auteur dans cet essai. La seule figure philosophique qu'il convoque est celle d'Avempace (p. 100-108) dont l'enseignement sur le *tawahhud* (isolement ou esseulement) semble se rapprocher le plus d'une pratique existentielle d'un être-la-vérité, par opposition aux spéculations métaphysiques des théories médiévales de l'intellect. Sur celles-ci, voir Merlan, Philip, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, The Hague Nijhoff 1963.

36 La conjonction avec la cause première par le biais de ses médiations révélateurs demande parfois un basculement hors du registre cognitionniste vers le registre de l'affection, mobilisant un concept philosophique et mystique de l'amour ou du désir. Ce basculement s'observe dans les philosophies de la conjonction unitive d'Avicenne à Spinoza. Cf. là-dessus Merlan, *op. cit.*

37 Cette minorité forme un petit segment de l'autre communauté des amateurs de philosophie médiévale au sens large, telle qu'on la trouve aujourd'hui disséminée parmi les philosophes analytiques qui découvrent, comme à nouveau frais et très candide, la subtilité logis-tique des textes médiévaux.

38 Cela veut dire : en sa chose elle-même, en d'autres termes, phénoménologiquement.

phénoménalité primaire et si robuste du sacré, à une « foi », une « croyance » en une « vérité » dogmatique³⁹, engage sur les routes les plus fausses.

Ainsi, la trame textuelle et conceptuelle d'une telle spéculation laisse supposer que les *choses* dont il s'agit sont bien *pensables*, c'est-à-dire peuvent être pensées sans ambages, pour peu qu'on veuille, dans le doute, laisser subsister une réserve de sens où des *croyances non-absurdes et non-contradictaires* déploient leurs figures narratives, déductives et expérientielles. Le problème se déplace alors, accessoirement, vers des questions, en soi complètement irrelevantes, d'existence, comme si tout ce pensable gagnerait d'un coup nécessité, rigueur, force apodictique, clarté et évidence, s'il pouvait se supplémenter d'une présomption ou d'une démonstration d'existence de ses objets et de ses figures. Or, la *question de l'existence* est ce qu'il y a de plus *piégeant* pour la pensée, et de plus stérile pour elle dans ses nouveaux repères tant postkantien que postanankastique. Elle nous *ramène à l'idée du doute* et à la subjugation de la pensée, dans le repère de son *epochè*, aux itérations exténuantes de la suspension du jugement et du diffèrement de l'évidence. Le pendant de la pensée, il faut dire : de la pensabilité, philosophico-mystique en laquelle se développe le concept de l'homme-vérité, c'est l'engrassissement et l'obscurcissement de ses motifs les plus puissants par les limbes où cette pensée se laisse dérouler comme simple pensabilité⁴⁰. Telle est la *rançon d'un déploiement du concept de l'homme-vérité en marge de toute situation époquale* de sa question, c'est-à-dire en méconnaissance du fait que le concept n'a rien de simplement intéressant, séduisant ou même, sous certains aspects, de fortement interpellant ; mais que, développé solidairement avec un renversement athéologique des sols ontologiques de ses déploiements traditionnels, il perd toute (simple) plausibilité⁴¹ pour devenir strictement nécessaire, exigé par la chose même d'un exister capable de se passer de la question du sens de l'existence, mais non pas d'une confrontation avec des phénomènes qui, dans la nouvelle constellation, acquièrent une prégnance particulière. Les phénomènes qui arrivent ici à prégnance sont très étroitement et typiquement liés aux virtualités de l'exister offertes par cette constellation.

39 C'est-à-dire la vérité d'un jugement, d'un opiner, d'un sembler être tel à une conscience qui ne peut s'en déjuger.

40 Les questions qui mettaient en mouvement ce genre de penser ont perdu depuis longtemps tout autre intérêt qu'historique. Que la conjonction de l'intellect passif avec l'intellect agent se fasse de telle ou de telle manière, n'intéresse existentiellement personne. C'est plutôt l'« existence » de l'une et l'autre entité qui est on ne peut plus douteuse ainsi que celle de tous les autres items impliqués par l'expérience mystique, à commencer par Dieu lui-même, pour se poursuivre avec ses anges et l'intellect séparé de la psychè individuelle ou celui de toute l'humanité. Cela ne veut pas dire que la question de l'existence – de certaines de ces entités – ne se posait pas du tout pour le penser médiéval. Voir comme exemple d'une discussion de la recevabilité de l'existence : Thomas, Aquinas, *Tractatus de unitate intellectus contra Averroistas*, Editio critica : L. W. Keeler, Romae, Apud Aedes Pont. Universitatis Gregorianae 1957.

41 En l'état, il n'est, en effet que simplement-plausible, rien-que-plausible et ne peut se prévaloir d'aucune intuition qui le donne dans une plus grande évidence que celle de sa pensabilité relative.

L'idée d'un homme-vérité n'est pas la lubie d'amateurs d'efflorescences insolites ou de surenchères débridées d'une pensée de l'union totalisante de l'homme avec la Vérité, lubie d'autant moins obligeante qu'elle n'engage qu'une pensée au passé, restreinte à de très minces conjonctures où des figures tout à fait exceptionnelles, se comptant sur les doigts d'une main ou deux, apparaissent en marge de tout – tant de la philosophie que de la religion que de la société – pour énoncer une prétention « folle », absolument excessive, d'être le tout du vrai être. Elle n'est pas intéressante parce qu'elle est exotique, séduisant des « croyants » inclinés par leur éducation – leur attachement à ses figures tutélaires, ses commodités et ses valeurs – à favoriser les *pensabilités* de leur foi par des explorations de certains confins de la pensée mystique où les anciennes formules si péniblement – et souvent bancalement – négociées entre la foi et la raison sont dès le départ inespérément excédées et dépassées ; où de petites avances de créance accordées à des hypothèses singulières permettent de renverser les termes des anciennes apories et de se libérer, ne serait-ce que sur un trajet très spécifique de pensée, des entraves posées par la constellation classique de leurs dilemmes. Elle est une *idée qui intéresse* très centralement et *très concrètement les formes les plus novatrices de l'exister*, formes qui apparaissent à la pointe des établissements athéologiques les plus assurés et les plus autonomes de l'existence collective⁴².

Nous commencerons tout ailleurs : nous nous intéresserons à deux séries d'états psychiques qui fourniront le fond phénoménologique de toute discussion des formes époquales d'intérêt pour les états d'intensification ou de vérification de l'être par l'existant. L'approche sera ici strictement phénoménologique. La première série met en jeu les états spéciaux de l'existant humain que sont les états *délirants*. Ils éclairent d'une manière tout à fait singulière ce que peuvent être réellement et concrètement les vécus de totalisation de l'exister. L'autre série, que nous ne traiterons que très cursivement à la fin de nos développements, est constituée par les états spéciaux du *début de la vie* et de la *genèse sensorielle de la corporéité*. La mise en évidence de ce qui est engagé dans ces états montre que le phénomène d'un être le tout du vrai être n'a rien à voir avec un état absolument exceptionnel et rare, réservé à des personnalités qui apparaissent si parcimonieusement d'un âge du monde à l'autre qu'elles en sont associées à la détermination de leurs horizons ultimes d'expansion spirituelle. Bien au contraire, *tout existant* passe par une *expérience* tout à fait *fondatrice de ce phénomène*. L'existence en est marquée comme de ce *qui fait* progressivement et quasi complètement *récession* en elle et lui permet son déploiement typique à distance de lui. L'irruption éventuelle, à des stades de maturation plus avancée, d'une surexcitation délirante ne peut se comprendre que comme une neutralisation de cette récession et une rechute vers les états lancinants de la psychosomatogenèse.

42 L'idée de ces « établissements » athéologiques sur un nouveau versant de l'être a été développée dans notre *Aperceptions du présent*, p. 15ss., 50ss., et passim.

Le délire comme expérience de totalisation : de la pathologisation à l'authentification

Nous choisissons de commencer par le phénomène qui paraît être exceptionnel et dont la lecture est régulièrement faite à partir d'une certaine conception de son exceptionnalité elle-même. Cet *état hors du commun* a longtemps été compris comme engageant l'*intervention de puissances surnaturelles* qui prennent possession du sujet, dévoient sa conscience et son comportement et en font le lieu et l'objet d'un agir extraordinaire provenant de la doublure sacrée du monde, celle qui n'est pas de prime abord ouverte à l'inspection, l'influence ou la maîtrise des hommes. Les puissances à l'œuvre ici peuvent être représentées de mille manières, en fonction de l'imaginaire numéral de la culture en question : elles peuvent revêtir une guise quasi impersonnelle et aprosopique, comme dans l'imaginaire manaïque ; ou au contraire être fortement figurées, prenant des faces et des corps théro- ou anthropomorphes très plastiques et vivement colorés, suscitant l'effroi ; de même qu'elles peuvent faire apparaître dans les airs des figures olympiennes ou angéliques se faisant les instruments ou la voix du destin ou du *ghayb*⁴³. La *perception* du phénomène *change* complètement avec la *désacralisation* tardive des *états-limites de la conscience* et la rupture de leur représentation unitaire en une variété d'états s'organisant dans des successions typiques. Cela marque la *pathologisation* des états mentaux aberrants qui, comme tout état corporel morbide, se laissent décrire en leurs prémisses, leurs déclenchements, leur décours typique, impliquant des moments de *krisis* qui sont des points d'inflexion de son cours, amenant sa lysis ou ses rebondissements. La pathologisation psychiatrique d'états mentaux de raptus qui font quitter le repérage et l'adhésion habituels à la réalité des environnements physiques et sociaux de l'individu reconnaît dans l'exceptionnalité massive de ces états des *figures de déroulement typiques de la morbidité* telle que la science médicale hippocratique l'a construite et n'a cessé de l'affiner. De Pinel à Kraepelin et Bleuler, les états mentaux impliquant le trouble majeur de la « manie » ont été désunitarisés pour passer du registre de la folie pure, nom monosémique qu'on donnait justement à ce phénomène et qui contribuait à le maintenir dans son énigmaticité globale, à celui d'une variété de pathologies qui se différencient précisément dans la multitude des états morbides et leur décours⁴⁴. C'est l'*attention*

43 Le *ghayb* est dans l'Islam et son imaginaire religieux la face cachée du monde où l'omniscience divine maintient ses décrets et le sens de ses commandements dans l'immanifestation. C'est un sein, un *sinus* (un lieu de dépôt et une chasse) qui n'est ouvert, par une volonté expresse du Créateur, qu'occasionnellement pour que s'en communiquent des fragments choisis par lui à ses anges et ses messagers – et exceptionnellement à certains de ses élus.

44 Voir au sujet de la nosologisation de la folie : Pinel, Philippe, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*, Paris 1996 (reprint Laboratoires Lilly de l'édition Paris An IX [1800-1801]) ; Kraepelin, Emil, *Compendium der Psychiatrie. Zum Gebrauche für Studierende und Aerzte*, Leipzig Abel 1883 ; Bleuler, Eugen, *Dementia praecox oder Gruppe der Schizophrenien*, Leipzig / Wien Deuticke 1911.

donnée à la variété interne des phénomènes, rendue possible à partir du moment où l'on se décide de leur supposer une grille de description nosologique, qui transforme leur construction. Surtout, la nouvelle « médecine de l'âme » (psych-iatrie) fait profession de modestie et accepte de ne pas livrer d'étiologie explicative des agencements morbifiques. Elle admet de se cantonner dans une posture purement descriptive et de n'acter que ce que les patients donnent à voir, manifestent et communiquent par le corps ou la parole, de leur mal. Elle se limite à transcrire dans le registre d'une pathologie des troubles psychiques ce donné de son observation⁴⁵. Avec l'*étoffement* extraordinaire *de l'observation psychiatrique* dans les relevés descriptifs pratiqués à travers les décennies dans des centaines de cliniques et d'asiles en Europe et dans le monde, les *phénomènes délirants* sont reconnus avec une *finesse grandissante*, classés et nomenclaturés dans des systèmes nosographiques extrêmement différenciés⁴⁶.

J'évoque avec un certain détail cet arrière-plan épistémologique⁴⁷ pour m'assurer de maintenir l'approche que je propose des phénomènes délirants dans un cadre strictement descriptif et analytique, loin de toute supposition trompeuse d'exceptionnalité et d'énigmaticité. On manque le point de ce qui se manifeste dans une psychose naissante avec ses bouffées de délire et la *Wahnhaftigkeit* (l'étrange irréalité) de ses *Stimmungen* (atmosphères), quand on en fait une anomalie massive et en tant que telle inapprochable. Car c'est alors la représenter comme une boîte noire dont on ne peut reconnaître l'intérieur, mais uniquement les effets. De ceux-ci à ce qui se trouve dans l'intérieur obscurci et inexplorable de la boîte, il n'y a aucune corrélation. Mon propos est de montrer que l'*expérience délirante* est, dans certaines conditions, une expérience tout à fait *authentique et plénière de totalisation existentielle de l'être du délirant* dans un senti total du monde en soi et d'une union avec ses puissances les plus fortes et les plus présentes autour. La thèse ne semble pas particulièrement originale qui rappelle la résolution réductrice d'états psychiques religieux dans la pathologie mentale⁴⁸. Or, il ne s'agit précisément pas de cela, i.e. d'une quelconque

45 Une peinture de l'activité observatrice et descriptrice très impressionnante des médecins-psychiatres au Burghölzli de Zurich se trouve dans la biographie de Jung par Deirdre Bair (*Jung. A Biography*, New York Boston Black Bay Books 2003), p. 55ss.

46 Paradigmatique pour le détail, le soin du classement et de la description est l'*Allgemeine Psychopathologie* de Jaspers (Berlin Heidelberg New York Springer (9^e éd.) 1973).

47 Précisons : arrière-plan d'histoire des sciences (wissenschaftsgeschichtlich) et non pas de théorie des sciences (wissenschaftstheoretisch) médicales. Une approche véritablement épistémologique, c'est-à-dire de théorie de la science, supposerait un tout autre appareillage conceptuel et un tout autre niveau d'observation de la théorisation psychiatrique.

48 La contestation de la véracité d'une révélation portée par un homme, messenger d'une puissance supérieure, passe très souvent par une accusation de confusion ou de folie – celle qui a touché le prophète de l'islam l'a accusé aussi de « poésie ». La science historique moderne, en particulier l'histoire des religions, s'est imposé la règle de rejeter tous les faits merveilleux ou miraculeux rapportés dans les traditions – même les plus authentiques – concernées, comme non-historiques. Elle a souvent eu recours à des réductions psychologisantes de ces

réduction des expériences philosophiques et mystiques qui font le socle de l'idée d'un homme-vérité à des phénomènes délirants qui relèvent de la psychiatrie. Mon propos va dans un sens inverse qui soutient que l'expérience délirante est bien souvent une expérience de très forte validité, même si aucun gain durable ne peut en être rapporté.

J'ai personnellement pu observer sur plus d'un patient interné à l'occasion d'une bouffée délirante le déroulement de telles expériences ou l'élaboration du récit qui en demeure dans la mémoire du sujet. Ici, l'observation exige beaucoup de discernement et une finesse particulière de l'écoute pour entrer le plus sensiblement possible dans ce qui est décrit⁴⁹. Il ne s'agit nullement de généraliser à l'ensemble des phénomènes délirants notre assumption d'identité du délire avec une expérience de totalisation. Si *tout délire correspond à la rupture* d'une membrane qui maintenait jusque-là une césure et une interruption entre l'*être-à-part-soi du sujet* et le réel autour de lui; si tout délire rompt cette enclosure de l'*à-part-soi qui met le sujet à une certaine distance du réel* et lui donne sa quiétude basale; toute rupture de ce genre est loin de produire l'expérience en question.

Renouveler l'approche des phénomènes délirants : théorie des systèmes, désontologisation et renversement athéologique

Il nous faut tenter d'expliciter dans sa généralité le phénomène du délire tel qu'il est connu de la symptomatologie psychiatrique. Cette explicitation est nécessaire pour cerner de manière instructive les phénomènes délirants qui nous semblent pertinents pour penser une *totalisation de l'homme-monde aux confins de laquelle*, d'après notre compréhension, *l'homme-vérité se définit* – et il ne peut se définir, pour nous, que de ce voisinage. Le *modèle théorique* qui nous a semblé le plus propice pour introduire une compréhension à la fois généralisante et fortement intuitive de ces phénomènes⁵⁰ est celui de la *théorie des systèmes*, surtout dans sa version luhmannienne qui va jusqu'à la formulation d'une autopoïèse de l'entité systémique. Ce recours à un modèle très étranger à l'observation scientifique et médicale cou-

faits, les attribuant à des phénomènes d'excitation ou hallucination collectives, de contagion mentale ou, plus tard sous l'influence de la psychanalyse, de conversion hystérique. Une telle psychologisation a trouvé un créneau très adéquat dans la sous-discipline d'une « histoire des mentalités ». Voir par exemple Alphandéry, Paul, Dupront, Alphonse, coaut., *La chrétienté et l'idée de croisade*, Paris Albin Michel 1995.

49 Un grand avocat de l'écoute psychiatrique de la psychose naissante est Henri Grivois. Toute son œuvre est imprégnée de la prise au sérieux du délire et orientée par la volonté d'y entrer pour aider le délirant à s'en dissocier. Cf. Grivois, Henri, *La Psychose hallucinatoire chronique*, Paris Masson 1989; Grivois, Henri, *Naître à la folie*, Paris Synthelabo 1991.

50 Au sens d'une théorie générale des objets (*Gegenstandstheorie*) – telle que la développe le Husserl des *Recherches logiques* ou l'ontologie d'un Alexis von Meinong ou d'un Nicolai Hartmann, essais quasi contemporains d'une ontologie qui serait très simplement une grammaire pure de la donation ou une morphologie pure de la constitution de tous les objets possibles. La pureté ici est dans la généralité et la logicité (matérielle-apriorique).

rante du phénomène n'a aucune prétention à la supplanter. Il permet uniquement et décisivement d'*appréhender* le rapport de *la clôture du système* à ce que la théorie projette comme une opération continue de poïèse du système par lui-même. L'idée d'une rupture de cette clôture s'image alors comme une irruption de l'entour (environnement) du système en celui-ci sans prise en compte de ses capacités d'intégration d'un tel influx. Il nous faut donc en un premier temps illustrer le fait que la *clé de la compréhension* de ces phénomènes se trouve dans l'interruption et la *discontinuité* structurelles qui séparent une *entité* (systémique) de *ce qui n'est pas elle* et qui l'entoure, sans que nous ayons à recourir à des suppositions substantialistes de l'identité de l'entité en question. Le *biais désontologisant* de l'ensemble de l'approche nous gardera des facilités tentantes d'une psychologie qui emprunterait sans le savoir ou subrepticement à l'ancienne métaphysique toute sorte de suppositions fragmentaires et commodes qui « entitétisent » le psychisme. Sous des dehors tout à fait scientifiques et empiristes, une telle psychologie travaille très souvent et de manière confuse avec des notions qui associent aux instances, aux fonctions, aux processus, aux opérations individuelles du psychisme de trop fortes densités objectives, les traitant comme des entités réelles ayant identité, unité et actualité propres, et non pas comme les produits d'une observation contingente qui leur donne forme – fluente⁵¹ – par l'introduction dans leur champ de distinctions directrices variables. Nous nous engageons donc dans une *lecture psychologique et phénoménologique du délire* qui est tout à fait consciente du contre-sens qu'elle produirait à faire fonds de n'importe quel fragment d'une appréhension de la psychè qui conserverait une disposition ontologique quelconque. Notre pari consiste précisément à *montrer tout le sens* et la nécessité *que fait l'idée d'une totalisation psychique* (délirante, en un premier temps, et véridicatrice, en un second) *dans un repère* strictement et résolument *athéologique*, construit avec tout le soin philosophique et épistémologique comme celui hors lequel la question de l'existence n'a aucun choix de s'effectuer aujourd'hui.

Le *délire s'image* et s' imagine très souvent comme *déchirure*, brisure, fêlure *des enveloppes d'une entité psychique* qui lui permettent de vivre de sa propre vie, c'est-à-dire de s'accomplir dans les processus et les rythmes qui sont les siens et de traiter conséquemment les occurrents en elle et autour d'elle. La biologie et la théorie des systèmes, qui a pris d'elle son premier départ⁵², ont longtemps et très précisément

51 C'est-à-dire de constellation processuelle soutenue uniquement tant que les opérations de l'observation arrivent à se concaténer. Voir là-dessus, Clam, Jean, *Kontingenz, Paradox, Nur-Vollzug. Grundprobleme einer Theorie der Gesellschaft*, Konstanz UVK 2004, et là en particulier le chapitre: „Das Problem der Kopplung von Nur-Operationen. Kopplung, Verwerfung, Verdünnung».

52 Ce départ est situé en général chez Von Bertalanffy (*Untersuchungen über die Gesetzmäßigkeit des Wachstums*. I. Allgemeine Grundlagen der Theorie; mathematische und physiologische Gesetzmäßigkeiten des Wachstums bei Wassertieren. Arch. Entwicklungsmech., 131/ 1934/ p. 613-652; puis: *General System Theory: Foundations, Development, Applications*, Alberta

détaillé ce qu'est fonctionnellement une telle enveloppe, à savoir rien autre chose que (la clôture de) l'entité vivante ou systémique elle-même, mettant sur la voie de la conception du système comme recourbement sur soi et processus continu d'une différence de soi à l'environnement⁵³. Ce *recourbement* est ce *processement*, et tous les deux font tant la *clôture* du système que le *système* lui-même en leur *identité opérative*, processuelle et continue. La « quiétude », le repos ou l'ancrage de l'entité systémique en son être-à-part-soi que lui donne l'enveloppement par sa clôture ne doivent pas être compris comme l'ataraxie d'une absence complète de trouble ou le repos profond d'une inactivité. L'à-part-soi n'exprime rien d'autre, dans notre compréhension, que la *discontinuité structurelle* qui fait césure entre l'*environnement* et le *système* et fait consister celui-ci comme une unique poïèse continue se faisant à part elle-même, c'est-à-dire autopoïétiquement, sans une quelconque interférence de l'environnement. Le système s'effectue dans une *insularité monadologique* qui interrompt toute continuité avec son entour. Ce n'est que figurément que nous parlons d'un « repos » du système en lui-même, car la vie monadique-interne du système peut s'accomplir dans la plus grande agitation ou le plus grand stress. Elle s'accomplit d'ailleurs le plus souvent dans des conditions stressantes liées à toute sorte d'insécurités qui rendent les poursuites du système d'autant plus inquiètes ou fébriles. Il faut donc comprendre l'à-part-soi d'une entité tout simplement comme la *prestation continue* (*unausgesetzt*⁵⁴) *de son autopoïèse*, c'est-à-dire son opération basale continuée à travers tous les instants de son être-effectif. Dès lors que cette opération peut être accomplie et que ses accomplissements peuvent être concaténés par l'annexion (*Anschluss*) d'une opération à l'autre de manière continue à travers la succession des instants du temps, le système se produit en sa différence, en ses processus et ses rythmes propres.

George Braziller 1976). Le sytémisme biologique a pris, à partir des années 80, un nouvel essor avec Maturana et Varela (Cf. en part. Maturana, H., Varela, F., *The tree of knowledge*, New Science Library 1987).

- 53 Nous n'entrerons pas dans les subtilités des révisions désontologisantes des concepts centraux de la théorie des systèmes elle-même, tel celui d'environnement que nous utilisons ici. Ce concept par exemple, perd, sous l'effet de ces révisions, tout ce qu'il pouvait suggérer de spatial ou d'objectif. Il ne réfère plus qu'à l'ensemble des imputations de *Fremdreferenz* (de référence aliène) que le système fait en relation à un grand nombre d'évènements (i.e. d'opérations) qui ont lieu en lui et qui sont lui (le système ne consiste en rien d'autre que ses propres opérations). Il faudrait consacrer de très longs développements pour rendre compte de ces révisions, dont il faut cependant tenir compte ici, car notre propos est précisément de montrer que l'idée d'un homme-vérité est tout à fait recevable dans les nouveaux cadres postontologiques. Sur la désontologisation systémiste, voir mon *Was heißt: Sich an Differenz statt an Identität orientieren? Zur De-ontologisierung in Philosophie und Sozialwissenschaft*, Konstanz Universitätsverlag Konstanz 2002.
- 54 On retrouve, au-delà de la théorie des systèmes, cette idée de l'ininterruption, de la continuité d'une effectuation / accomplissement (*Vollzug*) chez Heidegger. Une mise en relation des deux idées du *Vollzug* a été élaborée par moi dans l'ouvrage : *Kontingenz, Paradox, Nur-Vollzug*, cité plus haut.

Il accomplit l'actualité de son être ce qu'il est, dans les limites de son intégrité, se maintenant ainsi dans ce que nous appelons son à-part-soi.

Un tel à-part-soi n'est cependant nullement une « coupure » d'avec l'environnement de ce soi. Il désigne bien au contraire un être en prise et processus de son environnement, de son alentour⁵⁵, mais dans les conditions propres au système pour accomplir processuellement cette prise. Il faut donc imaginer une *interruption des influx* d'action du monde sur le système aux frontières ou *aux enveloppes* de celui-ci, c'est-à-dire aux portes de ses opérations internes, lesquelles s'effectuent au-delà d'un tampon qui empêche que l'influx environnemental n'aille directement heurter le système ou ne puisse le faire que selon les termes propres de celui-ci. Le système doit « admettre » lui-même, à travers les voies qui lui sont propres et *dans la limite des ouvertures dont il est capable*, les « objets » que lui-même doit construire comme ce qui lui advient de son entour et auxquels il donne lui-même statut, sens, apparence, figure, selon ses propres grilles d'objectivation. L'« objet » des opérations du système est la *différence système-environnement* et non pas l'identité système-système, dans le sens où ce qui se « fait » ou est opéré dans ces opérations, c'est précisément la position d'une altérité au système à partir du ou « à l'intérieur » du système lui-même, lequel n'est rien d'autre, comme nous l'avons souligné, que ses propres opérations. Il n'y a pas d'entité systémique derrière ou à côté des opérations systémiques. Celles-ci ne représentent pas uniquement un cœur continûment opérant, un processeur à l'action ininterrompue, mais procèdent et produisent intrinsèquement et continûment la différence de cette action à son environnement comme à son corrélat objectif-mondain.

On penserait ici à un idéalisme transcendantal s'exposant dans les conceptualités d'un systémisme cybernétisant. Les limites de la confusion sont tracées par la position, dans le systémisme en question, d'un temps du monde réel et d'un monde réel qui, s'ils laissent subsister l'autopoïèse des entités systémiques comme leur actualité opérative-continue, ne lui reconnaissent qu'une autonomie fonctionnelle, et non pas réelle. Il y a clôture opérative du système laquelle s'indexe sur les différentes fonctions des différents types d'opérations de celui-ci⁵⁶ et qui fait que le système est capable, en prestant continûment ses opérations, d'assumer les fonctions qui constituent son *autopoïèse*. Celle-ci cependant n'est *pas absolue*, car elle *rencontre* toujours à un moment son environnement brut, plus exactement la *massivité improcessable d'un réel* qui la heurte sans lui laisser le temps ni la possibilité de se faire approcher selon ses propres termes.

55 Qui est certes le monde au sens courant du terme, mais pas le monde tel que l'entendent Luhmann ou Heidegger à partir d'une distinction, centrale pour les deux, entre *Welt* et *Umwelt*.

56 Un système strictement monofonctionnel serait difficile à imaginer. Il serait tellement redondant qu'il ne pourrait se soutenir dans aucun environnement réel. Tout système exige au moins un dédoublement de sa fonction qui permette de moduler celle-ci et d'en assumer un pilotage (steering, Steuerung) minimal.

Ce détour par la conception systémiste de la clôture opérative d'une entité systémique n'a d'autre sens que d'éclairer un point important de notre propos : l'idée d'une intégrité ou d'une intactitude psychique. Car nous avons besoin de penser le plus nettement possible l'idée d'une rupture, d'une lésion de cette intégrité, afin d'aménager les accès à ce qui, pour nous, fait le *cœur du concept d'homme-vérité*, c'est-à-dire qui fait l'avènement d'un tel homme, à savoir la *déchirure des enveloppes abritantes de l'homme-non-vérité* et l'ouverture de l'intérieur de cet homme à l'*irruption* de quelque chose, appelons-le provisoirement un *réel*, qui le *dévoie*, le sort du sillon creusé par son être⁵⁷ ; le sort de son habiter, de son logement en l'être pour l'exposer à celui-ci, au plein fouet de ses sensorialités surintenses, à la pleine violence d'un être qui ne se construit ni ne s'habite plus. Nous apprendrons qu'il y a déchirure et déchirure de ces enveloppes de l'espace et de l'abri : qu'une *première* éveille à la connaturalité du geste du construire et de l'habiter et *ouvre l'être à une emprise habitante* dans la justesse du répondre et du correspondre de l'habitant à ce qui s'ouvre à lui et se laisse habiter par lui⁵⁸ ; qu'une *deuxième détruit ce premier éveil* par un second, plus strident, qui *ne laisse plus d'espace à l'habiter* du monde, mais tourne le dos à celui-ci et s'abîme dans les confusions et les disjonctions de l'origine ; que toute une *gamme de déchirures* se place *entre les deux* et autour de chacune d'elle, déclinant les nuances de l'arrachement aux homéostases de l'être-à-part-soi en prise contrôlée avec le monde.

Le délire et ses dominantes psychopathologiques : la dominante majeure de la paranoïa

Notre considération du délire en sa généralité doit nous faire trouver l'embranchement qui mène au phénomène spécifique qui nous intéresse, laissant derrière nous tout ce qui ne fait que s'en rapprocher plus ou moins authentiquement, plus ou moins illusoirement. Il s'agit donc d'entrer plus avant dans les différenciations annoncées. Pour cela, revenons à ces expériences dont on peut être témoin aux endroits où la psychose naissante est prise en charge. La *variété des phénomènes* regroupés sous le diagnostic de *bouffée délirante* aiguë ne peut être reconnue que pour qui y donne attention. Sans prétendre livrer ici une typologie de ces phénomènes et dans le but unique d'en faire ressortir un certain genre, nous pourrions spécifier quelques-unes des dominantes qui donnent à ces expériences un profil et une sémantique particuliers. Ainsi, nous pouvons distinguer, en tout premier lieu, une *dominante persécutive*, la mieux connue et la plus commode à identifier et diagnostiquer : les jeunes internes

57 Délire est étymologiquement, comme on le sait, un sortir du sillon (*lîro*, labourer, mais aussi divaguer).

58 La référence est ici au Heidegger de „Bauen Wohnen Denken“ (in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen Neske 1954, p. 124-138). Quant au répondre et correspondre, nous renvoyons à ce que nous disions plus haut de l'*homolegein* héraclitéen (note 27).

des services apprennent très vite à reconnaître un *délire paranoïaque*, pour ensuite entrer dans les finesses du diagnostic et lui assigner les sous-dominantes classées dans le DSM⁵⁹. La composante paranoïaque peut être plus ou moins sévère, l'agitation du sujet peut être plus ou moins visible, parfois extrême, suscitant ce qu'il est convenu d'appeler une dangerosité plus ou moins marquée de son état; le tableau est, malgré toutes ces gradations et ces variantes, en règle générale assez consistant. Le délire est « classique », les intensifications hallucinatoires des influx sensoriels sont signifiées dans un registre comminatoire et ad-gressif⁶⁰ contre le corps propre: les *membranes protectrices des homéostases de la perception*, qui font la familiarité et la quiétude élémentaire de l'être-au-monde, sont *rompues* et une sensorialité hypersthésique s'affole dans le sujet, lui faisant ressentir son corps comme pleinement exposé à l'avancée sur lui et l'irruption en lui de forces qui lui veulent du mal, dont la violence pourrait le dépecer ou le suffoquer. L'état général, les postures, les mouvements, le discours du sujet, parfois la systématisation de son discours progressant de concert avec la cristallisation des représentations et des scénarios délirants en des séquences narratives plus ou moins élaborées; tout donne à *comprendre ce délire à partir de sa dominante*, laquelle vient se placer très naturellement au centre de son appréhension par l'observateur professionnel – qu'est le psychiatre –, captant toute l'attention donnée à le comprendre et le soigner.

La trop forte consistance de la dominante paranoïaque est piègeante pour une observation qui s'intéresse au phénomène délirant en tant que tel, mais c'est le cas également pour tout ce qu'une phénoménologie du délire serait tentée de relever comme une dominante en son phénomène. La *prégnance d'un affect au centre du délire tend à recouvrir celui-ci* et à faire ignorer ses « basses », c'est-à-dire non seulement ses registres secondaires, mais la variété des moments d'arrachement à l'homéostasie, d'ouverture et d'exposition à l'ad-gression du monde sur le sujet. L'histoire elle-même de la nomenclature psychiatrique est révélatrice à ce propos qui nous montre un processus de *surspécification du phénomène délirant par la paranoïa*. En effet, au départ, paranoïa désignait simplement le délire en tant que tel, de même que la manie désignait la folie en tant que telle, et non pas ce que la nosologie psychiatrique appelle de nos jours manie ou encore, dans un souci de différenciation selon l'intensité, hypomanie⁶¹. *paranoëin* veut dire en grec divaguer, délirer, et la dominante

59 La différenciation s'accroît avec les mises à jour successives du *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (la dernière révision est le DSM-5 de 2013). La classification met en relation un ensemble de traits avec une qualification générale qui indique pour ainsi dire la « direction » principale du délire.

60 L'ad-gression désigne, dans notre élaboration du concept, l'aller-sur, l'avancer-contre un corps qui reçoit cet arriver impulsif ou drastique sur soi d'un autre corps comme quelque chose qui exige de lui une mise en posture, une contraction défensive. Voir là-dessus notre *Genèses du corps*, p. 292.

61 La différenciation est très vague dans la pratique, comme nous le verrons un peu plus loin.

persécutive est venue surspécifier ce sens à cause précisément du fait que tout délire, avec son cortège d'hallucinations, est rupture de l'être-reposant-en-soi et ad-gression, jusqu'en son centre le plus désarmé, de l'à-part-soi du sujet ; c'est-à-dire fêlure de son être-à-l'abri (de tout envahissement et de tout déchirement) à l'intérieur de ses propres synthèses, comme cela s'entend dans le sens précis que nous donnons à ces phénomènes à partir de notre conception d'une autopoïèse de la vie psychique du sujet⁶². Le *délire* est, en un certain sens, *intrinsèquement paranoïaque* : il est toujours en quelque sorte *persécutif* parce qu'il *envahit un sujet absolument exposé*, écorché de ses enveloppes, qui ne peut plus être abrité par une discontinuité quelconque du monde à lui ; sous l'effet de la cessation de cette césure, le sujet ne peut plus être à soi et continuer à opérer ses synthèses de soi à travers l'ensemble des processus fonctionnels de son psychisme. Le délire arrache le sujet à la « tranquillité » – quelque inquiète et surmenée qu'elle puisse être – de son inhabitation du monde et le livre à nouveau à son être-un avec l'autre envahissant qu'est le monde comme actualité effective de l'entrée sursensorialisée de tout étant dans l'être. La « tranquillité » de l'être-en-soi de tout psychisme a toujours été, comme nous le montrerons un peu plus loin, structurellement *acquise par l'atténuation des intensités de la présence originelle* du sujet au monde, à travers ses maturations naturelles au-delà du corps premier qui fut le sien à la naissance et les premiers mois de sa vie au jour. L'*ouverture-exposition-prodiction* – l'être béant, exposé et livré, sans abri ni recourbement sur soi – du sujet au monde dans le *délire* est toujours une *forme de persécution du sujet* jusqu'en ses derniers retranchements, et surtout au-delà d'elles, jusqu'en son centre, autour duquel plus rien ne fait pli ni césure.

Le phénomène ressemble à la prodiction du corps, attaché ou contentonné, à l'action d'un agent qui ne le ménagerait pas, allant (l'ad-gressant) sur lui pour lui faire subir un traitement qu'il fuirait de toutes ses forces s'il le pouvait, comme des « chatouilles », le viol de ses orifices ou la torture. Le *rapport du délire à la disjonction violente du sujet* doit être très soigneusement inspecté, et pour cela mis en lien avec d'autres formes de pareille disjonction, telles les formes corporelles. La *torture* est celle qui se présente en premier à l'esprit. Or, c'est là qu'il faut distinguer différents types de torture pour *en isoler la forme véritablement prodictionnelle*, la seule qui la fasse résonner avec le délire tel que nous l'entendons. En effet, nous irions trop loin à supposer toute torture comme contenant cette correspondance structurelle au délire. Il ne suffit pas, pour qu'elle l'implique, que le corps du torturé soit maintenu attaché

62 Ce que nous appelons ici vie psychique, Luhmann l'appellerait 'conscience' (Bewusstsein). Pour Luhmann la conscience est, à côté de la communication, cet autre système autopoïétique processant du sens – et que la communication présuppose pour être ce qu'elle est. Dès lors, il n'y a pas de place pour des systèmes en dehors de la conscience qui processeraient de l'affect ou de l'inconscient. Tout est inclus dans « l'autopoïèse de la conscience ». Voir sur cette autopoïèse l'étude de Luhmann qui la porte en son titre : « Die Autopoiesis des Bewußtseins », in : *Soziologische Aufklärung* 6, Opladen Westdeutscher Verlag 1987, p. 55-112.

et soutienne sans défense possible les sévices du tourmenteur. Habillé, attaché à une chaise, subissant toute sorte de coups, même au visage, même jusqu'à l'évanouissement ou la mort, le sujet torturé garde un sens de son intégrité somato-psychique et reste capable de produire une convexité de sa Gestalt qui n'atténue pas en soi les souffrances infligées, mais empêche leur transformation en des voies de disjonction du psychisme. La mise en acte d'une *prodition affolante* s'effectue avec le *dénudement*⁶³ complet et le *contentionnement* strict du corps, l'*exposition* de ses *aïdoia* (pudeurs) et de tous ses *orifices*, l'*ad-gression* de ce corps par des procédés qui s'associent fantasmatiquement au morcellement et au dépeçage. Les souffrances infligées fonctionnent alors comme des sécateurs de l'intégrité somato-psychique qui défont sa convexité, *déconfirment son épaissement en une entité discrète* par l'itération d'opérations qui se prennent l'une l'autre – la suivante celle qui la précède – pour repère ou objet. Être exposé à ce genre de tourments annule la courbure constitutionnelle de l'autopoïèse du psychisme, laquelle replie sur elle-même, en l'infléchissant progressivement, la trajectoire, originairement droite, du simple processer droit devant soi de ses fonctions. L'ensemble fragilise au possible l'émergence et le maintien d'une identité de l'observation à travers la succession des opérations⁶⁴. En somme, soumettre quelqu'un à ce type de torture, c'est le livrer aux tourments du délire. Nous verrons plus loin, lorsque nous discuterons du lien insistant que l'on constate entre la *déclaration de soi de l'homme-vérité* et sa *prodition aux tourments*, qu'il y a là la *rencontre de deux délires*, qui semblent s'appeler mutuellement.

D'autres dominantes du délire ressortent d'évolutions semblables d'*effacement du délire basal derrière* leur *prégnance*, menant à une *méconnaissance* de celui-ci au profit de son profil marqué – aucune de ces dominantes, redisons-le, n'atteignant cependant la prégnance de la paranoïaque, telle que nous la concevons. Bien connue est, par exemple, la *dominante dépréciative*, avec les hallucinations auditives très caractéristiques de son délire, qui font parler le monde dans le sujet sans que celui-ci puisse lui imposer silence. L'*aspect persécuteur* de cette parole qui, tout en venant de l'intérieur du sujet et ayant l'allure d'un soliloque, est de fait bien plus forte et plus nette que n'importe quelle parole mondaine-réelle; cet aspect mène souvent à une

63 Je renvoie, exemplairement, à la scène du dénudement dans le martyre de Sainte Perpétue. Voir là-dessus l'entrée Perpétue dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (Paris Letouzey 1907-1951) avec le commentaire d'Henri Leclercq sur les règles du dévêtement des suppliciés. Voir également le récit du martyre de Sainte Blandine dans Renan, Ernest, *Histoire des origines du christianisme*, in *Œuvres Complètes*, vol. V, Paris Calmann Lévy 1949, p. 945ss., où il est question de la coutume de ne laisser aux actrices et aux condamnées qu'une étroite ceinture, leur corps étant par ailleurs complètement dénudé.

64 Ou encore, en termes systémistes : il mène à la suspension de la concaténation expressément annectante et condensante de chaque opération à celle qui la précède et neutralise ainsi le sens d'une condensation de la synthèse dans la durée. Sur l'annexion (*Anschluss*) et la condensation des opérations, voir notre étude citée plus haut : "Das Problem der Kopplung von Nur-Operationen. Kopplung, Verwerfung, Verdünung".

association du délire de *culpabilité*, de *honte* et de dépréciation avec le délire paranoïaque au sens large. D'ailleurs les praticiens s'attendent très souvent à voir émerger dans ce dernier délire une composante dépréciative, l'ouverture et la prodiction du sujet au monde sans possibilité de défense ou d'esquive « humiliant » profondément le sujet, dans le même sens où une rupture de l'intégrité de celui-ci le fait vivre avec le sentiment d'avoir été « percé » ou « pénétré » par une puissance brute, incommensurable à la sienne et inaccessible à sa compréhension⁶⁵. Le sens d'une « *violation* » de l'intérieur propre se double non seulement du ressenti (honteux) d'une souillure, mais très souvent aussi de celui d'un *manquement humiliant*, déshonorant, à la garde de soi, qui s'intériorise sous la forme d'une *dépréciation intense*. Celle-ci prend des formes bruyamment déclaratoires, punitives et violentes : elle résonne en soi en des « *voix* » qui disent la nullité propre, la proferent et ne cessent de la répéter dans le registre haineux de l'insulte scatologique ou obscène. Il est impossible de réprimer ces voix qu'on « entend ».

La dominante maniaque du délire

Le délire à *dominante maniaque* engage lui aussi une identification du psychisme avec le monde, mais dans un sens sensiblement infléchi, dans la mesure où durant toute la phase de sa montée en puissance, c'est le *sujet* qui semble *enfler jusqu'à envahir le monde* et faire un avec la multitude de ses virtualités⁶⁶. La différenciation entre manie et hypomanie est très peu instructive, car toutes deux réfèrent à une forme de surexcitation, parfois euphorique, des facultés mentales qui dope leurs potentiels cognitif, mnésique ou calculatoire et s'associe à une alerte corporelle extrême qui permet de soutenir une agitation physique intense sur un temps anormalement long. Le sujet ne connaît plus de limite au sentiment de sa puissance et c'est lui qui, à présent, semble menacer le monde *par sa « pénétration »* – mentale de tout ce que le monde offre comme points de départ à ses constructions haletantes, comme carrières

65 Le sentiment est non seulement similaire à celui qui est ressenti dans l'abus sexuel, mais pourrait même être modelé sur lui. Une forte illustration de ce fait peut être trouvée dans les *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken* de Schreber (Berlin Kadmos 2003) dont le délire floride mêle très expressivement les fantasmes de pénétration homosexuelle aux sentis de l'irruption en soi des représentations et de la pensée aliènes. Pour l'interprétation psychanalytique qui inverse les termes de l'association et fait s'originer le délire au caractère sexuel des tensions de répression psychiques, le célèbre travail de Freud sur les *Denkwürdigkeiten* est paradigmatique. Cf. Freud, Sigmund, *Psychoanalytische Bemerkungen zu einem autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia*, in, *Studienausgabe*, vol. VII (*Zwang, Paranoia und Perversion*), Frankfurt Fischer 1973.

66 Les virtualités du réel, c'est le réel dont le réel est gros. Le réel est une effectivité (*Wirklichkeit*) non pas close ou se déroulant platement sur le fil de réalisation qui est le sien. Elle est pulsante de tous les possibles, de tous les futuribles qui sont en elle et qui ne demandent qu'à avoir leur voie et faire advenir de plus en plus de réel au-devant de lui-même. Le sujet s'identifie en quelque sorte à cette *vis* du réel et adopte sa pulsation tous azimuts.

à la trépidation de son esprit. Le *délire* ici est *bipartite*, *décollant* d'abord *progressivement* d'un simple cumul des projections de l'imaginer et du faire, lesquelles, en *s'accéléraient*, vont devenir de plus en plus illusoires. Elles cesseront d'adhérer par des fragments quelconques au réel, bousculeront complètement ses contraintes et ses rythmes, à commencer par les rythmes physiologiques du sujet lui-même, annihilant durablement et dangereusement son sommeil. En cette première phase, le *paranoïen*, le délirer, n'est pas toujours clairement distinguible de ce qui est encore un plaisir très tonique d'entreprendre, qui fait en général le plus grand bien au sujet. L'entrée dans « *l'état second* », avec une carburation ou une *hyperventilation mentale* clairement *préoccupante*, ne commence à cristalliser qu'avec l'installation d'une agitation et d'une griserie qui ne se maîtrisent plus. La *deuxième phase* du délire maniaque est à situer à un point d'inflexion qui fait basculer les débuts de l'« état second » dans le désordre et l'inconscience. C'est, dans beaucoup de cas, en cette deuxième phase que « *claque* » le *fil mental*: le délire qui est monté progressivement en puissance se débride; en se débridant, la pensée surexcitée ne supporte plus les accélérations qui lui sont imposées et « casse ». Une *dépressurisation soudaine* peut avoir lieu, qui fait retomber l'ensemble de l'hyperagitation et ses tensions multiformes à quasi rien, précipitant le délirant dans un état indéfinissable, parfois d'hébétude ou de mélancolie, parfois de simple, mais profonde désorientation conservant des restes ou des souvenirs éparpillés de ses projections maniaques.

À la différence donc du délire paranoïaque, le *délire maniaque* semble atteindre à la totalisation du psychisme-monde par un *envahissement* conquérant et *possessif du monde par le psychisme*, la discontinuité de l'autopoïèse de la conscience d'avec le monde étant rompue par une *totalisation interne de cette autopoïèse*, laquelle s'enrichit intérieurement de telle manière qu'elle ne semble plus rien laisser en-dehors d'elle. En *équivalant le monde en richesse, diversité, virtualité*, le monde dehors ne peut plus constituer une altérité processée de manière continue par la conscience comme ce qui en est l'autre. En d'autres termes: La *différence* que l'opération de la conscience ne cesse d'opérer dans le processus qui la constitue ce qu'elle est et la fait être dans le monde une entité systémique subsistant, par son autopoïèse, à l'intérieur de la clôture de son à-part-soi, n'est plus constituée. Les *affects euphoriques* et grisants de surpuissance, s'ils dominent sur certaines phases le délire, peuvent céder très brusquement le terrain à des *affects anxieux de déplétion* aspirante et abyssale. La pensée du sujet ne se retrouve plus elle-même nulle part en lui, elle tombe sur des béances, sur des « vides » qui lui donnent angoisse et vertige. À la sortie du délire, le paysage psychique est en lambeaux: lunaire par endroits, simplement crevassé, ombré ou crépusculaire; évidé à d'autres par des anéantissements incompréhensibles de pans entiers de la conscience.

Le délire à dominante obsessionnelle

Nous pourrions nous intéresser, en un troisième temps, à la « maladie du doute » – comme certains courants de l'ancienne psychiatrie appelaient la névrose obsessionnelle – et son délire spécifique, plus précisément à la dominante qui lui donne sa prégnance. Le *délire obsessionnel* semble correspondre à une démultiplication des lignes de clôture systémique du psychisme déterminée par un dévoiement, un « *déraillement* » des processus de vérification et de confirmation de la réalisation de la discontinuité psychisme-monde dans l'opération continue de la vie psychique. Au lieu de faire confiance à la prestation courante et continue, *sua sponte*, de cette discontinuité, laquelle est produite parfaitement corrélativement dans les simples « synthèses passives »⁶⁷ de l'autopoïèse de la conscience, sans que rien ne doive spécialement s'y adjoindre, le psychisme s'emballe à vouloir obtenir de telles réassurances. On peut ainsi imaginer un doute qui s'installe au cœur de cette autopoïèse et tend à surplomber et doubler certaines de ses opérations, provoquant ce *besoin irrépressible*, aiguïté à l'extrême, de *s'assurer de l'intégrité des frontières du psychisme*, de la sûreté et de la « tranquillité » de son à-part-soi, de la non-introduction subreptice d'un élément quelconque de l'autre réalité en lui. Une *angoisse d'envahissement* est derrière ce doute et l'alimente de ses intensités propres. Le doute varie en proportion directe des variations de cette angoisse, laquelle peut, pour des raisons diverses, se résorber pour quelque temps, laissant la vie psychique retrouver son cours normal – c'est-à-dire laissant l'autopoïèse du psychisme retrouver les mécanismes et les rythmes normaux du processement de ses synthèses. L'angoisse va cependant chercher aux détours tout à fait anodins de la vie quotidienne des points de fixation. Elle s'y met et y cristallise le *doute* avec sa *dynamique auto-hypertrophiante*, ses enfléments autorenforçants, ses *surintensifications circulaires* délirants. Pareil à l'angoisse, qui intrinsèquement s'anticipe et, de la sorte, s'affole – la peur d'avoir peur suscitant cette peur⁶⁸ –, le doute s'alimente de lui-même, car il enfle de tout doute sur lui-même. Ses spirales sont un peu moins bien connues que celles de l'angoisse, mais tout un chacun peut les imaginer dans leur principe.

Quoi qu'il en soit de ces phénomènes d'autorenforcement par boucles, ce qu'il faut retenir ici, c'est la manière que l'angoisse et le doute ont, dans la névrose obsessionnelle, d'investir les faits les plus inattendus et d'y placer leurs *cristallisations*

67 Pour emprunter un concept de la phénoménologie husserlienne et le transplanter sur un terrain, systémiste, qui ne lui est pas tout à fait affine. Nous avons montré ailleurs (« Was ist ein psychisches System? Von der Exteriorisierung der Kommunikation zur Geminierung der Individualität », in *Soziale Systeme* 12 (2006), Heft 2, p. 345-369) qu'en ce qui concerne la conception systémiste de « l'autopoïèse de la conscience », les convergences avec la théorie husserlienne sont très robustes et que d'éventuels emprunts dans les deux sens peuvent se révéler très féconds.

68 Une distinction significative entre peur et angoisse n'est pas nécessaire dans notre contexte purement psychologique ici.

symptomatiques les plus dures, la tendance au durcissement étant parfois fonction de l'« insignifiance » de l'action ou de la situation engagées : marche sur un carrelage, ouverture d'une porte, images mentales d'un visage ou d'un mot, lecture de lignes horizontales dans un livre, ... Les *ritualisations* physiques ou mentales vont se mettre sur ces événements et les dédoubler de cautions et de précautions infinies qui les procéduralisent, leur construisent des *voies de passage complexes* sans lesquels ils ne peuvent s'accomplir ou ne le font qu'au prix de montées d'angoisse insoutenables : décompte des carreaux, calculs selon des formules plus ou moins compliquées, inflexion de la marche en conséquence ; fermeture de la main en poing, actionnement de la poignée avec l'avant-bras ; prononciation à voix basse ou purement mentale de formules « magiques » qui doivent être répétées dans des ordres et des désordres complexes (parfois inimaginables pour l'observateur) ; lecture à l'envers de la ligne ou verticalement des lettres de plusieurs lignes, ... Ce n'est qu'une fois que ces précautions ont été très exactement et très péniblement accomplies que l'on peut aller plus loin, que la vie psychique peut « procéder » – au sens d'avancer, aller plus avant.

Le *délire obsessionnel* se laisse interpréter, dans le cadre théorique que nous avons esquissé, comme un délire pour ainsi dire *préventif*, qui *va au-devant de l'angoisse d'envahissement* du psychisme par le monde et de la rupture de l'à-part-soi de ses synthèses internes. Ce délire est *défensif* dans ses mobilisations des énergies psychiques : il constitue un « état second » extrêmement dispendieux mentalement et énergétiquement, et dont la fonction, paradoxale, est d'assurer la continuité des « états premiers » qui font la tranquillité et la robustesse de son être, en tous les instants de l'autopoïèse du psychisme qui le produit. Il réussit le plus souvent à rester, en son « état second », en-dessous du franc délire. La conscience est le plus souvent en maîtrise des ritualisations et l'angoisse est, de son côté, gérée de manière à ce qu'elle ne dépasse pas certaines limites. Elle reste donc en-deçà d'intensités qui feraient basculer le sujet vers la crise d'angoisse aiguë et la désorganisation de l'automate obsessionnel qu'il se révèle être alors. Le délire obsessionnel est proprement un *prodrome à un délire qu'il réussit à prévenir* et éviter. C'est le sentiment, extrêmement angoissant, de l'*imminence du paranoïa*, avec sa rupture caractéristique des clôtures du psychisme et l'envahissement de celui-ci par le monde, qui *mobilise un paranoïa préventif* qui demeure en la régie de la conscience et lui permet de verrouiller ses frontières et la discontinuité qui la sépare du reste. Une forte ambiguïté adhère ainsi à l'idée du « délire » obsessionnel : les représentations et les pratiques (mentales et corporelles) obsessionnelles ne sont perçues comme délirantes que parce qu'elles apparaissent comme abstruses ou « folles »⁶⁹ ; or, d'un autre côté, ce « délire » est une réaction anxieuse produite par

69 Elles n'apparaissent pas telles uniquement dans les cadres d'une culture « rationnelle » qui a pris ses distances par rapport à toute sorte de représentations et de croyances magiques. Un véritable obsessionnel est un « fou » même dans les cultures qui sont gouvernées elles-mêmes par les schèmes mentaux les plus ritualistes et les plus étroitement magiques ou sorcellants qui soient.

la peur de délirer au sens propre du terme. Le « délire » préventif est improprement délire, destiné à barrer le chemin à la folie, à prévenir le basculement en elle, c'est-à-dire l'entrée dans l'expérience du délire au sens propre. On pourrait se demander, dès lors, pourquoi une *vraie-fausse folie* régie par le psychisme est ici la meilleure défense *contre la vraie folie* de la rupture des jointures de celui-ci.

Le délire totalisant sans dominantes se maintenant à distance de la folie

La question est oiseuse, car il ne s'agit pas pour nous de pousser la construction d'une théorie des phénomènes délirants au-delà de ce qui nous préoccupe ici, qui est de savoir *à quoi correspond*, en sa phénoménalité psychique, la *totalisation du psychisme-monde dans l'homme-vérité* tel qu'il émerge, à notre vue, des textes lus par Jad Hatem. Nous pouvons considérer, à ce stade, que la présentation des quelques phénomènes délirants que nous avons revus ici suffit pour attaquer frontalement un de ces phénomènes que nous avons réservés jusque-là, et qui nous paraît donner la clé de compréhension de ce qu'on serait tenté d'apprécier comme la « bonne » *totalisation* de l'homme-vérité. En effet, la revue des délires paranoïaque, maniaque et obsessionnel a permis de nous familiariser avec les processus psychiques engagés dans les totalisations psychisme-monde et d'être en mesure d'introduire à chaque fois qu'il le faut, les distinctions qui permettent de maintenir ces délires dans leur autonomie structurelle et configurationnelle, avec leurs dominantes caractéristiques qui les spécifient sur le fond du phénomène délirant dans sa généralité. Nous avons acquis de la sorte une certaine habileté dans la manipulation élémentaire de notre objet. Nous pouvons nous demander dès lors : quel phénomène de ce champ d'objets s'est-il réservé jusqu'ici ? *Quel délire est-ce*, qui se dispense des dominantes décrites et qui tomberait du coup en-dehors de l'espace circonscrit par les catégories majeures de la psychose : hors de l'effraction paranoïaque du psychisme par le monde ; hors de la pénétration maniaque du monde par le psychisme ; hors de la prévention de la totalisation-monde par une folie magique-préventive ?

Il s'agit de comprendre d'abord que le délire en question n'est pas nécessairement un délire « spécifique » ou spécifié *a priori* par une dominante. Il est au contraire celui qui semble se laisser le moins déterminer dès son départ et se retrouve au plus proche de la *totalisation délirante dans sa plus grande généralité*. Cela tient au fait que tous les délires spécifiés – aussi bien ceux que nous avons revus que tous ceux qui se pourraient spécifier en outre – sont capables de prendre l'embranchement que nous voulons cerner et qui mène au nouveau type. Tous les *délires spécifiés* sont *capables de basculer* pour un temps vers ce type, de même qu'ils peuvent en rester complètement disjoints ; de même que leur assimilation à lui, et c'est le cas le plus fréquent, peut rester très superficielle et très fugitive. Dans tous les cas, il est clair, à observer ce délire dans ses manifestations concrètes quand il prend possession d'un sujet, que les dominantes que nous avons introduites jusque-là, à savoir la paranoïaque, l'auto-dépréciative, la maniaque, l'obsessionnelle *ne peuvent plus prévaloir*, alors même

qu'elles sont souvent bien présentes dans l'horizon, le tableau et même les prodromes de son déclenchement. Ces dominantes donnent l'impression de céder le terrain à un délire très peu caractérisé par des traits qui le travaillent de l'intérieur et lui donnent, comme dans les types que nous avons décrits, une *insistance*, une pénibilité, un *tranchant tournés* vers ou *contre le sujet*, qui font que le délire l'éprouve et le ronge, que son mouvement d'érosion et de pénétration s'applique comme un sciant à la substance de la psychè. Ici l'*é-closion* – i.e. la dé-closion – *délirante* de cette substance qui la fait s'ouvrir et s'épancher hors de ses enveloppes s'accomplit, très paradoxalement et très étonnamment, comme « en *confiance* », voudrions-nous dire. La *psychè* n'est *pas ravagée* par la persécutivité paranoïaque, ni la haineusité de l'accusation dépréciative, ni le surmenage panique de l'invasion maniaque du monde, ni la ritualité emballée de l'automate obsessionnel ; elle est ravie par une puissance qui lui fait quitter son ancien ancrage, ses anciens sentiers, marqués éventuellement, eux, par l'un ou l'autre de ces traits ; qui l'emmène vers de nouveaux horizons, plus exactement vers l'*élévation de l'horizon* en tant que tel, qui lui apparaît alors tout météorique.

Nous venons de dire : ravie par une puissance. Or, la question se pose de ce qui nous fait affirmer l'unicité d'une telle agence ? Tant la psychopathologie que l'expérience rituelle ou mystique nous renseignent sur l'existence, courante dans ces champs, d'une *homilia* (un échange et une fréquentation) avec une *pluralité de puissances* « surnaturelles » qui quittent la latence de leurs séjours derrière le monde quotidien-réel des hommes et font irruption dans la pensée et le senti d'âmes humaines qu'elles veulent visiter. Leur manifestation se limite ici à cette sphère psychique et ne déborde pas vers la phénoménalité du monde humain patent. Leur *homilia* prend la forme d'apparitions et d'un parler intérieurs aux psychismes visités. Leur irruption, occupation, possession du for psychique d'un sujet particulier où elles font leurs effets posent la *double question* du *nombre* et de l'*identité de ces voix*. La première, i.e. celle de l'unité ou la pluralité de la force ravissante, est complexe au point de vue psychologique. Partant d'impressions générales plus que d'une étude spéciale des phénomènes, une hypothèse semble pouvoir être énoncée qui suggère un lien entre la spécification du délire et la pluralisation de ses voix. Ainsi, on pencherait à croire que là où la *dominante* paranoïaque prévaut clairement, la cristallisation du délire peut plus facilement *pluraliser* la puissance persécutrice et raptrice, ou au moins ses organes ; alors que là où elle est de peu de prégnance, l'enthousiasme (le *theos* de l'*enthousiasmos*) paraît être « simple ». Une telle règle ne se laisse cependant pas facilement établir, car bien des faits du champ phénoménal y résistent. Quoi qu'il en soit, l'*unification* de la voix semble être le *passage obligé de l'identification inspiré-inspirant dans l'être-vérité* d'un homme totalisé, devenant tout entier non seulement la voix ou le souffle dont il se fait l'organe, mais surtout ce qui se dit et s'insuffle en eux, qui est à son tour celui qui dit et souffle en eux. Les trois aspects de l'identification (avec l'organe, le contenu et l'auteur) se confondent alors dans la question – personnalisante pour ainsi dire – qui va au cœur de l'interrogation et

en donne la formulation éminente : *Qui est la vérité? Quis est veritas?* – et non pas *Qu'est la vérité? / Quid est veritas?*

De la question du nombre, nous en arrivons ainsi à la question de l'identité. Qui sont ces voix, plurielles ou fondue en une? Du démon de Socrate aux démons et aux dieux de Jamblique, cette question est posée, tout d'abord par les inspirés eux-mêmes. L'inspiré veut savoir qui parle en lui, non pas par une simple curiosité, mais parce que de l'*identité de la voix* dépend le sens à donner à son message et la validité qu'on serait prêt à lui attribuer. *Sens et validité* sont ainsi différents selon la nature du délire, qui varie, de son côté, selon son inspirateur. C'est une telle discrimination entre différents types d'enthousiasme que Jamblique cherche à établir dans son *De mysteriis* (III, 7). Il y a pour lui un *ontôs katechesthai*, un être réellement possédé et inspiré (*epîpnoia*) par les dieux (*theôn*), et non par les démons (*daimonôn*). Les *formes aberrantes* de l'enthousiasme sont assimilées à de la *paraphora* ou de l'*ekstasis* (frénésie et extase⁷⁰). Les *bonnes formes* se distinguent par une *epi to kreitton anagôgê kai metastasis* (une montée et un transfert vers le plus puissant / le meilleur, le « genre supérieur »⁷¹). Notre réflexion semble ainsi avoir adopté le programme jambliquien : *chrê gnônai kai tis ho enthousiasmos kai hopôs gignetai* (il faut connaître ce qu'est l'enthousiasme et comment il advient).

Cela nous ramène au délire simple que nous avons commencé à distinguer et sortir de la multiplicité des autres. Ce délire s'associe, comme dans d'autres délires à dominante, à une *errance*, mais le fait d'une manière caractéristique, comme sous un autre signe. Le sujet entre dans le *ravisement* par une longue marche, qui peut parfois durer des jours. Les figures qui le croisent sur sa route lui paraissent étranges. Elles se font, dans certains récits, écho, l'une rappelant l'autre, lui répondant par certains aspects, faisant surgir des questions, des énigmes. L'errance atteint alors des étapes de plus en plus enivrantes. Les *routes* sont *quittées*, on passe à travers champs et bois, on va droit devant soi, *sans* sentir *fatigue ni douleur*, les cailloux ni les ronces sur lesquelles on marche, souvent pieds nus – on s'est débarrassé de ses chaussures, mais souvent aussi d'une partie de ses vêtements, car ils gênent et le corps semble vouloir être très libre dans son mouvement et sa marche. Une *ascension* se fait, le soir ou de nuit, très tôt le matin parfois. On arrive au sommet d'une colline. Le *ravisement* atteint sa dernière *pointe* : on sent le devenir un avec cette puissance. C'est un sentiment extraordinaire d'union et de totalisation qui fait dire à l'un : « j'étais Jésus-Christ », à l'autre : « j'avais le monde à mes pieds ». L'*ivresse* est extrême, une *béatitude* qui fait *sentir tout le réel* en soi, comme s'il devenait transparent en toutes ses fibres, comme si on y entraît par toutes ses nervures. Il est senti *hypersensoriellement*, en toutes ses pulsations réalisantes. Parfois prédominant ici les sensations d'union avec la puissance ravissante, ce qui fait reculer un peu les sensations de la totalisation-monde.

70 C'est ainsi que sont rendus ces deux termes dans la traduction du P. des Places – donnée avec son édition des *Mystères d'Égypte* (Paris Belles Lettres 1989).

71 Dans la traduction citée à la note précédente.

Cependant, il faut insister que le ravissement unifique et béatifique, centré autour d'une puissance qui emmène et qui est quasi personnellement agissante, implique toujours la totalisation-monde, car le délire de ravissement lui-même est un *devenir transparent et sensible de l'être du monde* en son actualité même. Ce devenir ne peut pour ainsi dire jamais manquer.

Nous venons de relater non pas un délire singulier, mais un script général, un canevas ou un schéma qu'on retrouve dans le nouveau genre de délire que nous voulons cerner. Ce qui l'identifie, c'est d'abord le trait négatif de l'absence des dominantes dont nous parlions, une telle absence représentant un affranchissement notoire de toutes sortes de poussées constitutives du délire, qui échappent dès lors à leur captation par les attracteurs très rigoureux que sont ces profils, et qui peuvent dès lors s'épanouir dans des directions propres. Positivement, l'identifiant premier est un ravissement vers une totalisation-monde qui se maintient dans une certaine sérénité, alors que partout ailleurs le ravissement est rattrapé par les figures menaçantes de l'anéantissement ou du morcellement, conjurant des angoisses insoutenables et livrant le sujet à la dernière détresse.

Je me suis inspiré, pour reconstruire le script schématique de ce ravissement, d'un ou deux délires qui m'ont marqué et me sont restés plus vivement en mémoire. J'en ai retranché les détails et les particularités, pour obtenir le profil général de l'évènement. Ont été déterminantes dans ce travail tant la *qualité de la relation* de ces délires par les patients qui les ont vécus que la *qualité de la « confidence »* qui a rendu le récit possible. Il ne va nullement de soi de susciter des récits détaillés et sincères de ce genre d'expérience pour s'en faire le dépositaire. Le sujet manque très souvent d'envie de relater ces vécus ; cela le fatigue parfois beaucoup ou le plonge dans une profonde mélancolie. Très souvent il n'aime pas la demande d'information, de récit, faite par le psychiatre qu'il est loin de voir comme une personne de confiance. Quand il répond à une telle demande ou, non sollicité, va au-devant d'elle, il insiste sur le fait que sa confidence est faite spécialement à l'individu qu'on est, qui est la seule ou une des deux ou trois personnes à qui il l'accorde. Il a ainsi très fortement conscience du prix de ce qu'il est prêt à confier et de la relation particulière qui le lie à la personne en face⁷². Il est dès lors *plutôt courant* que le patient résume les faits, en donne des fragments, ne s'étend pas sur les sentis, ramène ceux-ci à des expressions maladroites qui donnent lieu à mal entendre. Quand le patient rebascule dans le délire par moments, celui-ci n'est plus de la même qualité, il est résiduel, ses *vestiges* sont *secs et pauvres*, ce qui en est dit durant ces relances, balbutiant.

72 Il est vrai aussi que la rétention du récit est parfois motivée par la résurgence d'autres délires, à dominante paranoïaque, résurgence liée à la problématique de la sortie du délire et du retour à l'homéostasie que nous développerons un peu plus loin. Cependant dans le cas d'une telle résurgence, la confidence spéciale faite au soignant qu'on aime et qu'on élit pour elle est elle-même inhibée. Le patient n'est plus du tout dans le mode de la communication franche, mais pris et contorsionné par une multitude de soucis de protection et d'invisibilisation de tout l'exceptionnel et l'étrange dont il sent que les autres peuvent prendre avantage contre lui.

L'expérience totalisante en l'épreuve de sa validité : retour du délire et discrimination de la folie

Une grande prudence s'impose cependant dans la description d'un tel ravissement. On en serait, possiblement, tenté par un « innocentement » quelque peu naïf de la folie, au sens d'une négation de sa nocuité, la posant comme inoffensive en soi ou bienfaisante ou même salutaire. La *romantisation de la folie*, en vogue à une certaine époque de notre culture – et en lien avec l'héroïsation du génie qui y a prévalu –, y aiderait, qui a toujours déjà facilité ce genre de légitimation de l'extraordinaire⁷³. Y prédispose aussi la défiance envers toutes les pusillanimités conservatrices d'un ordre et de manières d'être orientés sur une « médiocrité » – au sens d'une juste médiété⁷⁴. Rappelons ici et insistons sur le fait qu'il n'y a aucun enjolivement à donner à quoi que ce soit des faits que nous rapportons. Réaffirmons très clairement et fortement que la *folie* est la *pire des misères* et, surtout, la plus affreuse des souffrances⁷⁵. Le *ravissement* décrit est un phénomène ou un moment délirant qui nous intéresse en lui-même, car il constitue une *totalisation homme-monde exceptionnellement* radieuse et sereine ; et qu'il est, à notre sens, une réalisation authentique et plénière de l'homme-vérité – comme nous le disions plus haut. C'est sa capacité de se maintenir dans cette autonomie, de se déployer en dehors des dominantes que nous avons pointées, qui fait sa singularité. Toute la *question de la totalisation d'un homme-vérité* revient finalement à cette *capacité d'une déliance totalisante de ne pas être captée par ces profils hégémoniques*⁷⁶ qui la ramènent à la folie, à la disjonction irrémédiable de la psychè. Elle revient, au-delà d'une certaine réussite de cette déliance à se maintenir à l'abri de la paranoïa, la maniacisation et l'obsessionnalisation, à sa capacité de se clore sereinement et

73 Elle dure jusqu'en notre postmodernité avec l'héroïsation du schizo, autour essentiellement de la figure d'Artaud. Voir exemplairement Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, coaut., *Mille plateaux*, Paris Minuit 1980.

74 Qui est, dans certaines circonstances, telles les expériences délirantes, cependant salutaire au point de vue psychologique.

75 La souffrance est ici « morale » certes et on a tendance à la relativiser par ailleurs en pensant que le fou ne serait pas conscient de sa folie, ni de la déchéance de son état – qui n'apparaîtrait alors dans toute son horreur qu'à l'observateur extérieur sain d'esprit. Si la folie n'est pas une souffrance physique, sise physiologiquement dans le corps, éprouvée comme une peine qui a l'autonomie absolue du corporel par rapport au psychisme ; elle n'en est pas moins douloureuse. Les affres de la folie sont d'angoisse. L'angoisse est un type de souffrance très singulier et d'une qualité particulière. Elle peut atteindre dans les pathologies mentales des intensités inouïes. L'état second du délire est loin d'y atténuer quoi que ce soit. Bien au contraire, c'est précisément dans le délire que des intensités extrêmes sont atteintes, lesquelles poussent, bien plus facilement que toutes sortes de douleurs physiques, au suicide. *Aperceptions du présent* (p. 136ss., 176ss., 308-357) tente de donner des prolégomènes à une théorie de la « douleur d'angoisse ».

76 Nous disons hégémoniques au sens d'asservissants, *enslaving*, comme on dit d'une variable physique ou cybernétique qu'elle est asservie par une donnée qui la surplombe dans le système considéré.

de faire « retour », de son horizon météorique, « sur terre ». La *question du « retour »* est pareillement et très rigoureusement *au centre* de toute théorie ou phénoménologie *de la mystique* comme totalisation de l'homme avec la vérité.

La problématique du retour⁷⁷ réside précisément en cela que celui-ci se révèle le plus souvent dévastateur. Le retour cède en effet à nouveau, par une variété de voies aussi variables que les expériences singulières dont il s'agit, le sujet du ravissement totalisant aux anciennes dominantes de toujours. C'est en dernière analyse l'*épreuve du retour* qui est *décisive dans la « validation » de l'expérience* de totalisation, sachant qu'une telle validation ne se fait pas d'après des critères donnés à l'avance, surtout pas ceux qu'on emprunterait à une vision « rationnelle » ou « adaptée » du monde. L'expérience ne se valide pas du fait qu'elle ramène au monde tel qu'il était, qu'elle n'y bouleverse rien, n'incommoder personne ni n'endommage rien en lui, mais se révèle comme individuellement enrichissante ou même transformatrice, ouvrant la psychè à des influx qui approfondissent décisivement son expérience du monde. La validation n'a *rien à voir avec* un tel *cantonnement d'un délire privé dans les limites psychiques d'un individu* qui en reste *inoffensif*, parfois même capable de communiquer certains contenus révélateurs à son environnement humain. Une *expérience délirante se valide du simple fait d'échapper aux dominantes* qui l'attirent, l'emprisonnent dans leurs repères respectifs et l'asservissent aux mécanismes qui font la folie. Dès le moment où elle se soustrait à cela, elle est capable de se maintenir dans le devenir du psychisme qu'elle a visité comme une composante qui peut d'une manière ou d'une autre être logée en lui. Le psychisme, sans la contenir complètement, en demeure l'horizon ou l'environnement par rapport auquel elle se situe. Elle ne le désorganise pas de manière à le rendre inopérant quand il tente, à partir de sa plus grande extension, pour ainsi dire, autour d'elle, de se relier à elle. Elle ne l'expose pas à une telle agitation par ses dominantes, ne le laisse pas être tellement malmené par elles qu'il n'arrive plus à sortir des détroits d'oscillation et de perturbation anxieuses où elles le réduisent.

La validation d'une expérience délirante n'a donc rien à voir avec une réconciliation avec le réel qui ramènerait la psychè aux redondances de celui-ci, à ses actualités d'emprunt et la lui soumettrait gentiment. Cette *expérience peut perturber définitivement le rapport* et l'adaptation *du psychisme au réel*, elle peut justement l'installer dans un rapport à la vérité qui – en sens inverse de cette première validation supposée, et de manière décidée – nie radicalement la validité des cristallisations de l'oubli de l'être⁷⁸ qui caractérisent, ou plutôt font le réel en question. Ce qui est donc en jeu dans la discrimination que nous introduisons dans notre circonscription

77 Nous cessons ici de mettre ce terme entre guillemets en supposant que la métaphoricité de l'expression a bien été reçue.

78 Il s'agit de l'être en son acte et en la surprise de la *Befindlichkeit* qu'il est en l'être-là. C'est la pleine actualité exrative de l'être que le latin *esse*, avec son consonantisme assertif et intensifié (par la gémination du 's'), rend curieusement, dans son image sonore ou la matière phonétique de son signifiant, bien plus fortement, car expressivement, qu'« être ».

du délire totalisant non soumis aux dominantes, c'est la reconnaissance du fait que *certaines délires échappent à l'installation dans la Wahnhaftigkeit* et qu'en *versant pas dans la « folie »*, ils peuvent « s'entendre » et « être entendus » comme des expériences et des résonances spéciales d'un psychisme particulier. Un poète, un mystique, un prophète, un Fils de l'homme, un Dieu-homme, un homme-vérité ne sont pas « fous » : ils ne le sont pas juste parce qu'une sympathie romantique pour leur originalité/génialité, une prévention ou une affinité fidéliques pour le contenu de leur « message » dissuadent leurs observateurs de les déclarer tels ; mais au sens précis que nous élaborons à partir phénoménologie du délire. Celle-ci se donne la peine de décrire, typologiser et différencier les phénomènes délirants à partir de fondements épistémologiques qui prennent les approches usuelles de ces phénomènes – tant dans la société que dans la science – à revers et se posent comme strictement désontologisés et athéologiques.

La « folie » ne désigne *pas* dès lors *un détraquage du psychisme* au sens général qui rend le sujet qui la présente manifestement incapable de s'orienter dans les représentations et la praxis qui tissent le réel autour de lui. L'*indemnité de la folie*, à l'inverse, ne veut *pas* non plus dire une *adéquation mentale et comportementale* satisfaisante à ce réel. La théorie que nous développons nous permet de reconnaître des folies « blanches », c'est-à-dire nullement remarquables symptomatologiquement, de même que cette théorie ne se suffit pas de l'idée générale d'un détraquage psychique évident pour conclure à l'existence d'une folie. Il ne suffit pas d'une remarquabilité manifeste ni d'une non-remarquabilité discrète, d'une capacité de fonctionnement ni d'une incapacité de fonctionnement, pour discriminer la folie de ce qui n'est pas elle. La difficulté de discriminer atteint un niveau critique devant les *phénomènes-limites* que sont les « déclarations » du délire chez des *personnalités exceptionnelles*, telles, énumérons-les à nouveau, un poète, un mystique, un prophète, un Fils de l'homme, un Dieu-homme, un homme-vérité. Où commence la « folie » d'un Hölderlin, d'un Nietzsche, d'un Nerval et où s'arrête leur génie ? Où commence la « folie » d'un prophète et où s'arrête la communication du *ghayb* en lui ? L'esquisse théorique que nous proposons⁷⁹ est amenée à *critérialiser le rôle d'attracteurs joué par les dominantes*⁸⁰

79 Nous sommes loin de proposer une théorie développée ou complète du délire ici. Nous ne faisons que proposer quelques notions et une manière d'approcher les phénomènes qui table sur leur richesse aperceptive pour un observateur prêt à leur laisser toute leur descriptivité.

80 Qu'on qualifierait de psychopathologiques. Comprenons cependant qu'il s'agit, dans ce sens, des dominantes connues de la psychopathologie et utilisées par elle pour décrire la variété des délires. Il ne s'agit pas de supposer que ces dominantes seraient pathologiques dès l'abord, car en cela il y aurait dans notre argument une pétition de principe qui nous permettrait de déclarer pathologiques (c'est-à-dire « fous », ici), par simple classification, des délires dont il s'agit précisément d'examiner et d'établir éventuellement la pathologie. Nous ne nous sommes pas reposés sur la classification psychiatrique pour pathologiser ces dominantes, mais sur une analyse de leurs délirances spécifiques et avons été très attentifs à ne pas nous faciliter la besogne par des raccourcis commodes.

et l'asservissement des dévoiements du délire fécond à leurs styles, leurs profils, leurs rythmes, leurs étroitesse, leurs appauvrissements, leurs assèchements, leurs évidements par l'angoisse. Seule la capacité du psychisme de rester dans un rapport à peu près contenant vis-à-vis du délire; seule la capacité de la totalisation homme-monde de se maintenir dans une généralité ouverte, qui procure au sujet une relative soutenance du vécu délirant; seule la capacité du sujet de sortir du délire et retourner vers le monde sans être définitivement dévasté par la « descente »; seule l'existence effective de telles capacités dans l'expérience délirante trace la *frontière* entre deux figures de cette expérience: celle qui garde au-delà de son événement vibrant et de la fêlure de l'intégrité psychique qu'elle cause comme telle une certain *valoir* (Geltung) *de sa signification*, et celle qui s'invalidé elle-même par une *disjonction durablement incapacitante* du psychisme, qui l'empêche de reconstituer sa contenance dans les phases d'absence ou de latence de cette disjonction⁸¹. C'est à la manière dont le psychisme survit à ces expériences que se décide ce qui pourrait valoir de celles-ci et ce qui en est caduc.

L'authentification de l'exister par la « résolution » : sa dimension collective et le retour de refondation et d'« établissement »

Tentons d'explicitier plus avant ce point de la survivance du psychisme à l'état délirant et de son retour à une régulation homéostatique. Nous pourrions le faire au mieux en prenant la question à rebours et en partant d'*expériences* dans lesquelles c'est le *retour* qui *détermine la démarche de sortie* du sujet hors des états qui font sa présence courante au monde, vers l'autre région de son être – qui désigne précisément l'envers de ces états. *Quitter* le sol de l'*expérience bornée en ses intensités* dans les portées médiocres d'une existence qui ne peut que se ressentir comme *d'emprunt*, plus vécue en moi par l'impersonnalité d'un 'on' (*man*) qu'accomplie actuellement et véritablement par le *Dasein* que je suis; faire saillie hors d'elle vers des domaines de présence authentique où le *Dasein* est engagé en son acte même d'être et en ressent l'accomplissement; tout cela est un *Anliegen* (une tâche qui tient à cœur) central du *Dasein* lui-même, lequel en ressent la sourde poussée même là où il se laisse désapproprier de la manière la plus étendue de son pro-jet par le '*man*'.

Ce *cadrage existentialiste* des sources de l'*impulsion à une vérification et authentification de l'exister* individuel nous la montre – cette impulsion – allant à

81 La disjonction disruptive, que nous appelons ici la folie, n'est pas un état constant du sujet « fou ». Elle fluctue, souvent sans règle, pour laisser place à ces phases d'absence caractérisées non seulement du délire, mais de disruptions, même légères, de l'autopoïèse du psychisme. Dans ces phases, le sujet est quasi « normal », un observateur novice ne remarquerait rien en lui d'un trouble mental quelconque. Il faut cependant préciser que ce qui est alors absent de la surface phénoménale est le plus souvent latent sous elle, exigeant du sujet des dépenses d'énergie certaines pour éviter la ré-éclosion de la disjonction. Ces dépenses sont très importantes là où les dominantes ont sévi. Elles le sont beaucoup moins là où la totalisation est restée inépuisée par elles et comme sereine.

une *injonction générale de « résolution »* (*Entschlossenheit*) capable de « tremper » le Dasein pour lui faire affronter l'inéluctable brisure de l'existence dans la mort. Une telle « résolution » fait l'existant impavide, regardant d'un œil clair la mort en face dans des « précurSIONS » mentales⁸² vers la fin de l'existence, qui sont l'exercice quotidien d'une telle discipline de l'effroi. Une exposition (*Aussetzung*) de ce genre à la pensée et, dans l'action qu'exige une telle résolution, au danger de la mort constitue une *rupture partielle de l'intégrité* immanente de l'existant, apparentée à ce que nous avons décrit de la rupture délirante, même si elle n'atteint pas sa radicalité ni ses totalisations « mystiques ». Elle est cependant typique et révélatrice de tout un *bassin d'expériences de rupture* : celles-ci ont en commun qu'elles sont dès l'abord *recherchées*, à la différence du délire qui est toujours subi – la folie ne pouvant être recherchée comme telle⁸³. Le délire est quelque chose qui se fait avec le sujet et sur la marche duquel celui-ci n'a pas prise. Par contre, toute une gradation d'expériences constituent des recherches de rupture de certaines enveloppes, de certains rythmes qui bornent l'existence et lui donnent une redondance qui fait naître dans le sujet un désir d'arrachement à une vie vécue en lui, mais qu'il ne vit ni ne « véri-fie » pas lui-même. Ces ruptures se présentent dès l'abord comme des *démarches contrôlées* qui ne visent pas l'effraction définitive de l'exister mondain. Ainsi, si le délire a cela de définitoire⁸⁴ qu'il représente une rupture des enveloppes psychiques du sujet lui prenant la possibilité de se mettre en posture réceptive d'un influx environnemental ; s'il ne peut être éprouvé que dans la violence de la disjonction qu'il fait subir au psychisme ; s'il ravage le sujet en le privant de sa clôture sur ses poïèses et ses rythmes propres ; s'il met le sujet en prise brute et directe avec le réel autour de lui ; il ne lui donne aucune orientation ni aucun procédé dont il pourrait user pour mettre fin à la rupture et revenir sur le sol d'une stase durable du monde. Les expériences de rupture volontaire que nous mentionnons représentent finalement des *reviviscences limitées de la prise brute du sujet avec le réel* dans un acte d'être existentiellement délivré de sa médiétisation immanente – qui est en elle-même une impersonnalisation et inauthentification de l'existence, vécue en quelque sorte sans soi, inactuellement.

82 Il s'agit du *Vorlaufen in den Tod* (du § 53 de *Sein und Zeit*).

83 On peut imaginer un sujet mentalement sain sous cet aspect, c'est-à-dire en lequel rien ne se prépare qui ferait le départ en lui d'une psychose naissante avec sa secousse délirante caractéristique ; on pourrait imaginer qu'un tel sujet veuille se livrer intentionnellement à l'expérience d'une secousse de ce genre ; on pourrait l'imaginer recourir à des moyens chimiques (drogues) ou naturels (champignons hallucinogènes) ou autres pour réaliser cette expérience ; mais on ne peut imaginer la folie comme telle naître d'un tel dessein. Ce qui peut être recherché, ce sont des expériences délirantes partielles qui pourraient donner une idée du *Wahn* et du séjour en lui. Il faudrait pour basculer dans la folie elle-même qu'une telle expérience se dévoie et provoque le déclenchement d'une véritable psychose, ce qui n'est pas rare et définit les tableaux des psychoses toxiques.

84 En dépit, comme nous l'avons vu, de toutes les différenciations qui viennent le spécifier dans des directions parfois fortement divergentes

Toutes ces expériences représentent des *approches* plus ou moins prudentes ou des approximations plus ou moins téméraires *de la délirance*. Toutes réservent le risque d'une déchirure définitive de l'intégrité de l'existant et reculent devant elle. Toutes stimulent, dans le temps de leur accomplissement, un ravivement du senti (de l'acte) d'être de l'existant qui les vit.

Le retour à la stase, dès lors, est crucial à la structure même de ces expériences. Pour faire le lien avec ce que nous disions de l'injonction d'*Entschlossenheit* de l'« existencialisme » heideggerien⁸⁵, il faut noter qu'elle est très intimement porteuse d'un grand projet de retour : le trempage dans la « *résolution* » ramène l'existant résolu-impavide vers le monde en l'ayant transformé en un existant capable de porter l'exigence de l'heure historique ou le *Geschick* (destin) époqual que l'histoire de l'être réserve aux hommes avec lesquels il partage l'habiter langagier de cet être et l'*Anspruch* (appel) destinal qui leur vient de lui. Cela veut dire finalement que la rupture opérée et la reviviscence de l'exister produite par elle « ramènent » à (la nécessité d') un *dessein collectif-historique* qui est celui d'un « *établissement* » national⁸⁶, de la fondation d'un nouvel ordre de l'exister des peuples dans ce qui se destine à eux des fulgurances et des éclipses de l'être. C'est l'établissement de l'ordre d'un monde ayant sa justesse d'être qui institue et se fait le culteur de la justice des choses, selon la loi qui leur fait rendre les unes aux autres ce qu'elles se doivent, selon le dit d'Anaximandre⁸⁷.

Nous nous étendons sur le sujet non pas pour rappeler les accents *völkisch* d'une philosophie qui, à un moment, s'est voulu jumelle, en son inspiration, d'une poésie oraculaire qui a produit le courage d'affirmer le *fatum* et de soutenir ses destinations (*Schickungen*) en des langages singuliers, vivants dans des communautés qui paissent sous sa gouverne⁸⁸ les *nomoi* de ses versants⁸⁹. Notre intérêt n'est pas d'apprécier la *Kehre* du Heidegger tardif qui délaisse l'*Entschlossenheit*, cesse l'élaboration de la

85 Un « existencialisme » heideggerien pourrait se cristalliser autour de cette injonction quasi comportementale qui touche l'existant comme tel et se déduit des profondeurs de l'ontologie fondamentale de *Sein und Zeit*.

86 Pour dire collectif et concernant ce qu'il faut bien appeler, avec Heidegger, un *Volk*.

87 Nous faisons allusion au fragment d'Anaximandre (B 1, p. 89, Diels, Hermann, Kranz, Walther, edd., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vol., (6^e éd.) Zürich, Wiedemann 1974) – où il est dit que : « les choses se rendront mutuellement justice et vengeance pour l'injustice, selon l'ordre du temps » (*didonai gar auta dikên kai tisin allêlois tês adikias kata tèn tou chronou taxin*). Nous renvoyons également au commentaire que Heidegger en a donné dans : « Der Spruch des Anaximander », In : *Holzwege*, Frankfurt Klostermann 1972, p. 296-343.

88 Sous son *kubernân*. C'est encore une fois Anaximandre que nous citons indirectement ici – qui fait usage de ce verbe au sujet du *periechon* (ce qui entoure le tout – et le gouverne).

89 Le *nomos* est à la fois la part, la portion (de *nemô*, diviser, partager) et la coutume ou la loi (ce qui est attribué en partage, pour usage, fait us, coutume, etc.). Le grec cependant en fait deux substantifs distincts, de même étymologie et de même genre, mais distingués par la place de l'accent (le premier se disant *nómos*, le second *nomós*). Nous jouons ici sur le double sens du terme, tout en pensant aux *Lois* de Platon (745 d) qui recommandent une modulation de la taille des *klêroi* (des lots de terre) à attribuer aux citoyens en fonction de leur fertilité.

figure de l'existant résolu-impavide et l'abandonne au jaunissement – qui l'a envahie et flétrie de lui-même après la clôture de l'ère des grandes guerres en Europe. Ce qui nous arrête ici, c'est l'émergence d'un embranchement extrêmement instructif pour notre propos – de s'expliquer le sens de la totalisation de l'homme-vérité et de son rapport au délire : un *éventail* s'ouvre à ce point de notre réflexion sur lequel se placent très sensément différentes *options philosophiques, poétiques, mystiques et pathologiques de la véri-fication-totalisation*. La juxtaposition de ces options va nous renseigner sur les variations de la relation de chacune d'elle à la délirance et la manière dont chacune d'elle se structure intérieurement et se projette par rapport à l'achèvement ou la cessation singulière de la rupture, qui déterminent le retour sur le sol mondain. Pour faire court et annoncer notre thèse, nous dirions : que *presque tous ces délires ramènent à un projet mondain d'« établissement »* – d'une justesse d'être individuelle et collective dans le monde – et que *seuls les délires pathologiques* ainsi que *certains délires religieux et mystiques* n'aménagent pas d'achèvements de ce genre pour les états qu'ils induisent ; que seuls ces délires sont avers au monde et contiennent en eux une dynamique véritablement *eschatologique*. En ces derniers, le monde semble perdu à sa propre cause : la totalisation homme-monde n'arrive pas à se résorber et un retour au monde après l'expérience d'une telle totalisation ne fait plus sens. Rien ne motive le sujet à s'en déprendre.

La véri-fication martyriale : l'acosmisme eschatologique individuel et collectif

C'est à cet endroit que s'ouvre une question centrale pour toutes les pratiques de la rupture et de la *véri-fication de l'être homme et vérité* : c'est celle du martyre. C'est une question qui double celle du retour (du délire au monde), dans la mesure où celui-ci perd son sens là où la véri-fication est *suivie ou*, plus précisément, *obtenue par la mort du sujet*. Si on mourait systématiquement dans toutes les entreprises de rupture qu'on pourrait imaginer, les *pratiques de la rupture* seraient proprement *acosmiques*. Elles ramèneraient aux radicalismes d'une grande variété de gnoses dans lesquelles il ne s'agit plus de déclarer la fin des temps proche ou imminente, de l'espérer – à contre cœur s'il le faut – et de s'y préparer, de l'attendre ou même de la favoriser ; dans lesquelles il s'agit bien plus de la *proclamer* et de la *faire advenir*. Or, comme tous les millénarismes gnostiques nous l'apprennent, rien n'est plus facile que de faire *s'auto-réaliser* des *prophéties* de ce genre, des divinations, des prémonitions, des anticipations de l'avenir qui le voient arriver à son terme, se clore avec la *fin du monde*. En effet, l'*eschaton* est quaternaire, comme nous l'avons vu, et la série des *tettara eschata commence par l'eschaton propre*, la mort individuelle du sujet. L'eschatologie s'est très vite différenciée, comme nous l'avons vu, en eschatologie individuelle et collective, avec la deuxième venue du Christ ouvrant – dans le christianisme et l'islam – cette dernière, en même temps que l'individuelle subissait les conséquences d'un tel déroulement de l'outre-monde, nécessitant l'intercalation, entre la mort individuelle et cette seconde venue initiant le Jugement, d'un moyen

terme qu'est la présentation et la garde des morts dans un intermonde correspondant aux limbes de l'attente de la complétion des temps. Cela pour dire que la *mort propre du sujet suffit pour éteindre le monde* et transporter au-delà de lui, dans un autre monde, dans un univers d'être qui en est, dans la gnose, cosmologiquement, séparé⁹⁰. Cet *outré-monde* se tient *au-delà* des dernières sphères du présent, celles qui englobent et closent la finitude du monde, qui délimitent la mauvaise création, – le règne de la déchéance des âmes et des étincelles séminales de la lumière intellectuelle pure dans la chair et la matière⁹¹.

La mort propre peut se doubler d'une mort collective restreinte, dans le sens où elle est mise en œuvre ici par des individus en réunion qui forment un groupe volontaire à se la donner dans le même temps et solidairement. Elle concerne alors la petite fraternité gnostique des élus, des initiés, des « purs » (*catharoi*, catharres), etc. – les noms des aspirants au salut pouvant, dans le champ de ces croyances, très richement varier. Les suicides collectifs de ces communautés d'enthousiastes, chauffées à blanc par leur *Archôn*, leur *Arcane*⁹², leur Berger (*poimên*⁹³) sont, jusqu'aux différents auto-empoisonnements et auto-immolations par le feu de sectes contemporaines, bien connus. La disparition de ce petit monde est une préfiguration, accomplie sur et par une communauté des Saints des derniers jours, de l'*eschaton* collectif. La mort

90 Sur la gnose et la dichotomisation du monde, voir l'œuvre fondamentale de Hans Jonas et ses interprétations de la *Stimmung* acosmiste gnostique dans la ligne de l'analytique existentielle de *Sein und Zeit: Gnosis und Spätantiker Geist*. Teil 1 : *Die mythologische Gnosis*, Teil 2 : *Von der Mythologie zur mythischen Philosophie*, Göttingen Vandenhoeck und Ruprecht 1934-1954. Voir également sur la résorption de la scission cosmologique : Blumenberg, Hans, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, 3 vol., Frankfurt Suhrkamp 1981.

91 Ces motifs sont déjà bien ancrés dans le néoplatonisme philosophique et mystique des premiers siècles. Chez Plotin avec sa théorie de la *neusis* (inclination) de l'âme (d'en-haut) vers le corps (d'en-bas), inclination qui est pour lui *hamartia* (faute) – la théorie est pervasive de l'ensemble des traités plotiniens, cf. Plotin, *Ennéades*, (ed. E. Bréhier), Paris Belle Lettres 1976-1981, en part. la première (*ti to zôion*), 12); chez Jamlique dans *Les mystères d'Égypte*, où l'être emprisonné, l'enchaînement (*deisthai, endeisthai*) de l'âme dans le corps est souligné par la vision du corps comme une carapace de tortue (*ostrakon*, lat. : *testa*) – *dedemetha en tõi ostrôdei sômati* V, 15; 219, 5, (p. 169-170 de l'éd. E. des Places, Paris Belle Lettres 1989). On retrouve ces motifs au centre de la gnose du corpus hermétiste, dans le *Poimandrès*, par exemple X, 15 et 16 où il est question de l'arrachement et de l'attraction vers le bas de l'âme dans les pesanteurs du corps (*to sôma kai kataspasêi autên eis tous tou sômatos ogkous*) ainsi que de l'enfantement de l'oubli (*eggennâi lêthên*) qui s'en suit – la traduction soulignant l'unicité de l'opération kataspastique de l'ensomatose qui est, en un, arrachement-et-attraction-vers-le-bas. Nous résumons ici et additionnons différents motifs gnostiques typiques. Il serait dispendieux et peu utile ici de préciser les imputations aux différents courants et aux différents corpus de textes.

92 Précisons qu'il n'y a aucun lien étymologique ni sémantique entre *archôn* (qui est l'intellect ou l'ange premier, commandant) et *arcane* (*arcanum*, qui réfère à *arca*, coffre, caisse, et veut dire ce qui est caché, scellé).

93 Rappelons que le révélateur des mystères hermétistes s'appelle *Poimandrès*. Voir l'avant-dernière note et la référence aux premiers traités du corpus hermétiste.

volontaire en groupe a, du fait de cette isomorphie avec l'extermination violente de toute l'humanité à la fin des temps, une *prégnance eschatologique* certaine, bien plus forte que celle du « suicide » gnostique individuel. La *destruction acosmiste de soi* est ainsi initiation de la fin du monde par la mise en œuvre d'une *mort volontaire* qui, pour tous les mouvements gnostiques concernés, est un « *martyre* » : c'est-à-dire un témoignage donné pour soi et pour les autres que l'*eschaton* a commencé et qu'il requiert la sortie des siens hors du monde.

L'*idée du martyre* est, sous certains aspects, trompeuse dans ce contexte. D'abord, parce qu'elle semble *manquer de rigueur logique* du fait que le sens même de la performance de la mort martyriale-eschatologique contredit la représentation d'un témoignage donné à des témoins qui le reçoivent en tant que tel – indépendamment de l'effet que ce témoignage fait sur eux, c'est-à-dire de la possibilité de les éclairer et de les convaincre des contenus qui font la croyance du martyr et poussent l'enthousiaste à l'accomplir. En effet, si la mort volontaire des saints de l'*eschaton* non seulement professe et annonce celui-ci, mais l'initie véritablement, ce fait suppose qu'*avec l'accomplissement du témoignage, il n'y ait plus d'hommes pour en être témoins*, tous les hommes devant être anéantis dans le même instant eschatique que le témoignant. Le paradoxe serait celui produit par la figure d'un (kamikaze-) « martyr » qui serait équipé d'une ceinture d'explosifs atomiques capable de faire sauter la planète et de mettre fin de la sorte à l'existence et l'histoire humaines comme telles. La détonation de cette ceinture par le martyr priverait celui-ci des témoins de sa foi et anéantirait la « déclaration » de la « résolution » extrême à laquelle elle est capable de le motiver et en laquelle son martyre lui-même consiste. À cette discordance logique, on peut répondre que le martyr comme « déclaration » (comme faire éclater au grand jour, rendre clair par production au jour⁹⁴) martyriale est un « document » (*documentum*, enseignement expresse), un *acte énonciatif-performatif* qui transforme la désignation de son *Tatbestand* (du contenu de son acte) en l'acte que cette désignation veut dire et être. Il se fait *témoignage* parce qu'il l'est *en son intentionnalité et son acte propres*, même si tout témoin devait lui manquer. Ce serait le germe de l'outre-monde dans le monde qui se donnerait témoignage de lui-même à lui-même en celui-ci, et se suffirait de cela pour que son témoignage soit ce qu'il est.

L'autre discordance logique dans cette pensée du martyr tient au fait que celui-ci ne peut se cantonner à la pratique du suicide. Une *mort volontaire*, pour produire pleinement l'idée du martyr, devrait être au mieux infligée par l'autre incroyant, représentant les puissances cosmiques déchues, et non *pas donnée par soi à soi*⁹⁵.

94 La forme ancienne de déclarer est déclarer, par dérivation directe à partir de l'adjectif clair.

95 C'est la tonalité de l'évangile johannique (1, 9-11) : la tendance persécutrice du monde naît de l'ignorance, de la non-reconnaissance par le monde, lors de sa venue en lui (*en tōi kosmōi ên*), du principe lumineux par lequel il a été créé (*ên to phōs alēthinon ... ho kosmos di' autou egeneto kai ho kosmos auton ouk egnō*).

Le martyr est la mort donnée *par le monde à ses purs*, aux étrangers qui l'habitent et qui font, pour en sortir, tout l'effort de gnose nécessaire, recherchant la conjonction (« déliante ») avec les puissances et les intellects supérieurs. Alors que le suicide serait la réponse la plus simple et la plus sensée à une vision acosmiste de l'existence, les différents courants acosmistes tendent à ne pas l'accréditer sans ambages. Le *suicide s'ajourne intrinsèquement*, et du coup se nie, ne serait-ce que provisoirement. Tant qu'il est (question de lui) pour un suicidaire (potentiel), il n'est pas accompli. En s'ajournant, il laisse d'autres causes induire la mort et la sortie des purs hors du monde. Du coup, en se différant, il prive ses fidèles de leurs martyrs. C'est d'ailleurs le *grand ajournement* lui-même qui introduit la *faille dans l'acosmisme* en général, et l'acosmisme chrétien primitif en particulier. Le Christ avait annoncé la fin des temps pour l'heure très proche des jours ou des mois qui suivraient sa mort. Plus exactement, le Christ est la figure exemplaire de l'acosmiste martyr dont le martyr lui-même devait initier la fin du monde. Cette fin aurait dû arriver, dans une confusion de l'eschaton individuel du Dieu mis à mort et de l'eschaton généralisé de l'humanité, avec le déchirement du voile du temple, l'obscurcissement du ciel et la disparition du soleil en plein jour au moment où, exténué par ses souffrances, il rendait l'âme. La *promesse* de la parousie – se substituant à son accomplissement même – *vient introduire le délai* d'une victoire du martyr sur le monde. Un délai s'insère entre la mort voulue, consentie et subie du martyr et l'eschaton général. Il est initialement minimal, dans la mesure où l'on pouvait penser à une descente du Dieu-martyr aux enfers qui aurait été un moment ontologiquement et cosmologiquement nécessaire pour introduire la nouvelle création, la fin du monde ancien (« ce » monde, d'en-bas) et sa recréation dans un monde nouveau (d'en-haut)⁹⁶. Avec la ré-surrection des enfers se fait le second retour du Christ qui constitue et date l'avènement des *novissimae res*, que sont la réunion des fidèles et leur sortie du monde⁹⁷. C'est l'*ajournement de cette parousie proxime* elle-même, laquelle contient déjà, comme nous venons de le voir, l'idée d'un premier ajournement, qui institue la longue suite des ajournements ultérieurs qui n'ont cessé de s'enchaîner d'une imminence à l'autre, d'un millénaire au suivant. C'est cet *enchaînement d'ajournements* qui institue la *nécessité du martyr* pour les Saints, lesquels doivent annoncer et initier la parousie sans cesse différée par leur mort volontaire elle-même.

96 L'idée d'une seconde création, ou d'une rénovation (restauratrice et salvatrice) de la création qui fait du Christ le nouvel Adam – et de la Vierge, la nouvelle Ève – est un motif chrétien tout à fait central de l'interprétation anagogique des Écritures par la parallélisation des figures et des faits de l'Ancien avec le Nouveau Testament.

97 Sur la recrudescence des inspirations et des écrits apocalyptiques (Apocalypse d'Esdras, de Jean, de Baruch, Traité de Barnabé) au sein de la deuxième génération chrétienne, voir Renan, Ernest, *Histoire des origines du christianisme*, in *Œuvres Complètes*, vol. V, Paris Calmann Lévy 1949, p. 239.

Dédoubllement du raptus dans les tourments. Le martyr sans retour

C'est là que va se situer l'un des embranchements qui nous intéressent ici, celui qui différencie des *types d'enthousiasme*, c'est-à-dire, au sens où nous utilisons ce terme, de délire religieux – dans l'univers de pensée et de sensibilité chrétiennes, en particulier. L'une des options de cet enthousiasme est de *refuser la mort volontaire donnée à soi par soi*⁹⁸ et de *privilégier celle que donne un persécuteur* à un fidèle qui fait patience sous les tourments, et témoigne ainsi, tout au long de cette patience, de la force de sa foi. La mort arrive au bout des tourments comme ce qui met fin à l'enthousiasme et fait passer du monde à l'outre-monde. Ce passage ne peut d'ailleurs se faire que *dans* l'enthousiasme : il requiert le raptus délirant, sans lequel les souffrances ne peuvent être supportées⁹⁹. Les *tourments sont le raptus et l'enthousiasme* sous leurs formes extrêmes, le raptus et l'enthousiasme ne se donnent dans leurs formes pures que dans les tourments. C'est dans le champ d'options doctrinales acosmistes semblables que les premières communautés chrétiennes ont cherché leur chemin. Elles ont mis un certain temps à quitter ce champ, à prendre leurs distances par rapport au *radicalisme martyrial* d'un Tertullien, par exemple, qui,

98 La condamnation du suicide dans l'Église primitive subit précisément le flottement que lui vaut sa proximité avec le martyr qui, lui, peut être très légitimement recherché. Les circoncillions – ces bandes donatistes qui sévissent dans l'Afrique chrétienne des premiers siècles – en arrivent à propager une forme de martyr suicidaire : ils se précipitent, de leur propre impulsion, du haut de rochers élevés ; ils contraignent des personnes qu'ils trouvent sur leur passage de leur donner la mort (et en ont reçu le nom de « circuiteurs »). Les Albigeois sont connus pour avoir eu recours à la saignée, le poison ou l'*endura* (privation de tout aliment) pour quitter la vie. Nous introduisons un peu plus loin la variante tertullienne de la recherche d'un martyr, moins manifestement suicidaire. Sur les circoncillions, voir l'entrée qui leur est consacrée dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, ainsi que l'intéressante interprétation qui y est donnée d'une inscription et d'un monument trouvés à Henchir Bou-Said qui semblent se rapporter, par toute sorte d'attributs caractéristiques représentés, au martyr d'un circoncillon.

99 Les « actes » des martyres – les pièces officielles du greffe romain ainsi que les textes circulant dans les Églises pour l'édification des premières générations de fidèles – contiennent des descriptions des souffrances infligées (tortures), mais très peu des souffrances vécues. Cela veut dire qu'il y a peu d'indication sur la manière dont les souffrances ont été non seulement supportées, mais tout d'abord senties. Il est souvent question d'une sorte de raptus quiet, anesthésiant complètement les suppliciés. C'est le cas en particulier de Sainte Blandine, qui n'avait plus d'*aisthêsîs* des choses qui lui arrivaient (*mêde aisthêsîn eti tôn sumbainontôn echousa*) comme la flagellation sévère, le déchiquetage par les bêtes, l'insédation sur la chaise en fer brûlante, l'enclenchement par le taureau furieux. « Elle jouissait déjà [dans les tourments] de la félicité suprême », écrit Renan, *op. cit.*, p. 953 – auquel nous renvoyons ici au sujet de ce martyr. La même insensibilité est rapportée également de Sainte Perpétue – voir sur son martyr, l'entrée *Perpétue et Félicie* du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* cité plus haut. Sur tout le complexe historique martyrial, il faut se rapporter à Leclercq, Henri, *Les martyrs. Recueil des pièces authentiques sur les martyrs depuis les origines du christianisme jusqu'au XXe s.*, 15 vol., Paris Mame 1902-1924.

non seulement interdisait aux fidèles de se soustraire au martyre là où ils pouvaient – comme il arrivait parfois quand les persécuteurs avaient du mal à les identifier ou les trouver –, mais de ne pas le rechercher et le provoquer – en refusant les offres tacites, souvent faites par des juges bienveillants, d’esquiver les questions compromettantes qui, posées, auraient mener nécessairement à la condamnation, le fidèle ne sachant y faire d’autres réponses que les véridiques¹⁰⁰.

Nous devons nous intéresser à la question du martyre comme ce qui s’associe intimement à une forme très caractéristique et très intense du délire ainsi qu’à la problématique de la sortie qui s’en fait. Il s’agit ici de l’*association du délire à la mort* comme à l’idée d’un *non-retour* du sujet de l’état délirant, d’un sombrer définitif et mortel en lui – figuré dans bien des traditions religieuses comme martyrial. Ce n’est que contre cet arrière-plan formé, dans le champ de l’expérience délirante, par un tel parti pris radical que les options, évoquées plus haut, du retour, du délire, vers le monde peuvent être éclairées et interprétées. La *version existentialiste de la vérification* de l’être-là exigeait, comme nous l’avons touché, une simple *précursion confrontative avec la mort* qui prenait la forme d’une « résolution » : il s’agissait de ne pas faire retraite devant l’angoisse de la mort, mais de la soutenir pour y puiser le sens vivace de ce qu’est l’être. Pour Heidegger, le *sens de l’être* ne peut être donné comme tel *que dans l’angoisse*, seule l’angoisse ayant le tranchant spécial qui avive non pas la crainte de la perte d’une chose ni même la crainte de l’imminence d’un danger, mais une peur indéterminée d’être et de n’être pas. Le sentiment d’être n’est donné, dans toute son acuité, que dans l’angoisse, qui révèle d’un coup à l’être-là sa tombée et son être-situé sans dégagement possible dans l’existence, c’est-à-dire son être suspendu dans la mort. Ce sentiment de l’*accursion de la mort sur soi* comme une chose qui d’un saut est contre soi, accourant du fond latent de l’être-là, de derrière ses quiétudes et ses redondances où son être quotidien se passe sans nul éveil à soi, sans se sentir ni se soupçonner comme l’actualité d’un être-là ; ce sentiment est celui même qu’un existant a de son exister. Les tout premiers pas sur la voie d’une *authentification de l’être* vont dans la direction d’un *secouement de la redondance existentielle* qui institue un faux-exister tissé de syntagmes tout faits du vivre personnel et social empruntés au fonds de l’exister inauthentique du ‘man’. La redondance est ici une *entropie de l’« usage » de l’exister* qui le règle sur un régime lourdement coutumier, « somnolent » – heudontique, dirions-nous avec Héraclite¹⁰¹ – et le ramène

100 Voir les traités tertulliniens : *De corona* et *De fuga in persecutione*, Patrologia Latina T. 2, p. 74-120, ainsi que les entrées très instructives de Henri Leclercq ‘Droit persécuteur’, ‘Lois romaines’, ‘Martyre’, ‘Persécutions’, du *Dictionnaire d’archéologie chrétienne et de liturgie*, cité plus haut.

101 Nous faisons allusion au tout premier fragment de l’édition de Diels/Kranz (*op. cit.*) : là les hommes en état d’éveil ou de vigilance (*egerthentes*) sont décrits comme tout aussi oublieux (*lanthaneî*) des choses qui y arrivent que lorsque dormants (*heudontes*) les choses du sommeil leur échappent (*epilanthanontai*).

sans cesse vers des « affordances »¹⁰² bien éprouvées, très restreintes et non innovantes. Englué dans cette entropie, l'exister ne suscite que des *affordances*, des biais et des voies d'usage, *bornés* par leur facilité et leur évidence collective. La densité, la viscosité, la pesanteur de cet élément où l'exister est pris sont considérables. Le sentiment d'être est un éveil à l'être en écoulement, tissé d'oubli (*lêthê*), insenti comme tel. Il ne peut être provoqué et avivé que par le senti de l'angoisse. Il ne peut être donné en rien d'autre qu'en ses pointes.

La véri-fication de l'être-là dans ce cadre se satisfait, comme nous l'avons vu plus haut, de la résolution qui soutient sans la fuir cette angoisse et donne accès aux révélations époquales de l'être aux humains que ses bergers (penseurs, poètes, hommes d'État¹⁰³) paissent. La *véri-fication martyriale de l'homme-vérité* passe, elle, non seulement par une soutenance de l'angoisse de mort, mais par la soutenance de la mort elle-même, qu'elle soit donnée à soi-même ou subie de la part d'un persécuteur, qu'elle soit rapide, à délivrance instantanée, ou lente dans les tourments. L'homme ne peut devenir vérité, s'élargir et se totaliser jusqu'à l'être toute – et non seulement par fragments et occasionnellement – que par une *prodiction de tout son être à l'inabritement*, car chaque *abri* est un évitement et l'*esquive* d'une possibilité d'être que le souci d'être dans la redondance et la clôture quiescente¹⁰⁴ sur soi exclut comme une possibilité d'être à forclure. Une telle véri-fication ne semble donc pouvoir être réalisée que par une traversée de la mort par l'homme qui s'engage à se véri-fier ainsi. Si nous appelons *martyre* la *véri-fication par la mort*, il faut conclure que le martyr est exigé de tout homme qui se met sur cette voie. S'il en est ainsi, la question d'une sortie du délire et d'un retour au monde devient superflue.

Le martyr se trouve de cette manière délié de la charge du retour. Une telle posture a un avantage considérable par rapport à celle qui prévoit ou exige un retour, car elle semble échapper à ce que nous appelions plus haut l'épreuve de l'expérience

102 Le concept est entretemps d'usage courant dans toutes sortes de champs – de la théorie de la perception, aux sciences cognitives, aux technologies de l'information et de son interfacialisation. Il désigne à l'origine, dans la théorie de Gibson (*The Theory of Affordances. In Perceiving, Acting, and Knowing*, Erlbaum New Jersey 1977), l'ensemble des possibilités qu'un environnement offre à un organisme pour exercer ses différentes fonctions. L'organisme ne s'oriente pas, d'évidence, sur une totalisation de ses exertions fonctionnelles, mais précisément sur des sélections qui y sont faites et qui privilégient certains biais fonctionnels – ou certaines « funktionale Tönungen » comme dit Uexküll – en harmonie avec les schèmes de réduction de la complexité environnementale utilisés par l'organisme. La « liberté » sartrienne désignerait ainsi une sorte de dé-limitation des affordances existentielles pour les ouvrir à des choix où les degrés de liberté de l'action, c'est-à-dire sa variance possible, sont maximaux.

103 Chefs politiques inspirés qui sentent et savent ce que le *Geschick* du présent est.

104 Nous devrions dire, en toute rigueur, selon l'étymon et l'usage latin : acquiescentes, i.e. qui donnent quiétude et repos – et secondairement joie et satisfaction dans le repos –, en toute cohérence avec la sémantique de la préfixation choisie : ad-. Quiescent est, par contre, ce qui, strictement, repose de lui-même ou en lui-même et ne fait pas nécessairement « quiescer » un autre.

délirante par un travail validant qui ne peut se faire que de ce côté-ci du monde. Une *bifurcation* prend forme ici qui scinde, *dans le religieux*, quasi typologiquement, des *recherches véridiques sans retour et sans loi* à des recherches véridiques «*rédiantes*»¹⁰⁵ et *législatrices*. Le bouddhisme et le christianisme relèveraient du premier type, le judaïsme et l'islam du second. Les premiers sont structurellement acosmistes, les seconds – surtout le judaïsme – organisent le monde selon une loi révélée qui le valide et le sanctifie, la mystique, dans le champ de ces seconds, venant brouiller les cartes par des approches beaucoup plus radicales de la véridification. *Bouddhisme et christianisme* construisent l'idée du salut autour d'une véridification qui exige du fidèle un *élargissement psychique* qui lui fait perdre progressivement tout centrément en soi pour le rendre englobant d'une vérité qui s'étend à toutes les parties du monde, traversant tous les autres, puis tout le reste de la création jusqu'à son fondement. Si les différences entre les deux religions sont profondes quant à la vision du monde et de sa détermination ou non par un Dieu personnel et transcendant, toutes deux se retrouvent dans un *anomisme*, pourrait-on dire, *radical*. Les révélations qu'elles portent n'ont originairement *aucun souci de la fondation d'un ordre mondain*, de l'«*établissement*» d'une justice ici-bas qui donne à chacun le sien et exige de lui des devoirs précis et réguliers, selon une Loi exacte et détaillant, comme dans le judaïsme et l'islam, un ensemble de prescriptions couvrant toute la vie profane ainsi que la tranche importante qui lui est soustraite et dédiée au culte. Christianisme et bouddhisme sont tous deux guidés par un *principe de déségotisation* qui *dissout* le sujet potentiel de toute Loi et avec lui la *possibilité de toute Loi* en général.

Véridification et sincérisation

La véridification que ces deux religions demandent passe par cette *extension psychique* qui décentre de soi et surtout *dé-limite* et, de ce fait, *ruine l'autopoïèse d'une conscience* soucieuse de se confirmer et de se condenser autour de son noyau auto-observateur ; d'une conscience soucieuse, *dans sa praxis*, de sauver l'intégrité de ses *droits* et de ses *intérêts* en se rendant justice à elle-même et à tout autre, *selon* les exigences de la *Loi* par laquelle elle se gouverne. Une telle *véridification* *ruine* les fondements de *toute Loi* parce qu'il ne peut y avoir en elle *ni un mien ni un tien*, du moment qu'un moi et un toi eux-mêmes ne peuvent s'y tenir et sont mus par le *seul devoir* que ces religions imposent : celui d'une *véridification sincère*, c'est-à-dire d'un devenir véridique jusqu'à la dissolution de tout soi et la totalisation de

105 C'est-à-dire qui reviennent, font retour (*redire*). On pourrait dire hypostrophiques ou hypochorétiques dans la mesure où elles accomplissent un demi-tour et reviennent sur leurs pas. Dans le bouddhisme, l'hypostrophie rompt la linéarité de la trajectoire ascétique et ramène l'Eveillé, en passe de «*partir*» dans le Nirvana, par pitié pour le monde, vers le monde. Elle correspond à un acte inouï de renoncement à la libération de la condition désirante et souffrante.

soi avec tout le reste. Elles ne peuvent être des religions de la Loi, des religions de l'observance, de la ritualité, des œuvres, en somme de l'agir en concordance avec un ordre normatif révélé, parce qu'elles sont vides de commandements. Plus exactement, elles sont régies par un commandement paradoxal unique qui leur enjoint de mépriser et de fuir toute religiosité de commandement ; de *préférer la vérification à la justification*, la *Recht-fertigung*, c'est-à-dire de préférer l'avération, le devenir et l'être vrai au se *faire juste* par un agir conforme aux commandements de la Loi et d'acquérir ainsi le *droit* aux gratifications inscrites en elle. Les religions anomistes ne connaissent que cette injonction unique qui se substitue au catalogue des injonctions de toute Loi et à toutes les spécifications de l'agir qu'elles contiennent. En lieu de la performance d'actes légaux en lesquels le fidèle s'acquitte de son dû, se sanctifie en sanctifiant la Loi par son respect et le maintien actuel et vivant de son règne, elles n'exigent que de faire, que de *laisser*, devrions-nous dire plus exactement, *prévaloir l'esprit* et l'intention *sur tout acte*. Ce faisant, elles corrompent et détruisent l'acte et l'agir en leur structure ontologique – d'objectités psychologiques et comportementales mondaines – même. L'acte, travaillé par l'inquiétude d'une intention et d'une vérité qui devraient lui revenir pour lui donner son sens et le valider, entre en une désintégration de toutes les dimensions de sa construction, dont aucune casuistique ne peut plus le garantir – mais, bien au contraire, que toute tentative de salvation casuistique, doctrinale, philosophique ou phénoménologique ne peut que renforcer¹⁰⁶. C'est parce que la vérification ne peut se relier à un acte, mais s'effectue en l'être du sujet lui-même, que vouloir établir un tel lien, vouloir « *sincérifier* » un acte, comme nous dirons dorénavant, *ne peut que le désintégrer* en ce qui lui donne actualité, unité, identité, limites et détermination. La sincérisation perplexise l'agir comme tel, le subvertit et le renverse mille fois avant, durant et après sa réalisation, le ronge de paradoxes internes ; elle le dissout proprement.

Nous entendons « sincère » à partir de son étymon, l'adjectif latin *sincērus*, qui veut dire pur, exempt de mélange – la bête offerte au sacrifice doit être « sincère »¹⁰⁷, sans tache ou comme le miel sans cire (*sine-cēra*¹⁰⁸). L'« *acte sincère* » est un acte « pur » que n'entache aucun agir, car c'est le seul acte qui se résorbe dans le simple être – la « sincérité » de l'agir est ici l'*esse*¹⁰⁹. C'est un acte disparaissant comme tel, impossible

106 Il faut renvoyer ici aux infinies controverses théologiques autour de la grâce dans le christianisme, mais aussi autour de l'intention et de la foi en Islam.

107 Tel les *porci sacres sinceri* cité par Ernout-Meillet, à l'entrée *sincērus* du *Dictionnaire étymologique de la langue latine* (Paris Klincksieck 1959). Très logiquement *insincērus* traduit gr. *anagnos*.

108 Le *mel sincērum* fait incliner vers cette étymologie populaire – corroboré sémantiquement par le grec *akēratos*, mais infirmé linguistiquement par *pro-cērus*. Cf. Ernout-Meillet, p. 627.

109 Curieusement, une collection martyrologique majeure, celle de Dom Ruinart, a tendu à prendre le titre usuel de *Acta sincera* (*Acta primorum martyrum sincera & selecta* etc., opera & studio domni Theodorici Ruinart, Amsterdam 1713). Il s'agit principalement d'une somme

à performer comme un acte de soi qui consolide et confirme la discontinuité d'un soi et d'un autre. Il est *structurellement hétéropréférentiel*, c'est-à-dire qu'il s'oriente sur une maxime qui donne préférence non seulement à subir l'injustice plutôt qu'à l'infliger, mais à subir l'injustice ou consentir à un manquement de justice envers soi, plutôt que de demander et de se faire accorder justice selon la Loi – dont la formule directrice et complète, le *suum cuique*, commande la reddition, c'est-à-dire tant la conservation que la restitution, à chacun du sien¹¹⁰. Cela veut dire que je préfère toujours obtenir moins que ce qui me revient, c'est-à-dire moins que ce que l'autre me doit¹¹¹ ; que je préférerais que toute cette question du mien et du tien cesse, et que finisse avec elle la structuration possessionnelle de la praxis ainsi que le référencement à chaque fois et en chaque agir de toutes ses projections à une entité centrale – agente de cet agir – qui se substance par la répétition confirmante et densifiante de toute la variété de ses actes auto-préférentiels.

Le principe opérant ici est celui *de la vérification anomiste*, intentionnaliste, spiritualiste ou *sincériste* : il *destitue les partages* du *nomos* qui, selon les règles et les voies *de la dikê*¹¹², divise, attribue, attitre et allotit de manière certaine et équitable, parce que réglée par un droit sûr, à chacun le sien. La *sincérité est intrinsèquement*

de procès-verbaux judiciaires et autres pièces appartenant aux procédures intentées aux martyrs et qui se sont conservés dans les différentes traditions textuelles. Une martyrologie critique devait faire le choix à un moment d'écarter tous les témoignages qui n'étaient pas de cet ordre absolument formel et factuel. La dimension strictement historique du fait martyrial devait être dégagée de tous les compléments fidéliques et mirabiliaires, ce qui ne pouvait être atteint qu'en revenant à ces pièces « authentiques » et « véritables » : elles étaient « authentiques » parce que produites par les persécuteurs eux-mêmes et les agents d'un système inquisitoire de grande rigueur formelle et savante, faisant fonds d'une expérience jurisprudentielle multiséculaire ; elles étaient « véritables » au sens où elles disaient le vrai, n'ayant aucun intérêt à travestir le fait ou l'édulcorer. Seules de telles pièces pouvaient être sincères, c'est-à-dire sans tache, ne donnant pas prise au questionnement et à la remise en doute critiques. Or, ces *acta sincera* fournissent les relations des *actūs sinceri* que sont les martyres dans notre compréhension.

110 Le principe premier du droit est énoncé au premier article des Institutions de Justinien : *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuens*. (*Corpus iuris civilis, Institutiones*, recognovit P. Krueger. *Digesta*, recognovit T. Mommsen, retractavit P. Krueger), Berlin Weidmann 1911, p. 1).

111 Entre le mien et le tien, il n'y a pas de tiers. Il n'y a pas de place logique pour l'apossessionnalité comme telle. Celle d'une *res nullius* décrit l'état de fait, toujours possible, de la rencontre dans le monde de choses qui n'ont pas encore été appropriées – qui ne relèvent ni du tien ni du mien, ne reviennent ni à toi ni à moi. C'est pourquoi leur première rencontre les place juridiquement dans l'espace d'une attente ou d'une instance d'appropriation. Elles se rencontrent dès l'abord selon la catégorie juridique d'un *suum* / d'un *ullius*, lequel est ici encore inconnu, et qui constitue de ce fait un *nullius*.

112 Sur la relevance de la *dikê* pour les partages concrets du droit et l'assimilation de cette *dikê* à la figure de ce droit réalisant dans le menu des choses mondaines l'attribution quantifiante des parts légales aux différents sujets de droit, voir l'ouvrage éclairant d'Erik Wolf : *Griechisches Rechtsdenken / I. Vorsokratiker und frühe Dichter*, Frankfurt Klostermann 1950.

superérogatoire, dans le sens où elle est en elle-même une surexigence qui va toujours au-delà de ce qu'il serait normal, légal, attendu, juste, d'exiger – dans le sens où elle surpasse toujours cette mesure en modestie, jusqu'à laisser fondre en quasi rien les prétentions égoïques les plus légitimes. Elle est, comme le devoir de vertu, un devoir qui vient *surenchérir sur le devoir de justice* au sens de ce que le droit réclame. Une Loi et une Justice hétéropréférentielles détruisent la structure même de toute Loi et de toute Justice. Si *moi* n'est animé que de cette intention vérificationnelle, véridificationnelle, de sincériser tous ses actes, il *se transforme en une instance auto-négatrice et auto-déconstructrice*. Rien ne peut récupérer, re-densifier un moi qui renonce à ce qu'une Loi, un Tiers placé au-dessus de la multiplicité des égoïtés, fasse la clarté sur ses limites, lui donne, en même temps qu'il la donne à tout autre moi, une sphère de praxis à lui, en laquelle il a ses droits de disposition propre et de dénegation de la disposition aliène. Le *droit* est l'*institution d'une clarté dé-confusionnelle qui fait la discrétion des unités subjectives*¹¹³, la compossibilité claire et aisée d'égoïtés séparées se tenant dans le même espace, interagissant sans se confondre ni se détruire, d'égoïté légitime à égoïté légitime.

La charité hétéropréférentielle

L'*enseignement christique*¹¹⁴ abolit cette spatialité et extranéité mêmes de l'existence collective réglée par une Loi et un droit en plaçant au-dessus d'eux la clarté dernière¹¹⁵, le « *dernier jour* » de la *charité* – qui est, pour le dire avec l'ambiguïté d'une allusion au caractère acosmiste et eschatologique du déni de soi qu'il emporte, en un sens, la « charité du dernier jour ». Il déchire tous les codes profanes et *rend l'existence politique-historique* d'une communauté chrétienne *impossible*. C'est le paradoxe que Pierre Bayle pouvait mettre en évidence au commencement d'une modernité qui ne se fiait plus aux constructions (augustinienes) pessimistes du politique, selon lesquelles l'ordre séculier est nécessaire et provisoire, *in statu isto* d'une création *totaliter corrupta*, sous la forme d'un glaive qui tient les méchants en échec, dans l'attente de la parousie de l'outre-monde et du règne de la vraie Justice. L'enseignement christique *rompt les formalités fondamentales* mêmes du *Droit* que sont la symétrie juste, l'égalité du traitement des cas semblables, la réciprocité des consentements et des obligations. Certes, on arguera toujours de la construction, si

113 La dé-confusion passe souvent par l'introduction, dans le champ de la dualité impliquée, d'une instance tierce. Tel est le sens du recours au tiers judiciaire en psychothérapie victimologique. La rupture des redondances dualistes et confusionnelles d'une relation lui permet de sortir à la lumière des choses, à celle de leur « extension » dans un espace mondain qui les oblige à s'extérioriser en se présentant les unes en dehors des autres (*partes extra partes*).

114 La prise en compte de l'enseignement bouddhique nécessiterait des développements tout aussi étendus. Nous y renonçons ici.

115 Au sens d'un éblouissement ultime auquel aucun éclaircissement supplémentaire ne peut être apporté, alors que la justice mondaine est toujours perfectible.

bien rôdée d'Augustin à Kant, d'une complémentarité des ordres du Droit et de la Charité/Vertu, l'un organisant les choses du plan profane du monde, l'autre celles du plan spirituel qui se construit sur lui ; on arguera toujours de ce que l'un rend l'autre possible, le spirituel supposant le temporel pour la stricte subsistance d'individus qui donnent un souci minimal à conserver leur être dans le monde, afin de pouvoir y réaliser la seule vraie fin des hommes qu'ils sont : le salut par la charité, c'est-à-dire la pratique de l'acte sincère. Rien cependant ne pourra donner le change sur le fait qu'une telle construction est structurellement branlante et constamment menacée, pour ne pas dire qu'elle *appelle* intrinsèquement la *provocation martyriale* de l'eschaton.

Nous pouvons poser la thèse à présent, tout en amenant cette digression sur l'anomie¹¹⁶ d'un certain type de religions à la pointe qui nous importe, que la *charité hétéropréférentielle* est très *strictement délirante* – dans le sens que nous donnons à la notion du délire. Il faut aussitôt clarifier l'énoncé en disant que la charité est, comme sincérisation par l'existant de son être et de son acte, intrinsèquement hétéropréférentielle et que c'est par ce biais que nous entrons en elle pour nous expliquer sa délirance. Préférer l'autre à soi, ne pas demander son dû, aimer ses ennemis, souffrir d'eux l'injustice sans parade ni vindicte, les laisser ou les inviter même à redoubler l'offense (tendre l'autre joue) ; se tenir dans le monde comme s'il ne pouvait porter ce « devoir » de l'avération et devait en périr demain ; c'est renverser l'idée même d'un Droit et d'une compossibilité, au grand jour d'un monde ordonné et viable, des libertés égoïques¹¹⁷. Une telle charité n'est *pas capable de fonder un ordre propre*, subsistant dans le monde à côté de l'ordre du Droit, mais uniquement une dé-limitation indéfinie du soi qui s'y exerce. Ce que *Jésus* vit devant ses disciples et ce qu'il leur enseigne, c'est le *désordre et la légèreté de cette charité* de l'hétéropréférence. Ce *Jésus* se dé-limite, s'élargit, devient de plus en plus vrai, se vérifie en laissant partir ses frontières égoïques, en faisant rupture avec l'autopoïèse de la conscience engagée par sa praxis dans le monde. Sa pratique de tous les instants, c'est la neutralisation de toutes les activations des alertes et des postures de l'autoconservation. Qui veut le suivre doit s'exercer à cela, à baisser sans cesse sa garde, à la perdre, à ne pas craindre les offenses,

116 L'anomisme (l'absence d'un ordre légal au sens strict) n'est pas dès l'abord nécessairement anomique. Il y a un anomisme utopique comme l'anarchisme qui ne verse pas – ou n'est pas censé verser – comme tel dans l'anomie.

117 Pas nécessairement égales. Ces libertés peuvent être distribuées de manière très imparitaire par le droit en vigueur, allouant aux uns les prérogatives plénières de l'ingénuité, privant les autres de la moindre de ces prérogatives – en les assignant à une condition parfaitement servile –, moyennant à toute une variété de statuts intermédiaires des gradations décroissantes des premières prérogatives. Tel est la situation dans l'empire romain, par exemple, tel qu'il était régi par son droit formaliste et complexe. Nous pourrions sans ambages, me semble-t-il, soutenir qu'une société de ce type inégalitaire ne représente pas une constellation sociale plus favorable à la possibilisation d'un ordre charitable dans le monde – qu'une société égalitaire. Même si les chrétiens d'un ensemble social donné renonçaient à tous leurs droits, c'est-à-dire se faisaient tout simplement esclaves de leurs congénères, ils ne pourraient pas « établir » un ordre de la charité. Même une sous-société d'avérants est impossible.

à désamorcer les mécanismes de l'alerte égoïque-vitale qui font qu'on se garde d'un coup, qu'on se contracte et se tend au-devant de qui vient à notre rencontre, qu'on se met en posture de défense et d'offense s'il est hostile ou menaçant. *Ce désarmement généralisé de la posture*¹¹⁸ qui, d'ailleurs, ne concerne pas seulement autrui, mais, dans l'interprétation du paradigme christique par François d'Assise, tous les vivants, est *travail*, et des plus durs. Il consiste à déconstruire le raidissement des limites, des enceintes protectrices de soi, à commencer par les plus proches, celles qui ont la plus grande évidence et la plus grande robustesse. Or, ces limites sont produites, comme nous l'avons vu, par des poïèses de la conscience qui les constituent en processant une différence de soi à l'environnement. Dans l'univers intersubjectif et la communication sociale, ces différences se processent d'une part assurément comme *frontières du corps propre*, mais aussi comme *frontières du moi communicant et agissant*. Ces dernières représentent des densifications de relations qui dans la praxis réfèrent tous les engagements du sujet à un centre, une instance personnelle et sociale dont la sauvegarde, la projection et l'expansion sont en jeu. La *pratique de la charité* christique *défait ces enveloppes et ces condensements*. Elle fait abandon du souci anxieux et constant du corps propre – de son indemnité et de ses besoins –, pour une *confiance* aérienne, à la manière des oiseaux¹¹⁹, en la bienveillance des fonds du monde pour procurer le nécessaire à la survie, qui est le nécessaire à la charité. En même temps qu'on peut dire que ce laisser choir de toute inquiétude du corps et cette prodiction de ce dernier à la provision de la nature sont elles-mêmes déjà charité plénière, nous tendons à réserver celle-ci – précisément en son hétéropréférentialité – à l'autre abandon, celui du souci de soi parmi les autres, qui est aussi confiance, non pas en une bienveillance du monde humain comme tel, mais en l'*indifférence des fins de ce monde* lui-même. En déréférençant tous les rapports de la praxis hors de cette instance égoïque qui se constitue de ce souci lui-même, la différence des fins, des droits, des intérêts, des poursuites d'un soi à l'autre se déconstruit; en donnant principiellement, en tous les champs de cette différence, la préférence à l'autre, *le charitable* – l'homme qui pratique cette forme de la vérification – devient dans le monde un *vortex par lequel toute la substance pratique*, finale, communicationnelle *du monde humain fuit*.

La figure de Jésus: *Wandeln* et délire sincère

La dé-limitation de l'homme-charité peut être considérée à deux points de vue: le premier est celui d'une pratique appliquée, laborieuse et pénible, qui se ferait de cette dé-limitation par l'imposition à soi d'une discipline; le second est celui qui la

118 Nous nous référons ici à la notion wallonienne de posture telle qu'elle a été développée dans *Les origines du caractère chez l'enfant*, Paris PUF 1949. Nous lui avons donnée un développement spécial dans notre: *Genèses du corps* (op. cit.), p. 59s.

119 La parabole fait partie des enseignements centraux du Jésus errant: « Regardez les oiseaux du ciel: ils ne sèment ni ne moissonnent, et ils n'amassent rien dans des greniers; et votre Père céleste les nourrit. Ne valez-vous pas beaucoup plus qu'eux? » (Matthieu 6, 26).

place dans la pure imitation de l'Homme qui l'a enseignée et l'a vécue – jusqu'à sa passion – sans dépense visible d'un effort ou d'une peine. La différence entre les deux points de vue est importante, car elle suit la ligne essentielle qui sépare une *vérification* se faisant *dans le temps, avec méthode et discipline*, d'une *vérification* se faisant *dans un délire « pur »*, clair, non entaché d'une dominante quelconque. Le Jésus de Renan a cela d'irrésistiblement « vrai » – mieux : la « vérité », au sens de l'avération, de ce Jésus a cela d'irrésistiblement évident – que lui sont centrales des qualités indispensables pour comprendre la spécificité de son délire. Ces qualités peuvent paraître anodines au départ, car, tout simplement, généralement aimables – et Renan, comme bien du monde, témoigne pour cette figure, qui se donne si peu de raisons de déplaire et, aux autres, tant de raisons de la chérir, beaucoup de sympathie. Jésus est décrit comme un homme qui va, sur les routes et à travers les bourgades, accompagné d'une petite troupe d'amis, vers les chaumières et les places, parler aux gens du cru et aux simples. Cet homme jeune et pur est plein d'*innocence*, de *charme*, de *grâce*, de *confiance*, de légèreté. Or, c'est l'*aperception de cette légèreté* qui est la *clé de la compréhension* de ce personnage. Dans le Jésus de Renan, c'est l'arrivée à expression de cette légèreté, une expression presque inspirée et toute plastique de l'apparence de l'Homme, des lieux, des personnes et des choses autour de lui, qui nous le montre allant quasi lévitant d'ingénuité et d'assurance, ne pensant presque jamais à mal, s'assombrissant par moments, mais pour reprendre aussitôt limpide confiance dans le *plan d'être* qui est le sien.

Jésus a son *Wandeln*¹²⁰ sur terre, plutôt il est un *Wandeln*, une *errance*, un *devenir* et un *vivre sur terre* qui sont une marche et un aller sinuant sur les chemins, comme ils sont et se rencontrent. Ce *Wandeln* épouse un paysage et ses reliefs, ses cantonnements et ses étendues variées autour, parce qu'il s'y livre et fait de sa vie le récit d'une petite terre habitée, dans le grand monde, laissée au repos de ses pâtures, au lent effeuillage de ses saisons, aux paisibles travaux de ses hommes, aux fraîchissements de l'azur dans le déclin du jour. Les pieds, la silhouette, la voix de l'errant s'enveloppent de la simplicité et de la candeur de ces choses. Ils font, avec les choses autour et le mince cortège, ce promeneur, ce *Wandler dans l'être-vrai*. Il est la *figure d'un désarmement du souci et de l'être-en-garde*, du dé-hérissément et dé-raïdissement des limites qui closent un soi ; de la confiance qu'en se dépossédant de ce soi fait d'épaississement, de l'annexion, du couchage et du rivement d'une alerte sur l'autre, d'une inassurance, d'un sursaut, d'une rétraction, d'un serrement de soi, sur l'autre, on advient à l'être-vrai, *exempt de tout agir*, de tout effort et de tout vouloir propres, de toute raideur et de toute tension d'un ressort de la visée égoïque¹²¹.

120 Le terme est difficile à traduire, et il nous paraît indispensable. Il dit plus que le simple cheminement. Il dit le cheminement sur terre, l'allure, le mode de vie, la conduite de soi, l'ensemble du devenir d'un individu.

121 Ces tensions sont à proprement parler égo-gènes, elles constituent l'égo comme épaisseur d'un souci et d'une contraction sur soi.

Le Jésus de Renan a cela de révélateur qu'il est quasi purement « descriptif », pittoresque : c'est le *dessin d'une figure qui passe*, frêle, et simple à travers un pays qui l'est autant ; dessin non pas d'un visage ni d'un caractère, d'une volonté ni d'une entreprise, mais d'une silhouette ou d'une ombre, d'un vol tournant puis se dispersant de gestes et de paroles, d'attentions du cœur, guérissant de leur simple affleurement. Rien en elle de *dogmatique*, de *didactique* ou d'*allégorique*. Rien de comparable aux figures de tant d'autres philosophes, urbains ou errants, de thérapeutes, magiciens, demi-dieux qui apparaissent dans ce monde antique, traversent les contrées et les cultures, répandent un enseignement, produisent des prodiges – souvent à la pelle. Renan, mais d'autres aussi, relève le contraste que fait Jésus de Nazareth avec un Apollonios de Tyane. Un contraste non pas de faits, mais de tonalité. Et Renan ne trouve d'autre moyen d'entrer dans son Jésus et de le comprendre qu'en peignant un *Wandeln* par les simples qualités, les simples tonalités de son allure, jusqu'à laisser émerger le trait décisif de cette figure passante, de cette éphémère ambulance de l'être-vrai sur les chemins des hommes. Ce n'est qu'en laissant cette figure se dessiner et se redessiner dans les récits que s'en font les « pauvres » (gens)¹²² qui ont appris à l'aimer que ce trait commence de transparaître et de toucher : Jésus est le *délirant d'un « délire sincère »*.

Jésus marche longtemps à travers le pays non pas sans but, mais sans but propre, c'est-à-dire sans l'oppression d'une recherche ni l'inquiétude d'une réalisation. La visée n'est pas sienne, il ne la connaît que vaguement, elle se fait avec lui et il la laisse être son être-vrai. Car tout *être-vrai* est finalement le *déploiement d'une errance* qui se fait progressivement montante. Ses *derniers serpentements* sont raides qui dessinent insensiblement, puis dramatiquement l'*ascension haletante* de la frêle figure, chargée désormais d'un lourd fardeau, nullement présent dans le tableau presque riant des premiers chemins¹²³. C'est le bois de son propre supplice qu'elle porte, et qui écrase

122 *faqîr*, en arabe, veut dire de manière forte et prégnante, par une expressivité immanente à lui – expressivité qu'ont ainsi un certain nombre de vocables dans les langues – : innocent, inoffensif, non doté, non porteur d'aucune violence, incapable de produire la violence sociale basale d'une affirmation de soi (qui est toujours familiale ou clanique, c'est-à-dire toujours, dans les sociétés correspondantes, ancrée dans les gisements naturels et évidents, quasi exclusifs, de force sociaux). L'auto-affirmation dans ces sociétés passe par la capacité de faire un *šarr* (du mal), d'être un méchant (*širîr*), de léser ou de punir des autres, pour faire valoir ses prétentions sur des biens ou des symboles (de respectabilité). Le mot est aujourd'hui encore très usité, de manière remarquable, par les simples gens dans les pays arabes pour se désigner et se décrire. Il est très audible dans la parole de réfugiés venant de ces pays, qui dit le manque de tout *hawl* (pouvoir), de toutes relations, de toute influence, de toute intrication dans des partages de pouvoirs sociaux quelconques. Le *faqîr*, c'est celui qui ne peut rien, n'a aucune puissance sociale, mais dépend entièrement d'autres pour faire sa journée et nourrir ses *'iyâl* (l'entour familial qui dépend de lui pour manger et subsister).

123 Renan, encore une fois, est très sensible aux changements de la *Stimmung* chez son Jésus. C'est ainsi que sa peinture continue d'être parfaitement captivante quand elle s'attaque à cette deuxième période de la mission de Jésus, celle de l'assombrissement, des prémonitions, de la fuite

sa légèreté première. Le *délire* est *en transformation*, il change de tonalité : clarté et légèreté de la délirance naissante et de sa sincérité cèdent la place à une gravité crépusculaire. Les prémonitions sombres se font fréquentes et, face aux disciples, de plus en plus poignantes. Le délire, en suivant la montée de la butte du Crâne, devient *martyrial*. Le corps et la psyché dé-limités jusque-là dans un air, une ambiance, un entour d'innocuité répondant à la confiante candeur de la simple il-limitation¹²⁴, donnaient à voir un homme-vérité tout de clarté et d'aise. Entretemps, les espaces de la libre ambulance se sont resserrés autour de l'Homme, à son mouvement d'é-closion et d'épanchement, le monde répond par un assaut et un envahissement de ses limites apparentes. Le délire *naît à présent du tourment* et se rétrécit en son décours, allant désormais droit à l'exanimation. L'âme va s'ôter du corps dans le délire. Son arrachement de là fait l'objet d'une mise en œuvre méthodique qui va à sa fin à travers une succession de stations comptées.

Tout au long de cet autre cheminement, d'agonie et de martyre, la *pureté et la constance du clair délire semblent se fissurer*. Des brèches s'ouvrent grandes en lui au doute, la crainte, l'angoisse, l'abandon. De nuit, la dernière, aux heures où tous la trahissent, même la petite ronde des aimés, mais les simples aussi, et les grands, la frêle figure transpire le sang au pied des oliviers. À suivre l'homme-vérité exposé à la face haineuse du monde et livré aux chaînes, aux verges, aux supplices ; à scruter ce qui advient de sa délirance, quand tout s'est enténébré autour de lui, nous voyons y apparaître la pointe singulière du *désespoir*. L'Homme expire à la neuvième heure après avoir poussé un cri de déréliction¹²⁵. Le *délire* cependant *ne « verse » à aucun moment* : il ne tombe pas sous la puissance des dominantes, ne se livre jamais au sévir de leurs mécaniques rageuses. Il ne se transforme pas non plus en un « témoignage » soucieux de la fin du moment délirant et du « retour » au monde, au-delà de ce moment, d'un legs – qui prendrait la forme d'une *diathèque*¹²⁶ quelconque donnant

de la confiance, de la tentation de la colère et du désespoir. L'enténébrement a pour rançon un raidissement de l'annonce christique, surtout en ce qui concerne la qualité ou le statut du messager – le Christ devenant excessif dans ses affirmations, qui provoquent entretemps et perdent la naturalité de la première période. Cf. Renan, Ernest, *Histoire des origines du christianisme*, (livre 1) *Vie de Jésus*, in *Œuvres Complètes*, vol. IV, Paris Calmann Lévy 1949.

124 Nous qualifions l'il-limitation de simple, et avons du mal à trouver un autre qualificatif pour la décrire, parce qu'il s'agit en elle de l'il-limitation sincère, celle qui est sin-plex, sans entrelacement de motifs dominants.

125 Bien des délires martyriaux sont présentés comme s'accomplissant dans un ravissement qui met le délirant à l'abri de toute dubitation et presque de toute souffrance, comme s'il était en dehors de son corps et le voyait livré aux pinces, aux charbons, aux lanières, aux crocs, au feu, ... sans en être affecté. Tel paraît être le martyre de Hallaj. Nous avons introduit ce point plus haut (note 99) sur l'exemple de Sainte Blandine.

126 On a parfois l'impression que *diathèque* exprime mieux que *testamentum* l'idée de legs, ce dernier étant plus fermement ancré dans le complexe représentationnel du témoignage. Or, tant l'usage que l'étymologie empêchent l'un et l'autre vocable de se spécialiser à signifier la

loi et organisation à une communauté de « fidèles ». Il *garde sa pleine « sincérité »* jusqu'au bout et pour cela entre dans la mort sans se renoncer, l'extinction du délire et de la vie se faisant en même temps. Le renoncement au retour coïncide donc avec celui à un quelconque *testimonium* (témoignage), contenu d'un quelconque *testamentum* au sens d'un acte de témoigner, ce qui fait que le martyr chrétien peut être dit, en lui-même, strictement *atestimonial* ou même *atestamentaire* – comme nous l'avons vu, c'est un *testamentum* qui n'a d'autre *testimonium* que son acte testamentaire / martyrial même. C'est le type paradoxal du délire martyrial-amartyrial que nous avons décrit plus haut, dans lequel le martyr se suffit et se témoigne à lui-même. Certes, cette manière de voir ne concorde pas avec l'enseignement ultérieur

légation et le témoignage en tant que tels. Alors que *testis*, *testimonium* et *testamentum* (avec une équivalence de sens entre les différents constructs qui favorise le glissement de 'témoignage' à 'témoin') semblent, aussi loin que l'on puisse remonter, relever de la langue juridique, *diathèkè* apparaît comme un abstrait (*diatithesthai*, disposer quelque chose pour soi) qui se spécialise, dans certains contextes, dans la signification de la disposition testamentaire qui ordonne l'attribution d'une possession à un légataire. Tous les deux sont presque également inadaptés pour traduire, comme ils le font dans la Septuaginta, d'une part, et la Vulgate, de l'autre, l'idée d'Alliance (hébreu : *brit*). *Testimônium* s'étant fixé à signifier le témoignage, *testamentum* a pris le sens de testament comme prise à témoin en vue de l'accomplissement de l'acte juridique de tester, qui est la déclaration formelle des dernières volontés touchant les choses disponibles qui font partie de l'ensemble que forme la fortune / la succession du testant. Cette prise à témoin formelle et originellement solennelle est à la racine de la signification juridique telle qu'on la trouve dans la Loi des XII Tables et dans le premier droit romain – le *testamentum* étant à l'origine la déclaration orale faite aux *comitia calata* avec l'assemblée du peuple pour témoin. Tous les actes juridiques nécessitant, pour valoir, la présence de témoins sont des actes « testaments » (tels la *manipatio*, l'*emptio / venditio per aes et libram*, par exemple). La mise en évidence de ces différenciations est nécessaire pour avancer notre réflexion. En effet, il est important de pouvoir apprécier les différentes intentionnalités qui entrent dans la constitution des actes martyriaux, en particulier celles de la « testance », de la disposition, de la légation, qui peuvent, avec leur juridicité – comme la catégoricalité spéciale qui les structure –, prévaloir par rapport à des intentionnalités détachées de tous les rapports de la praxis ou de l'histoire. Ce que de tels actes fondent, dès que prévaut en eux la composante juridique, c'est, en dernière analyse, un « lien » et une obligation : ils imposent à ceux devant qui ils s'accomplissent et qu'ils prennent ainsi à témoin une *Fessel*, une chaîne – selon l'étymologie akkadienne *barû* de *brit* (alliance), reconstituée par Quell dans l'entrée citée plus bas du *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Toute légation impose à ceux qui la reçoivent, par-delà la disparition de ses donateurs, l'obligation, (l'enchaînement par) le devoir de la réaliser en accomplissant ses dispositions. Curieuse autorité de ces pères morts dont la virulence, et parfois la cruauté, semblent bien plus grandes que celle qu'elle pouvait avoir de leur vivant – de quoi rappeler le Freud de *Totem et tabou* ou le Lacan des *Formations de l'inconscient* ("le père en tant qu'il promulgue la loi est le père mort", *Séminaire V*, Paris, Seuil 1998, p. 166). La figure du martyr chrétien, qui est un martyr filial, atestimonial et atestamentaire, fait rupture avec ce schéma d'une *legatio-ligatio*. On consultera sur l'ensemble des questions linguistiques touchant les différents vocables : l'entrée *diatithèmi*, *diathèkè* du *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, (Kittel, Gerhard, ed.) Stuttgart Kohlhammer 1935-1971, Vol. 1, p. 105ss ; ainsi que l'entrée *testis* du *Dictionnaire étymologique de la langue latine* (Ernout-Meillet, Paris Klincksieck 1959).

de la communauté, formée en Église, qui s'est approprié ce martyr et l'a « *testamentarisé* », c'est-à-dire *dialectisé* en quelque sorte en un aller-retour du monde à l'outre-monde et de là au point de départ mondain, avec l'idée d'une Alliance qui fait l'« *établissement* » ici *de ce qui y fut* prétendument *testé* (déclaré et légué). À l'heure de l'expiration proprement, et le témoignage des Évangiles eux-mêmes ne laisse aucun doute là-dessus, tout espoir – en un retour quelconque (du crucifié hors) du délire paradoxal – est factuellement perdu. Le rideau tombe sur un homme-vérité dont le royaume, i.e. la souveraineté sur la totalité totalisée en lui, n'est pas de ce monde. C'est la résurrection qui constitue ce retour et qui fait de la religion chrétienne une des rares dont l'« institution » ne coïncide pas avec un retour réel du délire se faisant du vivant de son fondateur.

Entrée et sortie du délire. Le fond du délire originaire

Pour *faire retour* de son être-vérité, tant dans la grâce que dans le tourment, l'*homme-vérité doit*, en somme, *cesser d'être actuellement la vérité*. Il doit sortir du délire et donner souci au monde, à cette région déchue de l'immédiate véri-fication. C'est ce qui est prévu dans les *traditions prophétiques* du délire religieux. Le Prophète de l'islam ne cesse, en fait, d'entrer et de sortir d'états de ravissement en lesquels il entre en communication avec le *ghayb*. Ce sont les moments d'inspiration, connus comme tels de ses compagnons, comme des états délirants où le *Prophète* devient, absent à lui-même, l'organe de l'Ange. *Sorti du ravissement*, il *cesse d'être strictement homme-vérité* pour redevenir l'homme qu'il était avant, de peu d'influence, chassé de la tribu, plus tard chef, conseiller, législateur de la communauté qu'il fonde. Le « testament » qu'il rapporte de son propre délire, il s'applique lui-même à l'expliquer et l'interpréter. La cessation de l'état d'inspiration ne fait aucune difficulté dans la tradition islamique, dans la mesure où l'être-vérité y est vu comme prolongé, dans la personne du Prophète, au-delà des périodes de ravissement. Cette tradition a fait de l'existence terrestre entière du Prophète le *Wandeln* d'un Homme Parfait (*insân kâmil*¹²⁷), faisant analogie avec la tradition chrétienne et sa compréhension du *Wandeln* christique tel que nous l'avons décrit plus haut. Or, une différence majeure demeure ici entre les deux conceptions : *Jésus* est un délirant sincère qui *ne sort jamais de son ravissement* ; il n'y a pas en lui de ces successions d'états d'enthousiasme et de retours mondains – de désenthousiasme, si l'on veut. Cela tient, dira-t-on, au fait que *Jésus* est vu comme une incarnation de la divinité, donc comme un homme-vérité qui ne saurait déroger à son statut divin (d'Homme-Dieu). Cela tient, dirons-nous, à la structure du délire dans l'une et l'autre véri-fication. Le *délire christique* est *acosmiste* dans le sens où l'*être-vérité de l'homme* le sort nécessairement du monde, *détruit l'être-non-vérité qu'est le monde* dans un martyr inéluctable, les hommes-vérité ne pouvant qu'appeler sur eux la persécution du monde et la transformation du délire

127 Sur la figure de l'Homme parfait, voir *Qui est la vérité?*, p. 61ss.

d'il-limitation charitable en un délire de tourments dans une mise à mort. L'opposition entre ces deux types de délirance est à l'origine de celle qui fait contraster les déploiements de la *vérité* et de la *justice* en *deux règnes différents et disjoints*. L'homme-vérité est allé à une totalisation complète de soi avec le vrai qui ne laisse pas de place au souci d'une justice qui s'établirait à mi-chemin entre l'être dans la vérité et l'être hors de la vérité. La vérité est fin pure, qu'aucune visée ne poursuit, qui ne connaît ni moyens ni partages ni règles ni coutumes. Elle ne sait pas allotir un dû, aucun justifié selon la Loi de justice ne pouvant soutenir l'examen de la Loi – à la fois infiniment plus sévère et infiniment plus douce – de grâce.

Plus nous éloignons la vérité de la justice, plus nous la vouons à ne pas se soutenir dans le monde, mais à rechercher ou induire sa fin ; plus elle semble difficile à atteindre et plus utopique paraît être le propos d'un homme-vérité. Or, paradoxalement, c'est tout le contraire. Et il est même indispensable de prendre ses distances de toute quête de justice pour retrouver des accès tout à fait basaux à l'être-vérité. Celui-ci est d'ailleurs bien plus fondamental que l'être-justice, car il le précède de loin et se tient à la toute première ouverture du monde. Ainsi, nous soutiendrons que, *pour l'homme, être-la-vérité* est au fond *une expérience facile* à faire. Pour la simple raison d'abord, qu'*il en vient*, de cet être-vérité, et de sa délirance.

Je ne peux pas reprendre ici les descriptions phénoménologiques détaillées que j'ai données de la *genèse*, dans une série précise de mouvements primordiaux, *de la corporéité* dans le nouveau-né. Ces descriptions montrent les premiers stades de la vie de l'homme naissant comme un *entrelacs d'états délirants* dont les mouvements primordiaux – que j'ai appelés corporants – ont la fonction de venir progressivement à bout, dans la mesure où ils arrivent à « établir » la corporéité dans ses homéostases et dans un abriement constitutionnel par rapport aux incidences de son environnement. Les *mouvements corporants* constituent, dans des poïèses psychosomatiques spécifiques, les discontinuités qui font la clôture opérationnelle de la conscience et de la corporéité. On peut voir, aux différents niveaux d'avancement de la sortie du délire primordial, les germes de l'asservissement possible de celui-ci par des dominantes aux profils émergents. On peut voir comment ces bifurcations possibles sont sautées et comment la maturation psychosomatique va son train régulier. Il aurait donc fallu insérer ici une nouvelle pièce théorique et phénoménologique qui aurait redéroulé la question de l'être-vérité à partir de cette délirance originaire. Car, aurions-nous pu le faire, qu'il serait apparu très clairement qu'il n'y a aucune métaphoricité à parler d'être-vérité au sujet de cette forme originaire du vivre. La totalisation moi-monde y est absolument exemplaire et l'on pourrait aller jusqu'à dire que *l'être-vérité ne se comprend* au fond véritablement *qu'à partir de cette toute première totalisation* et de l'expérience absolument originaire qui s'en fait au début de la vie.

Être le vrai, c'est ce déchirement de toutes les enveloppes qui nous sépare du monde et c'est l'état ou l'être en lequel nous faisons notre entrée dans le monde : en lambeaux, avec la nécessité de constituer ces enveloppes et de leur donner une complétude. Toute

expérience délirante en «témoigne» qui est *re-naissance à la naissance en morceaux d'un corps qui est le monde*, parce qu'il est béant de lui et qu'il le «sent» tout entier en son acte d'être – qui est un sentir-être. Le monde naît à lui-même en cette naissance et ne peut advenir et exister autrement que d'elle. Il naît à lui-même en ce naître au monde de cette chose qu'on appelle corps et qui est la chose la plus mystérieuse qui soit. La vérité vient à l'homme et ouvre en lui l'avenue d'être-la-vérité à partir de ce *déchirement originaire* d'une *enveloppe dont l'une des faces est le monde et l'autre le corps*. Le monde et le corps sont une seule et même chose, un seul et même subir, en tous les moments de son accomplissement, de la même disjonction. Ils sont ainsi plus que les deux faces de cette une et même chose : car n'être que cela, supposerait, certes, une union, une inséparabilité structurelles de l'un et de l'autre ; mais laisserait l'un et l'autre dans une espèce de *Vorhandenheit* (simple subsistance) extensive, spatiale, de surcroît séparée et autonome en chacun d'eux, complètement trompeuse, allant massivement à contre-sens de ce qui apparaît phénoménologiquement ici. Ils sont tous deux l'expérience du déchirement en acte de cette chose à deux faces, c'est-à-dire ils sont *tous les deux un seul et même acte d'être*. C'est cet acte d'être en son unité que nous appelons vérité depuis le début de notre réflexion. *Être la vérité* c'est, pour un homme, être ce déchirement en accomplissement, en être le site au sens de «*sub-jectum*», de ce en quoi cet acte se vit, s'éprouve – et cet acte ne peut en lui-même être rien autre chose que ce vivre et ce s'éprouver lui-même. L'acte et son *hupokeimenon* ne sont pas distinguibles dans l'acte en accomplissement. Le *sujet n'émerge qu'avec la dégénérescence de l'acte* et l'*éloignement du monde hors du sujet* qui cesse d'en être la visitation par lui-même. L'émergence de l'être à l'oubli de soi s'accomplit avec ce processus de mise à distance du sujet, d'homéostatization de ses propres opérations à partir d'une clôture de ses autopoïèses sur elles-mêmes, lesquelles lui constituent ses enveloppes et sa discontinuité d'avec l'entour.

Sortir d'un *délire*, qui est *toujours un être-le-monde*, et retourner au monde, qui s'entend dès ce moment comme le monde hors du sujet, c'est toujours passer par ces processus de reformation de la clôture opérationnelle du sujet sur soi. Sortie et retour peuvent se faire, comme nous l'avons vu, dans des conditions très variées. Le retour peut effacer tout ce qui l'a précédé d'une expérience délirante. Il peut aussi en ramener un témoignage pour soi et pour d'autres¹²⁸. Nous avons vu aussi que le *besoin de «rafraîchir» l'actualité de l'être* pousse le sujet à rechercher des expériences que l'on qualifie parfois d'*expériences-limite* et qui replongent un moment ou pour une certaine durée dans un état délirant, pour laisser ensuite le sujet revenir à sa normalité. Le retour ici est essentiel : il oriente la recherche de l'expérience, car c'est lui qui détermine ce qui y est recherché, c'est-à-dire ce qui devra en être ramené vers le monde où l'ancien régime d'existence reprend ses droits.

128 Témoignage d'importance variable, pouvant aller cependant jusqu'à constituer les tables d'une Loi révélée qui organise et sanctifie l'être de l'homme dans le monde.

L'éventail des objets de ces quêtes est fort large, de même que celui de leurs degrés d'exposition et de dangerosité. Les *drogues* forment, bien sûr, un premier champ évident de ces quêtes avec des concepts très différents de ce qui y est attendu : du simple approfondissement jouissif de la détente, dans le cannabis, à la production d'un plus grand potentiel d'excitation, dans la cocaïne, la déliquescence et le débordement par le flou, dans la mescaline, à l'entrée dans des états qui distordent le réel et le donnent dans des surintensités extrêmes, dans certaines drogues dures, la visée va de la simple sédation agréable, à l'ivresse désinhibitrice, la ventilation surexcitante, le délire franc¹²⁹. Les *sports de l'extrême* sont à ranger parmi ces expériences où des pointes d'excitation supraquotidiennes sont atteintes, produites, d'une part, par les sensations fortes – de vol, de chute, de glisse, de plongée, de douleur –, qui y sont liées, mais surtout, de l'autre, par le *sentiment du danger léthal* toujours lié à ce genre d'activité.

Là où, dans l'un ou l'autre genre de pratique, un véritable excès des bandes d'intensité forte de l'expérience est recherché qui transporte dans des zones de sursensorialité stridente ou de danger réel, nous pouvons parler de la *quête d'une certaine déliance* et, surtout, d'un retour de celle-ci vers le monde avec un bénéfice donné. Le vécu de sensations extrêmes est certes en lui-même un plaisir et une ivresse, mais le retour doit le commander : il se subordonne toujours à celui-ci, dans la mesure où, ne le ferait-il pas, la *composante délirante* deviendrait *autonome* et rien ne pourrait plus livrer l'«évidence» qui ramène à la réalité de tous les jours. L'«évidence», par exemple, qui ramène à la surface un plongeur, viendrait-elle à manquer, que les fonds inouïs, où il glisse merveilleusement et sans gravité, l'ensorcelleraient et l'emmèneraient toujours plus loin dans le délire et la mort. La grande escalade, les grandes traversées en solitaire produisent, elles aussi, ce genre de *dissolution de l'évidence* de la motivation *du retour*.

Commun à ce type de phénomènes est l'apparition d'une sorte d'appel du fond du monde qui prend la forme d'un chant envoûtant : le (drogué, le sportif,...) «délirant» ne sent plus la discontinuité de lui à l'élément qui l'aspire et se laisse dériver toujours plus loin jusqu'à disparaître en lui. Pour enclencher l'*hypostrophie* ou le tournant du retour, il faut qu'un *éveil à soi* ait lieu, éveil qui, dans les *délires philosophiques, poétiques et mystiques* est, dès le départ, la *finalité de la sortie* elle-même. Ainsi, le retour de Bordeaux que Hölderlin entreprend pour rentrer dans sa patrie et qu'il chante dans l'un de ses poèmes, peut être interprété comme une composante essentielle du délire poétique holderlinien¹³⁰. En enclenchant le tournant, il accomplit son

129 La référence à Michaux, donnée plus haut, s'impose à nouveau ici – le Michaux qui a enregistré avec tant d'attention les nuances des vécus psychotropiques dans : *Connaissance par les gouffres*, in *Œuvres Complètes*, vol. 3, Paris Gallimard (Pléiade) 2004, p. 1-153.

130 Il s'agit du poème *Andenken* (Hölderlin, Friedrich, *Werke und Briefe*, 2 vol., Frankfurt Insel 1969, vol. 1, p. 194). Heidegger a consacré à ce poème, ainsi qu'à *Heimfahrt* (poème apparenté), un commentaire célèbre dont nous nous inspirons ici. Cf. Heidegger, Martin, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt Klostermann (5^e éd.) 1981.

retour vers le propre (*das Eigene*), en un *Er-eignis* précisément, comme avènement dans le propre – selon l'interprétation heideggerienne. L'advenir est un *sich er-eigenen* qui, lu à partir de l'intensification verbale du *er-*, produite par la séparation du préfixe et du verbe, est un *s'ap-proprier*, *devenir propre à sentir l'avènement de soi en son être*. Ce n'est qu'ainsi que s'éprouve le sens vrai d'être ou que «s'existe» l'être-vérité d'un homme.

L'horizon contemporain de la véri-fication. Robustesse de la cosmicité

La ligne de pensée que nous suivons ici n'est autre que celle que nous avons ouverte tout au début de notre réflexion. Il s'y agissait de savoir si les questions soulevées par les recherches hatemiennes d'histoire et de philosophie de la mystique pouvaient faire sens existentiel pour un contemporain dont la compréhension époquale de l'être ne vit plus de l'évidence et du travail de la détresse à son fondement – la compréhension que nous avons caractérisée de postanankastique. La ligne suivie nous a fait traverser une phénoménologie et une théorie des phénomènes délirants, laquelle a culminé dans celle du «délire sincère». En toutes ses étapes, le travail a tenté de marquer les lignes de faille par lesquelles un délire quel qu'il soit s'introduit, quand il le fait, en toute psychè qui naît au monde, hier et aujourd'hui – c'est-à-dire qu'il s'agisse de l'ancien ou du nouvel anthropos. C'est là que nous nous rendons compte que les phénomènes de totalisation homme-monde et homme-vérité ne sont en rien réservés aux intellects capables de produire les idéations dernières en lesquelles l'intelligent et l'intelligé deviennent un et embrassent le plérôme des paradigmes des choses; non plus qu'ils ne sont réservés à des cœurs mystiques capables d'une profession d'identité avec *al-haqq* (le Vrai du Hallaj) qui se fait par un dévêtement de soi de ses enveloppes et une occupation du centre de soi par la Vérité qui demeure alors la seule réalité en soi¹³¹. Toute déchirure des membranes qui enclosent la psychè dans son autoréférence produit en elle un devenir-monde et un devenir-vérité, partiels, certes, en ce qu'ils sont le plus souvent de courte durée et qu'ils sont quittés pour une réintégration du monde avec ce qui du délire totalisant peut être légué à qui l'habite de son «habitude». Nous avons vu comment les totalisations pathologiques se révèlent incapables de tout «testament» à cause de la manière dont elles sont minées par les dominantes qui asservissent leur délire. Nous avons vu les totalisations religieuses constituer un embranchement dont l'une des voies est faite d'un «délire sincère» sans retour et sans legs, alors que l'autre entache le délire d'une charge législatrice qui ordonne le monde et établit l'homme en un règne de justice en lui.

C'est à cet endroit qu'il nous faut reprendre le fil de notre réflexion pour esquisser la perspective qui s'en ouvre à sa fin. Nous voyons les deux voies dites s'éloigner de

131 La démonstration que Jad Hatem fait, dans *Qui est la vérité?* (p. 138s.), de l'inversion de l'identification unitive à partir des poèmes du Hallaj a été particulièrement inspirante pour notre propos.

plus en plus l'une de l'autre, à mesure que l'une tend à correspondre à la radicalité de sa vérification, alors que l'autre fait effort de sanctifier, chérir, absolutiser sa Loi. Cette divergence crée la tension qu'on connaît dans toutes les *Hochreligionen*¹³² avec l'effort des plus fervents parmi les fidèles de contrecarrer la divergence et d'avérer la Loi dans un être-vérité qu'elle avait eu tendance, en laissant valoir sa propre dynamique, à rendre superflu. Tel est le *point de départ des recherches philosophiques et mystiques de l'avération* sur le sol de ces religions : la Loi est condamnée à ne pouvoir se légitimer elle-même et se suffire, d'une part ; de l'autre, sa validité et ses promesses sont très souvent ruinées par le cours des événements historiques et tout ce qu'ils charrient avec eux de défis, de remises en question et de scandalisation de la Loi. Toutes les *religions testamentaires-legislatrices* sont *malades d'un « établissement » jamais satisfaisant* de leur ordre. C'est pourquoi elles doivent souvent construire des narrations qui mythicisent un âge d'or correspondant en général aux premiers temps de leur fondation et de leur expansion, typiquement le *salaf* dans l'islam¹³³. Une tension est ainsi installée au cœur de leur dynamique qui problématise la Loi et son règne, exige qu'on aille d'elle à ce qui lui donne sens et vérité. L'orientation sur le valoir (Geltung) mondain de la Loi, c'est-à-dire sur son « établissement » et sa validation ; le primat donné à ce règne de la Justice dans le monde¹³⁴ installe un *dilemme* qui prend la forme d'une « *ab-scription* »¹³⁵ de la Vérité naissant d'une trop insistante, trop croyante ou trop confiante *prescription de la Justice*. L'« établissement » de l'ordre de la Loi dans le monde et la confiance que le fidèle est en droit,

132 Qui sont les religions « supérieures » – non « primitives » – connaissant un degré plus ou moins avancé de théologisation.

133 L'âge apostolique chrétien n'est pas comparable au *salaf* musulman ni aux époques de la prospérité judaïque – correspondant à celles où le peuple juif demeurerait fidèle à son Dieu et son Alliance, observait et sanctifiait celle-ci sans être tenté par le culte des Dieux étrangers. L'excellence de l'âge apostolique a plus à voir avec une ferveur parousiaque en laquelle le monde pouvait être véritablement « tenu pour rien » et où l'attente d'une advenue imminente des « choses dernières » faisait la posture chrétienne en ce qu'elle a de plus authentique et de caractéristique. Consentir à s'étendre et s'établir durablement dans le monde, à s'y loger, c'est déchoir de cette attente et de ce type de posture. La parousie est alors sentie comme indéfiniment différée, n'ayant aucun lien avec l'histoire, ses vicissitudes et ses présages ni avec une attente fervente qui est le reflet de son imminence. Nous sommes loin des religions légatrices d'une Loi et de l'exigence de son règne terrestre. Ici une observance très pure et stricte de la Loi la fait splendidement régner sur terre et en reçoit les *augmenta* des grâces terrestres que Dieu accorde aux fidèles qui la cultivent. Dieu récompense cette fidélité en soumettant à sa nation élue les parties du monde qu'il lui destine – une terre spécialement Promise ou l'ensemble de l'œcumène. La facilité avec laquelle le monde se conquiert en ces âges de la Fidélité et de la Grâce est prodige qui prouve la vérité de la nouvelle religion et corrobore ses promesses.

134 Même si celle-ci doit céder la place, avec la caducité intrinsèque de la *dunia* (le monde d'ici-bas), au vrai règne de la Justice dans la *âkhira* (le « dernier » monde, celui qui vient à la « fin » de celui d'ici-bas et qui n'a pas de terme).

135 Au sens d'une *Abschreibung* qui désescompte, liquide, sort du registre des comptes un poste.

le plus naturellement du monde, de lui apporter – la religion n'ayant d'autre finalité, *in statu mundi isto*, que cet établissement même –, dispense d'une quête d'élargissements psychiques réalisant des actuations de plus en plus étendues d'un être-vérité. Seules les consciences, philosophiques et mystiques, qui ressentent cet écart entre les deux termes de la Justice et de la Vérité se mettent sur la voie de telles quêtes. Il faut cependant strictement *ab-scrire tout* « établissement », tenir pour irrelevant ou purement accessoire le *règne de sa Justice*, pour concevoir de se mettre en *recherche* de déconstructions et de dévêtements du moi qui l'exposent à l'*expérience véritative* de portions élargies du monde en lui. Le règne du droit étant, comme nous l'avons vu, celui de l'établissement au jour d'un « règne des fins »¹³⁶ en lequel les consciences se tiennent les unes avec les autres, dans la compossibilité de leurs demandes et de leurs poursuites et dans la discrétion de leurs unités égoïques; il *faut désespérer de la Justice*, perdre tout intérêt finalement pour cet ordre de la discrétion et de la compossibilité, pour en venir à la quête véritative / véri-ficatrice / avérante de la totalisation moi-monde qui est renoncement à la discontinuité du moi à son autre. De fait, le maintien de la structure dualiste de la *dunia* (monde d'ici-bas) et de la *âkhira* (l'outre-monde de la fin des temps) empêche un dégagement complet de la tension entre ces deux termes.

Or, dans le cadre de la nouvelle *condition postanankastique*, les établissements humains atteignent une telle confiance dans la stabilité et la robustesse de leurs ordres mondains; arrivent à réaliser dans leurs ordres stato-juridiques et stato-sociaux une *approximation* tellement avancée d'un *règne du Droit*, qu'ils rendent *superflue toute référence à des Justices révélées* ainsi que toute *tension* entre leurs réalisations de la *Justice* avec un ordre, plus demandeur, de la *Vérité*. Pour la première fois dans l'histoire des collectifs humains, un ordre profane, établi par-delà la détresse, est capable d'immanentiser¹³⁷ quasi complètement la Justice, dans le sens où celle-ci, si elle ne se trouve pas réalisée, se place au point d'aboutissement des dynamiques les plus authentiques de sociétés dans lesquelles l'inclusion des individus dans la variété des systèmes sociaux est la seule finalité systémique de l'ensemble de la communication sociale¹³⁸. La *quête d'une véri-fication de l'exister* ne peut plus naître des anciennes tensions que nous venons de décrire. D'autres motivations d'une telle quête sont-elles pensables? L'impatience parousiaque ne peut entrer en compte, cette impatience ne

136 Nous entendons « fins » au sens kantien du terme dans le concept de *Reich der Zwecke*. Ces *Zwecke* (fins) sont les fins en soi que sont les sujets libres pris chacun pour lui-même comme un intelligible (*noumenon*).

137 Nous utilisons le terme au sens luhmannien de l'immanence qui s'oppose à la transcendance dans le code binaire de la communication sociale religieuse dont nous parlions plus haut (note 30 du présent chapitre). Immanent est dès lors tout ce qui relève des rationalités mondaines des différents systèmes sociaux et peut être traité par elles sans discontinuité et sans référence à des instances légitimantes qui les surplombent.

138 Nous avons touché ce thème plus haut dans le texte (p. 153s. et note 21) et y renvoyons ici.

pouvant cristalliser en dehors d'un terrain acosmiste qui se trouve aux antipodes de la joyeuse et confiante affirmation de la « cosmicité » contemporaine. La *Bejahung* du monde dans son immanence est une *Bejahung* de la quasi parfaite suffisance du monde à tout ce que le désir humain peut projeter de souhaits de satisfaction et de poursuites. La *posture cosmiste* est assurée par la *robustesse d'une multiplicité de rationalités* qui gouvernent les champs de ces projections et de leurs réalisations : rationalités politiques, juridiques, éthiques, culturelles et consommationnelles. Ces rationalités se corroborent mutuellement et font l'armature d'un monde qui est à la fois d'une extrême souplesse et d'une extrême résilience. Il est surtout d'une extrême inventivité, transformabilité et évolutivité, gardant à travers ses variations sa figure rectrice.

C'est dire que cet *homme hypermondain* est *structurellement avers à une quête avérante*. Les faces de son établissement sur lesquelles une certaine pression s'exerce qui pourrait donner l'idée d'une rupture de ses parois, se révèlent largement solides pour l'empêcher. Le *biais hétéropréférentiel* de sa *justice* et de son *éthique* n'est *pas suffisamment marqué* pour remettre en cause un droit qui garde sa structure dikéique – qui rend à chacun les lots parfaitement partagés qui sont les siens – et consacre la discrétion de ses sujets ; ni pour remettre en cause une éthique qui, si elle s'oriente sur la reconnaissance et la sincérité, n'atteint jamais au champ d'attraction de la charité, lequel entraîne une paradoxisation générale de l'injonction éthique. Enfin, la *culture* et les pratiques de la *consommation* aménagent dans l'exister des virtualités de jouissances sans cesse renouvelées, dans des quantités, des rythmes, des intensités contrôlées qui *bercent l'existence dans* l'évidence de ces *gratifications* et font de celles-ci l'horizon de son souci et de son agir.

L'émergence du sens d'une quête pour vérifier une telle figure de l'homme ne peut se faire dès lors que d'un *souhait de continuer cette figure* dans son être tel que cet être se donne à vivre en elle. Il faut entendre par ce souhait de continuation le corrélat d'une *impossibilité de concevoir*, dans l'horizon époqual de cette figure, qu'une *usure quelconque de la vie*, un déclin quelconque de l'intensité de ses gratifications, un obscurcissement de ses horizons scintillants et vifs puisse installer une quelconque *désaffection* envers elle. Pour y ouvrir la faille d'une aliénation qui la rendrait moins désirable et amoindrirait l'appétit que le sujet porte pour les promesses qui éclosent de ses moindres virtualités, il faudrait la ramener toute entière vers les anciennes raretés et les anciennes détresses¹³⁹. Ce qui est au centre de la figure

139 Ceci est loin d'être exclu, pourrait-on dire, depuis que ces dernières années semblent amorcer un retour de l'instabilité politique et économique ainsi que de la confrontation armée à l'échelle globale qui rappellent le monde d'avant la grande pacification. À cela s'ajoute une fissuration tout à fait inédite et particulièrement sérieuse de la nouvelle condition : la menace écologique, qui était bien présente à l'horizon, mais qui semblait avancer à une vitesse qui laissait le temps à l'œcumène d'y parer – ou à la contingence cosmique de la dissiper – se révèle bien plus imminente que prévu. Les rythmes de son accélération, que personne n'avait cru probables, sont inquiétants. Ils installent un sens du danger et de la dégradation permanents

actuelle et de sa singularité est une *qualité de l'appétit* qui fait *désirer l'existence comme une ressource* disponible *devant soi* et *désirable en soi*. Cet appétit n'est pas l'*appetitus* métaphysique et abstrait, sorte de *vis* qui fait l'attachement de chaque être à son existence et son autoconservation. Car cette impulsion et ce ressort s'exercent invariablement à travers tous les types d'*esse*. Ils sont immanents, au-delà même de l'*esse* de l'organique qui est le *vivre* de l'animal et du végétal¹⁴⁰, à l'*ens commune* et en constituent le transcendantal majeur. Même si l'*appetitus* de l'organique comme *appetitus* de l'autoconservation du vivant se distingue, par son acuité et sa déchirance, de celui, formel et purement onto-eidique pour ainsi dire de l'inorganique¹⁴¹ ; il faut assumer, dans cette conception, qu'il a son sens et son ancrage dans la racine auto-appétitive de l'être qui fait demander à celui-ci, de manière radicale et inextinguible, sa propre continuation et son expansion.

L'appétit d'exister et l'établissement dans l'immanence

Le détour par ce rappel de quelques principes métaphysiques nous permet de saisir un point important dont dépend ici la percée vers la pensée décisive d'un *appétit d'existence* (non anankastique) *d'une qualité spécifique*. En effet, il nous permet de neutraliser l'idée que l'appétit d'autoconservation et d'expansion de l'être dans le vivant – compréhensif de l'être – qu'est l'homme y est tenace et aigu parce que l'être

antithétique des ambiances postanankastiques qu'*Aperceptions du présent* avait décrites. Nous ne nous intéressons pas ici à ce débat et posons que la figure posthistorique du monde a une consistance époquale qui la laisse valoir en ses projections fondamentales du sens dans une relative immunité par rapport aux fluctuations événementielles qui la déconferment et la décondensent passagèrement. Nous considérons dès lors que la question de l'avération de l'homme qui en est l'habitant – et le culteur des compréhensions de l'être qui la portent – reste posée, théoriquement, dans les termes que nous avons indiqués.

140 Sur l'identité de l'acte de l'*esse* et du *vivre*, à l'encontre de toute construction stratifiante des plans d'être, il faut renvoyer à la note 3 du présent chapitre.

141 Nous utilisons la terminologie freudienne de la conception d'une pulsion de mort excédant le principe de plaisir, selon laquelle les pulsions d'autoconservation et la pulsion sexuelle des organismes vivants et sexués doivent être supplémentées, pour tenir compte en eux des phénomènes d'agression, d'une recherche pulsionnelle opposée qui est recherche, dans l'organique, d'un retour à l'inorganique inerte. Nous ne prenons pas en considération ici cette pulsionnalité spéciale qu'il serait difficile de situer dans l'inorganique lui-même, à moins de revenir à des schèmes de pensée présocratiques qui ancrent dans l'*esse* en général ou dans l'*ens commune* des racines (*rhizai*) éristiques ou polémiques de l'actuation de l'être en tant qu'être. Ce n'est qu'en supposant à l'*einai* l'*eris* originaire de la *philia* et du *neikos* empédocléens, ou le *polemos* héraclitéen présidant à l'engendrement de toutes les choses ou la *tisis* d'un Anaximandre dont nous avons parlé plus haut ; ce n'est qu'en faisant de telles suppositions qu'une telle pulsionnalité peut être immanentsisée à l'être en son acte. Sur la conception freudienne du retour à l'inorganique, voir Freud, Sigmund, *Jenseits des Lustprinzips*, in *Studienausgabe* III, Frankfurt Fischer 1974, mais aussi Bataille, Georges, *La part maudite*, Paris Minuit 1967 ; quant aux Présocratiques, il faut renvoyer à Diels, Hermann, Kranz, Walther, edd., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vol. Zürich (6^e éd.) 1974.

en est chéri pour tout ce que celui-ci offre à l'existant humain de gratifications et d'aménités. L'existant humain, comme tout vivant animé, appète l'être fortement et violemment de toute l'horreur que déclenche en lui l'idée ou la menace de l'exanimation et du retour, dans la mort, à l'inorganique. Cet existant est, comme tout vivant animé, enraciné en l'être par une pulsion panique de perpétuation du respir et du mouvement corporant. Un tel enracinement est une spécification drastique de l'auto-appétitivité de l'être qui cependant est là pour nous enseigner que l'attachement / la *per-hésion*¹⁴² – pour ainsi dire – *de l'étant à l'être*, du végétal au végéter et du vivant au vivre (comme actes d'être spécifiants de l'être¹⁴³) est avant tout déterminé par une sorte de *principe de continuation inconditionnelle de l'actuation autopoiétique* pour ainsi dire *de chaque actualité de l'être* – englobant les actualités vivantes et les non-vivantes. Aucun étant n'est prêt à se détacher de sa propre actuation, c'est-à-dire à induire l'effacement de sa propre différence comme de ce qui lui donne le pli sur lequel les opérations de poièse de cette différence suivent une courbure qui les condensent et leur donne des densités d'objet. Ce pli est alors ce qui partout se retrouve entre lui et toute altérité à lui. La force ou l'intensité avec lesquelles, d'acte en acte, cette délimitation se fait pourraient être comparées, de manière tout à fait inadéquate, mais suggestive imaginativement, à la force de cohésion qui maintient le noyau d'un atome lourd conjoint en toutes ses parties. La métaphoricité du propos, qui emprunte à la physique pour aider à se représenter le métaphysique, ne doit pas tromper¹⁴⁴ : la *différence* qui délimite un étant de ce qu'il n'est pas et qui fait l'identité de cet étant est *appétitive et diffusive de soi*, dans la mesure où une aberration de cette auto-poièse de l'étant individuel le ferait sortir de l'être.

Le point est ici le suivant : il nous faut *isoler l'appétit qualifié de l'exister* qui est spécifique à notre *présent*, de cet *appetitus* métaphysique que nous convoquons ici pour précisément faire ressortir la singularité du premier ; il nous faut surtout montrer que si l'attachement à l'existence est dans les deux cas radical et panique, fait de cet *appetitus* et de l'horreur de l'exanimation qui en constitue l'envers, l'existence anankastique ne développe jamais un goût d'elle-même qui, au-delà de l'âpreté tant de ses peines que de ses joies et de leurs saveurs fortes, projette, dans le sens même des actes en lesquels son exister s'accomplit, une *permanence indéfinie du vivre* couplée à une *capacité constante* d'en ramener à soi une *profusion de possibles* pour en faire une *consommation pareillement constante ou indéfinie*. Il suffit de prêter une attention un tant soit peu instruite à tout ce qui parle de ce monde de la détresse

142 Au sens d'une adhésion (par la force) de toutes ses parties et de toutes ses énergies.

143 Renvoyons encore une fois à la note 3, pour plus de clarté.

144 Bien qu'on puisse imaginer une métaphysique monadologique du *conatus* qui ferait de tout étant, qu'il soit matériel ou pas, une formation « atomique » ou systémique qui tient par une *vis* cohésive qui lie et conjoint intérieurement l'entité en question et dont la direction immanente est celle de l'itération et de l'auto-perpétuation.

pour dessiner sur son corps pour ainsi dire les lignes de tension qui l'organisent et restituer ainsi, dans les plis de cet exister, les modes de surgissement de ses pointes. Tensions et pointes sont structurellement et substantiellement organisatrices du vivre individuel et collectif qui s'y déploie. Elles font apparaître ce qu'*Aperceptions du présent* a décrit et conceptualisé comme l'*âpreté* et l'*acuité* natives de son air¹⁴⁵. Si dans ce monde les choses ont des couleurs plus vives et des saveurs plus fortes, c'est qu'un vivre les tient au-devant de lui dont le premier senti est celui d'une déchirance qui donne le monde dans l'*inconstance* et une *finitude immédiate* de toutes ses saisies. Un tel monde ne peut consister dans l'immanence, c'est-à-dire n'arrive jamais à se tenir au-devant du désir et des projets humains comme s'il se suffisait à soi et suffisait à tout ce qui s'excite en lui de ce désir. Ce monde n'a pas la constance ni la quiétude ontologiques qui adviennent époqualement au monde (contemporain), au moment où tout en lui devient un fait de l'homme, et où tout ce qui ce qui semble ne pas l'être est expressément construit comme tel, d'un fait redoublé de l'homme, qui le réserve comme échappant à son emprise – comme on aménage spécialement des parcs naturels ou des forêts vierges. Tous les objets du monde sont construits dans les opérations des systèmes de la communication sociale selon des rationalités capables de réduire des complexités très élevées, permettant de produire toutes sortes de sémantiques et d'architectures paradoxales de l'action. À l'opposé de cette configuration, l'*ancien monde héberge l'homme, mais tout le reste aussi, surtout les dieux* et l'altitude de leurs retraites : l'œcumène est débordée par de vastes confins, elle s'adosse à des plis de terre et de roches, se love dans des anses, sur des côtes dentelées, d'où elle essaime vers d'autres, et tout aussi frêles, établissements ; mais toute sa puissance réunie n'ouvre dans le monde que de minces avenues, fait çà et là des taches et des nœuds, mange au cordeau quelques lopins éloignés, le tout recouvert de sitôt par la luxuriance des choses, quand la terre gronde dessous ou que la mer la secoue comme une nappe, d'un trident inouï.

L'habiter anankastique du monde, celui qui est déterminé par la détresse fondamentale de l'exister, peut varier grandement dans ses degrés d'exposition et de précarité. Des clans primitifs errants dans des forêts qui n'ont pas de dehors aux États impériaux qui constituent pour eux-mêmes une œcumène et s'étendent sur d'immenses territoires, la condition anankastique, si elle est une, se vit dans différents modes. Ce qui fait le *fond* et l'*unité de cette condition*, ce ne sont – bien évidemment – nullement les rapports objectifs de production, mais le rapport de l'homme de ces « établissements » à l'« immanence ». Ce rapport est tel que l'*humanité anankastique* ne peut *jamais concevoir cette immanence comme la dimension complète de son « établissement »*. Cette immanence est toujours et structurellement déchirée d'un dépassement et d'une *insection de la transcendance* en elle : celle-ci traverse ses frontières, entre en elle et laisse pointer et œuvrer une partie d'elle dans son domaine

145 Le concept est celui de l'« âpre-vivre ». Cf. *op. cit.* p. 136ss.

ou sa substance – il s'agit d'un *Hineinragen* de l'une dans l'étalement de l'autre. C'est cette donnée structurelle qui permet de comprendre que cette humanité ne connaît pas d'appétit spécifique de l'existence telle qu'elle se donne à saisir, dans la condition postanankastique, comme une ressource « là » et constante, qui peut être désirée pour elle-même et projetée comme ferme et disponible, dans la quiétude d'une consommation qui s'étend sur de longs parcours de vie. Une telle existence se donne à l'appétit d'un être capable de s'établir complètement, en le long déroulement de sa vie, dans une immanence complète. Celle-ci apparaît comme une sphère auto-contenante / -ré-enveloppante, qui rentre en elle-même et ne peut trouver à ses horizons que des relances, revenant et tournant sur soi, de sa propre extension¹⁴⁶. Le trait prégnant de l'*ancien exister* ressort, sur ce fond, comme cette *déchirance de la mondanéité immanente* qui place l'exister sous le signe général d'une « *patience* », d'une endurance (*hupomonê*), d'un « supporter jusqu'au bout » (*perferre*) : demeurer à sa place et soutenir l'existence tant qu'elle dure. Rien de stoïque ni de remarquable dans cette soutenance : elle est le parti des plus résolus comme des plus lâches. Elle n'est précisément nullement un choix, mais une condition faite à tout homme qui y naît. Elle est inhérente au sens même de l'exister tel qu'il se projette dans cette constellation anthropologique. L'homme de cette constellation ne saurait concevoir qu'il est au monde pour autre chose que cette œuvre de patience. Il ne sait rien faire d'autre que de s'établir dans la soutenance de sa condition. Même là où le monde et ses puissances lui sont propices et le favorisent durablement dans ses desseins, il *ne saurait se mettre en posture de « tirer parti » de l'existence*. En aucune circonstance, il ne peut produire une compréhension de son être-dans-le-monde qui fait rupture avec l'attitude fondamentale d'une expectative soutenance jusqu'à épuisement de son lot de temps – cette soutenance n'ayant rien d'une attitude réfléchie, d'un effort ou d'une vertu.

C'est précisément cette posture – d'un « tirer parti » de l'existence – que le *nouvel exister* est capable de produire et qui infléchit le sens de ses existentiels. L'*existence* s'offre comme une « *matière à exister* », comme un *gisement d'être*, une somme indéfinie de chances se tenant – tranquillement, comme à demeure – dans le monde pour que l'existant aille s'en servir, les faire siennes, les laisser là, revenir à elles et en agencer des suites selon l'intensité de son *appétit pour elles*. Si celui-ci fluctue précisément dans ses intensités, rien ne peut le réduire comme tel : il est à l'origine des arrangements existentiels du nouvel exister, la donnée structurante autour de laquelle ils s'organisent. L'existence comme matière gisant là pour un exister dont l'affaire est d'en tirer le plus grand parti ou plus exactement un parti indéfini, subit dans cette nouvelle structuration un *allongement* et une *indifférenciation*. Les âges de la vie

146 La figure du *re-entry* de la sphère en elle-même est au centre de la théorie de l'œcumène dans *Aperceptions du présent*. Il faudrait renvoyer, pour une approche très intuitive de cette figure à mon : « Umweltlose Weltgesellschaft. Zur Kreisschließung von Recht und Raum », in : *Rechtsgeschichte* 5 / 2004 / p. 163-189.

– les climactères¹⁴⁷ – ne s'ouvrent ni se closent ni ne s'articulent plus dans la somme vitale du lot de l'exister avec la même rigueur. Ces tranches de vie s'envoient mutuellement à leurs frontières, se prolongent dans l'*indéfini* et la *constance de la matière existentielle* jusqu'à perdre leurs profils particuliers. Surtout les âges de l'autonomie personnelle, en s'interpénétrant, s'allongent pour former une sorte de *plateau*, quasi sans frontière, sur lequel l'existant s'installe dans un rapport d'évidence à la disponibilité de cette matière, se reposant sur sa constance et sur celle de l'appétit qui l'y dirige, dans une stimulation courante par ce qu'il en saisit.

Dans ces nouvelles conditions, l'impulsion à une vérification d'un tel exister ne peut plus venir, comme nous le disions, ni de la détresse, ni du sérieux, ni du scandale, ni de la tension entre la justice, la vérité ou la charité. Elle ne peut venir finalement de nulle part, pourrait-on conclure. Et de fait, l'*immanentisation* quasi parfaite de la *mondanité* semble *résorber* définitivement toute la problématique d'une *avération existentielle* qui demande des totalisations avec le monde en son actuation et sa substance véritative. De fait, on ne saurait montrer dans le monde des endroits réels où de telles quêtes animent des individus ou réunissent des communautés. Ce qu'on voit certes, ce sont des lieux, des hommes et des cercles où se cultivent des continuations des anciennes quêtes métaphysiques et religieuses, se faisant souvent avec un effort d'adaptation aux nouvelles conditions et à l'« esprit du temps »¹⁴⁸. Sauf qu'aucune adaptation ne saurait neutraliser les effets d'une immanentisation aussi profonde, qui sont très clairement et immédiatement dérogateurs de tout questionnement sur l'exister.

147 Il nous faut renvoyer encore une fois ici à notre théorie des climactères développée dans *Aperceptions du présent* (p. 257ss.) ainsi que dans *Orexis*, p. 169ss.

148 L'idée d'un « esprit du temps » fait référence à une opposition culturelle forte et décisive, et non pas à un *modus*/une mode comme fluctuation culturelle et morale, connue et plus ou moins gentiment tancée depuis l'antiquité. Elle est apparue en Occident dans un contexte historique où le plan d'expansion constante de la culture s'est, tout d'un coup, trouvé scindé d'un autre, corrélatif, qui ne lui était plus congruent. L'« esprit du temps » apparaît alors comme l'autre constante forte, robuste, authentique et vraie qui fait le fond de cette culture. L'Église catholique a perçu les innovations modernes (touchant la foi, les mœurs, l'autorité, la propriété) comme un tel esprit autre. L'exposition de ce divorce et l'attaque des positions adverses se sont faites dans le *Syllabus* de Pie IX – cf. le texte et l'analyse génétique qui en est faite, dans l'entrée de même nom du *Dictionnaire de Théologie Catholique* (Paris Letouzey 1941). L'esprit de la tradition ou le retour à la foi et ses plausibilités philosophiques se font aujourd'hui dans un contexte inversé où c'est l'« esprit du temps » qui domine et a quasi complètement inondé et balayé les anciennes constructions du sens et de la conviction. Les entreprises de retour à ces fonds ontologiques ne sont ni subversives ni restauratrices. Elles se font sans grande hostilité envers le monde contemporain – mais s'attaquent sélectivement à certains de ses aspects, qui font l'objet par ailleurs de critiques ou de rejets par ce monde lui-même.

Totalisation du monde humain et la surgrandeur épiphanique-théique du « monde »

D'une *unique faille* dans la roche de ces plateaux si sûrs et si étendus de l'existence sourd une *demande de totalisation et de vérification*. C'est avec l'eau même de ce *nouvel appétit* qu'elle vient, d'autant plus forte que cette eau est claire. La clarté est faite ici, comme ailleurs, de pureté : plus cet appétit se donne et s'exerce sans mélange avec des restes de l'ancienne indigence, c'est-à-dire sans charrier des manières superstitieuses de recevoir la matière de l'existence comme venant par faveur, grâce ou heur (*Gunst, Gnade, Glück*) du fond du monde ; plus il fera apparaître un extraordinairement intense *désir de se donner toutes les fraîcheurs de l'exister les unes avec les autres*¹⁴⁹. Il est quasiment impossible de ne pas ressentir cette demande en son acuité extrême. Elle semble creuser dans la chair du désir une racine allant jusqu'en ses fonds et se capillariser là, s'attachant à lui de toutes ses veines, qu'à vouloir l'arracher on en viendrait à le mettre en lambeaux. L'image n'est pas gratuitement expressive : les rapports en question sont transcendants / existentiels et pourraient être décrits dans des termes non imageants, comme nous l'avons fait tout au long de ce travail.

La nouvelle condition qui installe *a priori* l'existant dans un rapport d'appétit franc à une matière de l'existence qui a constance, profusion et uniformité anéantit toute congruence avec l'« *ontologie* » d'un être-dans-le-monde qu'il faut savoir lire comme *corrélative de la posture d'hupomonê*, même là où elle commence, dans la première moitié du 20^e s. avec Heidegger, à détruire les catégories et les transcendants de cette ontologie. C'est dire que la vraie destruction de la métaphysique ne commence qu'avec la postmodernité contemporaine et que si elle avait dû s'arrêter à sa configuration heideggerienne – tant du Heidegger de *Sein und Zeit* que de celui d'après la *Kehre* –, elle n'aurait pu se cristalliser qu'autour d'un nihilisme destinaliste ou d'une expectative poétique-utopique. La *nouvelle condition* institue une *mondanité* et une *existentialité strictement athéologiques* que cette configuration n'aurait jamais pu donner. Le monde de celle-ci et de son imparfaite *destruction du cœur de l'« ontologie »*, qu'est *l'anagkê*, est encore trop vaste et son épure est quadrante : le *Geviert* ouvre le monde vers le haut et l'ouvert d'un pôle « théique » qui est demeure de dieux advenant du *Vollzug* (accomplissement) même du monde. À chaque fois que du monde s'ouvre, il ouvre cette ouverture, élévation, ce lointain et retrait théiques qui donnent sa *clarté* et sa *vastitude* au monde. L'être n'étant rien d'autre que l'ouverture de cette ouverture, il ne peut qu'engendrer cette dimension de la récession et de la hauteur théiques / olympiennes. En effet, son accomplissement est l'épanouissement d'un germe d'être par éclosion et déploiement de ses poussées¹⁵⁰ le long de ces

149 Sur l'idée d'une fraîcheur de l'actualité d'un acte comme prime accomplissement de cet acte dans un déroulement articulatoire, il faut renvoyer à notre théorie de l'articulation exposée dans *Sciences du sens* et Orexis ainsi qu'au développement donné plus haut p. 121s.

150 Qui sont comme les membres et les articulations de son organisme ou les lignes de déhiscence de son *phuein* végétal. On a ici le choix entre deux métaphoriques du vivant pour décrire

quatre dimensions dont l'une, la théique, est essentiellement celle de l'éloignement (*Ent-fernung*) : elle crée la *Ferne* (lointain) par récession approfondissante et élevant des horizons du monde. En donnant cette profondeur au monde, elle lui donne sa magie épiphanique, c'est-à-dire l'énigme de l'apparaître des choses de (ses fonds à) lui.

Le monde est profond, a des fonds d'où l'apparaître s'accomplit, parce qu'il a été approfondi théiquement dès son déploiement premier. Dès lors, il ne faut pas penser cette profondeur en termes de distance et d'éloignement physique des parties du monde qui se placent dans la perception, par une sorte de désétagement¹⁵¹ progressif de leurs bandes d'objets donnés dans des acuités faiblissantes, derrière les avant-plans de ses appréhensions précises et thématiques. La *profondeur du monde* (pour l'existant) est *immesurable*, ses distances sont indétaillables, ses lointains inexplorables. Et cela non pas parce qu'on ne peut y aller : certes, elle est « horizontale » et comme tous les horizons, elle recule à mesure qu'on l'approche. La profondeur dont nous parlons est un *attribut transcendantal-existential* du monde comme ouverture de l'être au-devant d'un existant et, en tant que telle, elle a à faire, plus précisément elle est l'expression de la *surdimensionnalité*, la *surgendeur* intrinsèque, *épiphanolgique du monde*. Elle dit le débord (fondamentalement théique), introduit plus haut, du monde humain par le « monde »¹⁵² comme de ce grandissement du monde au-delà de l'œcumène¹⁵³. Sans elle, le monde serait sans recès-lointain, sans cet infiniment reculant débordement du monde humain qui fait la clarté de celui-ci, son horizon numinal-lumineux.

cette advenue et ce déploiement de l'être : l'une du vivant animal et l'autre du végétal. Cette dernière sied mieux pour une multiplicité de raisons, fort intéressantes et importantes, mais sur lesquelles nous ne pouvons nous attarder ici.

- 151 Il y a ici deux schèmes de représentation opposés : on tend, d'une part, à imaginer l'horizon comme montant, comme on tend, de l'autre, à l'imaginer descendant. Dans un sens, les choses qui reculent en lui, par rapport au site du percevant, s'étagent ; dans l'autre, elles se désétagent, pour ainsi dire. Nous avons retenu cette deuxième version, qui n'est pas particulièrement plus plausible au point de vue d'une phénoménologie de la perception, à cause que l'étagement et la montée de l'horizon s'associent à l'idée de la récession et de l'élévation théiques – telles que nous les comprenons ici –, lesquelles font prévaloir l'aperception et le sentiment épiphaniques de l'apparaître. Il reste cependant en soi tout à fait concevable que le second schème ait très techniquement et très concrètement occurrence aussi dans l'ancien monde de la perception épiphanique – le monde d'une *Naissance de l'Odyssée* tel que Giono le ressuscite en son apparaître virginal. Cf. Giono, Jean, *Naissance de l'Odyssée*, in *Œuvres romanesques complètes*, vol. 1, Paris Gallimard (Pléiade) 1982.
- 152 Nous mettons le mot monde entre guillemets dans les développements qui suivent à chaque fois qu'il nous faudra l'opposer, dans le sens philosophique (heideggerien) de *Welt*, au monde humain auto-totalisant de ce que nous appelons l'œcumène.
- 153 Ce rapport du monde (survaste) au monde humain qu'il englobe et surpasse pourrait très légitimement servir à définir l'ancien monde. Cette définition se fait au point de vue du nouveau et énonce le principal critère de leur mutuelle distinction – l'ancien monde se définirait tout autrement à partir de lui-même.

Être-dans-le-monde c'est donc toujours, dans cette configuration heideggerienne, être dans un *monde épiphaniquement et existentiellement plus vaste que le monde humain*, un monde qui le surpasse originairement non pas de distances et d'éloignements cosmiques. Les années-lumière, ces percées dans le lointain qui ne peuvent se concevoir que d'une conjonction de vitesses absolues avec des masses de temps sans limite et sans résistance, n'élargissent en rien le monde. Elles n'y produisent aucune-ment le surcroît qui fait la clarté ouranique de sa donation de ses propres fonds. La vastitude physique du cosmos n'a jamais été plus décisivement reculée que dans les dix dernières décennies. Le calcul des dimensions de l'univers n'a cessé de l'agrandir, passant d'exposants fabuleux à d'autres plus grands encore, qui énervaient les capacités d'imagination de pauvres intellects rivés à une « petite » planète – mais qu'est-ce ? –, tourbillonnant dans les poussières stellaires. Ces hypertrophies, renchérissantes les unes sur les autres, n'ont *jamais produit* un grain du *surpassement éloignant et encosmant du fond théique du monde*; elles n'ont jamais semé dans le sentir et le penser des hommes qui les intelligent le moindre germe de cette clarté qui fait l'ouverture du monde-être comme d'une profondeur-altitude qui est la dimension épiphanique-théique de son déploiement « quadrant ».

Il est, dans ces conditions, indifférent que la cosmologie scientifique (physique et théorie de l'univers) penche vers l'hypothèse d'un univers infini dans le temps et l'espace, ou vers celle d'un univers qui commence d'un big-bang et qui finit par contraction ou froissement entropiques; indifférent qu'elle propose des thèses mixtes de celles-ci ou même qu'elle donne des démonstrations définitives de l'une d'elles. *L'unique donnée décisive* ici c'est la *capacité de clôture et de totalisation du monde humain en lui-même*. Or, c'est ce que l'œcumène postanankastique promeut et achève, comme nous l'avons vu, en devenant l'instance de détermination de ce qui fait partie de la sphère englobante de la communication sociale mondiale et de ce qui n'en fait pas partie. L'univers lui est parfaitement égal, qu'il soit fini ou infini, entropique ou non, car elle ne se situe pas en lui dans l'effroi de quelque chose qui immensurablement la déborde. *L'œcumène est sans dehors*. Elle est son propre tout / univers à elle-même. Elle ne peut aller nulle part ailleurs qu'à elle-même, elle ne peut rencontrer, en perçant le plus loin possible hors d'elle-même, autre chose que ses propres concavités. Ses parois ne la délimitent pas comme des frontières qui la sépareraient d'un autre la jouxtant et s'étendant de ses limites à elle jusqu'à son ailleurs à lui. Elles sont produites de l'intérieur d'elle-même comme la *structure topologique concave* de ses actes: des actes qui ne peuvent pas poser un soi et en-dehors de lui un autre, mais uniquement la différence soi-autre comme acte intrinsèque et unique du soi. Le plus loin qu'il s'aventure, ce soi ne fait que creuser devant lui-même de nouveaux approfondissements de cette différence, c'est-à-dire ne fait que prolonger, accentuer topologiquement la courbure de la concavité de son espace toujours immanquablement intérieur, toujours indéfiniment intériorisant.

Il n'y a rien qui tombe en-dehors d'une telle topologie d'une dérivation indéfiniment auto-enveloppante d'un espace en extension¹⁵⁴ – ou, plus généralement, en mouvement. Et c'est pourquoi ces questions d'univers et de big-bang ne suscitent *aucun effroi*, comme nous le disions, et ne changent rien à la vie collective dans l'œcumène ni à la constitution morale ou religieuse des individus. La contemplation des « espaces infinis » ne peut affecter psychiquement, susciter l'angoisse, allumer un désir de penser que si la surdimensionnalité, la *survastitude* de ces espaces sont éprouvées à partir de l'*expérience de l'excès* du monde par le « monde », c'est-à-dire de la *profondeur épiphanique-théique qui excède l'étendue de l'« établissement »* du monde (humain) dans le « monde ». La saisie des vastitudes n'est révélatrice, ne donne la secousse génératrice d'une question de l'existence que là où la suspension au-dessus de soi d'un infini d'ouverture arrive à se relier, au-delà du vertige d'une précipitation de soi à l'envers et à l'infini dans son vide, au sens de l'horizon comme fond du monde. C'est, comme nous le disions plus haut, la capacité de cette expérience qui fait la différence de l'ancien au nouveau monde. À quoi il faut ajouter : *seule* la *posture hypomonique* face au règne époqual de l'*anagkê* est capable de *contrecarrer* les tendances à l'*auto-totalisation du monde humain* – qui peuvent germer çà et là dans l'ancien monde sous l'effet de la *hubris*, mais qui restent sans suite tant que l'évidence époquale de ce monde ne se laisse pas fissurer¹⁵⁵. C'est-à-dire : seule l'expérience anankastique du monde est capable de porter cette expérience de la *survastitude* du monde qui lui laisse ses recès horizontaux et théiques.

Il n'y a rien qui tombe en-dehors de l'œcumène, disions-nous. Sauf le « monde », faudrait-il dire tant avec Heidegger que Luhmann¹⁵⁶, même si ce « monde » n'arrive

154 Il faudrait dire, plus précisément, auto-engolfante, pour rester au plus proche de l'image spatiale de la création de courbures creuses, anses ou golfes, qui au lieu de trouver, à un moment de leur évolution, des points d'inflexion qui font dériver leur courbe sur une trajectoire qui dé-creuse, désenveloppe, convexise et ouvre à l'espace dehors, ne font qu'évoluer toujours concavement plus loin. Elles tendent ainsi à ré-engolfer leur premier engolfement, dans un mouvement complexe que l'intellect ne peut suivre intuitivement que sur deux ou trois boucles de ce genre.

155 La consonance époquale et herméneutique d'une compréhension de l'être n'est jamais parfaite. Elle a la place en soi pour la contenance et même la culture de germes de compréhensions dissonantes qui, cependant, ne peuvent s'épanouir et prévaloir. Une telle contenance de l'altérité évidentielle renforce plutôt la tendance du penser époqual à s'assurer encore plus fortement des évidences centrales de ses compréhensions décisives. Les tensions créées par les tendances à la fissuration font ainsi partie de l'effort de penser qui fait la consonance.

156 Nous ne pouvons pas entrer dans le détail de la question de la distinction environnement-monde (*Umwelt-Welt*) chez Luhmann. Je l'ai traitée ailleurs et montré la proximité du concept luhmannien de monde avec le concept heideggerien. Cf. mon : *Was heißt: Sich an Differenz statt an Identität orientieren? Zur De-ontologisierung in Philosophie und Sozialwissenschaft*, Konstanz Universitätsverlag Konstanz 2002. Sur l'auto-totalisation de l'œcumène et son être sans dehors, voir mon : « Umweltlose Weltgesellschaft. Zur Kreisschließung von Recht und Raum », cité plus haut.

pas véritablement à être compris, dans les projections du monde humain, comme constituant un véritable excès d'elle. Il faut en quelque sorte savoir faire sa place à la *vérité existentielle*, à côté de la *vérité époquale*. En effet, la sociologie de l'œcumène elle-même demande l'introduction d'un concept de « monde » qui saisit le débordement structurel, principiel, quoique factuellement marginal, inexistant, de l'œcumène par le « monde » comme la « question dernière » de sa capacité de se maintenir dans une auto-totalisation parfaite et une clôture sans « horizon » d'elle-même sur elle-même. C'est cette *théorie sociologique* de l'œcumène qui tente d'introduire, avec ses propres moyens, une sorte de « *transcendance-monde* » qui rendrait compte d'un certain débordement des horizons du sens par des effets existentiels qui rendent impossible la continuation de l'immanentisation de la transcendance telle qu'elle est couramment pratiquée dans la communication sociale globale aujourd'hui¹⁵⁷. Le fait que la théorie y soit poussée est instructif en lui-même.

Tout cela explique le fait que l'immanentisation époquale de l'existence dans un monde humain auto-totalisé qui enlève à la question de l'existence son motif et son mordant ; qui fait disparaître les « choses dernières » de l'horizon des préoccupations des hommes et invalide non seulement l'expression métaphysique de leur souci, mais aussi celle qui, faisant aveu de cette invalidation et la poussant à l'extrême, fait jaillir les sources claires de ce souci de l'énigme du sentiment d'être(-là) ; cela explique le fait que cette *immanentisation ne désexistentialise* pas – pour ainsi dire – *complètement le Dasein*. Le débord du monde humain par le « monde » s'avère encore, très finement, purement structurellement. Il reste cependant sans expression époquale majeure. Notre thèse est que seules de *très maigres sources d'évidence existentielle* permettent à l'expression d'un tel débord de sourdre avec elles vers le « monde ». Il

157 Nous devons encore une fois renvoyer ici à notre lecture de Luhmann qui explicite la manière dont le « monde » – au sens de cette « transcendance-monde » – fonctionne comme déstabilisateur du sens processé dans les synthèses systémistes. Le point de vue systémiste courant est de ne constater de telles déstabilisations que comme suscitées par les effets incidents des différents environnements du système – qui sont les autres systèmes (de même nature ou de nature différente ou indéterminée) qui constituent son environnement. Il est très difficile de construire, dans le cadre de la théorie luhmannienne, l'éventualité d'un « trouble » du système par des effets de transcendance qui ne seraient pas reçus et processés par le système religieux. Or, la réception de tels effets par ce système a pour conséquence, dans la configuration œcuménique actuelle, une dé-transcendantalisation de ces effets, la religion (de la société de cette configuration contemporaine) coopérant elle-même de toutes ses ressources à l'ancrage du sens et du vivre mondain dans l'immanence. Cette thématique reçoit une élaboration simplifiée dans la théorie sociologique courante qui la traite sous le titre de la fin ou la sortie du religieux (cf., exemplaire pour le sujet, Gauchet, Marcel, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard Paris 1985). Faire apparaître, en bonne rigueur, les articulations théoriques et les enjeux de la question nécessiterait un commentaire minutieux de l'approche luhmannienne de *Die Religion der Gesellschaft* (cité plus haut) ainsi que la réintroduction, sur cet arrière-plan, de notre problématique de l'excès existentiel de l'œcumène par le « monde ».

s'agit essentiellement de quelques *excroissances* de ce que nous appelions *l'appétit d'un exister* qui a sa matière devant l'existant et dans l'orbe de sa disposition œcuménique-totale. Cette posture libère l'existant de l'acceptation principielle de l'absence d'emprise de son appétit sur le monde, de la prise en compte de toutes sortes d'inadmissibilités et d'admissibilités de cet appétit, de l'observance de cautions magiques, rituelles, cathartiques, aidotiques – i.e. de honte et de pudeur – nécessaires à l'approche de ses objets. La nouvelle posture annule le sens, profondément ancré et vivement ressenti dans l'ancienne, d'un suspend principiel de toute impulsion à la saisie par l'existant d'un réel du monde tant qu'une faveur ou une grâce du fond du monde n'a pas rompu expressément ce suspend et n'a gestuellement entrepris à convoier les objets de son appétit à lui.

La mortalité-simple et l'emballlement de l'appétit d'être

Nous avons vu comment l'advenue de la faculté d'appéter le monde corrélait avec un *plateau sûr et durable de l'exister* où celui-ci pouvait s'installer et demeurer, et faire de cet appétit et des poursuites qu'il détermine sa visée principale. Nous avons vu comment l'allongement et l'interpénétration des âges de la vie sur ce plateau indifférençait le rapport à la matière de l'existence, effaçait les seuils de maturation et de transformation du désir et laissait émerger la *figure d'un homme* capable de garder une *appétence constante pour des objets constants* en leur disponibilité et leur désirabilité. Nous avons vu, enfin, qu'à un endroit pouvait apparaître également une *surventilation de l'appétit*, lorsqu'à ses intensités les plus fortes des fraîcheurs spéciales de l'exister pouvaient être données. Il nous reste à éclairer un peu plus avant ce dernier point. Pour le faire, nous faisons un détour par la doctrine augustinienne du péché originel telle qu'elle se construit dans la controverse anti-pélagienne. Augustin doit, en effet, pour substantier sa thèse, imaginer la vie du premier homme avant la chute et expliciter le statut corporel-mortel de la dernière créature de l'*hexameron*.

La décision théorique d'Augustin est d'attribuer au premier homme, par qui le péché est entré dans le monde et s'est transmis à sa descendance, une mortalité charnelle plénière *ab origine*. Cette décision est d'autant plus subtile qu'Augustin doit rejeter les thèses de Pélagie et son disciple Coelestius qui soutiennent qu'Adam serait mort, même s'il n'avait pas péché. La subtilité réside dans le fait qu'Augustin, en affirmant lui-même la mortalité naturelle d'Adam, doit ôter à celle-ci tout effet temporel, pourrait-on dire, tant que la commission du péché n'est pas intervenue. C'est de cette mortalité naturelle comme suspendue ou sistée (arrêtée¹⁵⁸) qu'il s'agit ici. Une fois accordée la figure d'une telle mortalité, il devient possible de ne faire entrer la mortalité effective dans le monde que par le péché en Adam. Si l'on gagne ce point, il devient possible d'affirmer que la mort n'est entrée dans la descendance

158 *sistiert, ausgesetzt*, dirait-on en allemand.

d'Adam que par transmission (*propagatione*) à partir d'Adam et de son péché¹⁵⁹. Sans ce péché aucun des descendants d'Adam ne serait, tout comme lui, mort, alors même que tous les descendants d'Adam sont, tout comme lui, mortels de par leur constitution terréenne. Leur mort aurait été suspendue comme la sienne. L'hérédité de la mort par le péché établit le dogme du péché originel : elle empêche la naissance de tout homme après le premier avec une *mortalité simple-terréenne*. Celle-ci a toujours déjà été activée par le premier péché qui l'a rendue effective et surtout lui a pris son *innocente naturalité* pour ainsi dire. La mortalité simple n'a rien de mauvais en soi, elle est affaire de constitution matérielle, d'une fabrique qui ne peut tenir ses éléments à l'abri de la désintégration. Le *péché* incrimine, *pervertit*, enténèbre et endeuille *la chair*. Il l'empêche surtout de se reproduire en dehors de lui, c'est-à-dire de regagner sa simplicité-naturalité (innocence) au-delà du péché du premier homme. Par ce péché elle est frappée en sa propagation elle-même, avec tout ce qui s'en suit pour la restauration de l'innocence par la grâce – et les *topoi* du baptême des enfants, de la seconde création des corps à la résurrection, etc.¹⁶⁰.

Adam est donc de terre, sa chair terréenne, « adamique »¹⁶¹ et, de ce fait, *mortelle*. Il n'est, même en sa création première, en Paradis, nullement adamantin ou revêtu d'une chair glorieuse comme celle que l'on concevra pour les ressuscités justifiés. Sa vie se passe sur un *plateau de mortalité non* (actuellement) *mortelle* pour ainsi dire, c'est-à-dire qu'elle s'étend sur de longues durées, qu'elle ne semble pas vieillir, qu'elle a des poursuites et des jouissances indéfinies. L'homme de ce séjour est « inexterminable » (*inexterminabilis factus*, comme dit Augsutin¹⁶²), dans le sens où il ne connaît pas de terme à son *Wandeln*¹⁶³. Les arbres du jardin le sustentent, les uns lui donnent leurs fruits qui le restaurent – refont son intégrité à mesure qu'elle se défait (*habebat ... et de lignorum fructibus refectionem contra defectionem*) –, alors que l'arbre de vie lui donne fermeté contre la vieillesse (*et de ligno vitae stabilitatem*

159 La transmission *propagatione* s'oppose à celle qui se fait *imitatione*. Or, un fils d'Adam reçoit de celui-ci son statut de pécheur par l'hérédité du péché originel, en même temps qu'il peut se rendre pécheur par imitation d'Adam en commettant une faute de désobéissance au commandement divin. En général, l'imitation peccante est celle du diable (*diabolus*) qui est le paradigme de l'agir anti-divin et ne fait, tant qu'il existe, que pécher.

160 Sur la doctrine augustinienne que nous rapportons ici, nous renvoyons aux traités réunis dans le tome XLIV de la *Patrologia Latina*, correspondant au tome X des *Opera omnia* d'Augustin.

161 La racine sémitique *adam* semble vouloir dire matière de couleur rouge – le limon (*ba-âdâ-mah*) de la Genèse (2,7). *âdâm* désigne l'homme comme espèce humaine, puis tout genre de collectifs humains. Voir là-dessus l'entrée du Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Wörterbuch über das Alte Testament*, Berlin Göttingen Heidelberg Springer 1962 (reprint 17^e éd. 1915).

162 Dans le *De gratia Christi et de peccato originali*, P. L. Tom. XLIV, p. 387. Le terme est dans la Vulgate.

163 Encore une fois : tant que le péché n'est pas advenu qui rend sa corruptibilité originaire effective.

*contra vetustatem*¹⁶⁴). La *mort* est cependant, parfaitement *inamoinndrie*, en toute la chair terrestre de ce vivant. Elle ne se manifeste pas, toutefois, le laissant couler une *vie adulte inaltérée et quiète*, sans peine à prendre pour produire les fruits de son appétit. Adam ne vieillit pas dans son corps animal et ne va pas par degrés à la mort (*paulatim vesterascendo perveniret ad mortem*¹⁶⁵). Il *cumule les années sans dégradation* (*sine defectu esset annosus*). Enoch et Elias connaissent, par la permission de Dieu, le même état¹⁶⁶. Ces hommes, tout en étant mortels (*mortales*), ne sont pas soumis à la mort (*morti obnoxii*)¹⁶⁷, ni ne sont *morituri*¹⁶⁸. Ce n'est qu'au moment où Adam commet sa *transgression* peccable qu'il *chute* de cet état et que la *mort* en lui se rallume pour ainsi dire. Elle sort de sa virtualité inerte pour entrer dans une virtualité active.

L'homme de l'âge du monde par-delà l'*anagkê* est l'habitant, le « manent » (le *Wandler, dweller*), d'un tel plateau de mortalité sistée. On peut même le décrire comme un homme qui s'est dépouillé de sa mortalité pervertie et enténébrée, celle qui fait sa condition de vivant « exterminable », c'est-à-dire voué à un terme – ruineux et fatal¹⁶⁹. Indépendamment de toute mythologisation religieuse de la mort comme conséquence d'une faute originaire ou d'une chute d'un état d'incorruption – supra-matériel, supralunaire –, la *mort*, même *la plus naturelle* – celle qui s'ancre avec le plus d'évidence dans la structure du vivant concerné – *entache l'existence d'une ruine et d'un deuil*. Tant qu'elle domine celle-ci en la pénétrant partout d'un souci de sa rareté, sa fragilité, son instabilité, elle *fait un avec l'anagkê* qui la gouverne. C'est de cette « *exterminabilité* » de l'existence que le régime anankastique a sa loi et sa rigueur. C'est d'une *manière de faire mourir* qu'il *pervertit la finitude naturelle de la vie*, de la même manière que le péché augustinien le fait¹⁷⁰. Cela veut dire que

164 *De peccatorum meritis et remissione*, I, iii *ad finem* (de l'édition citée plus haut).

165 *Ibid.*, I, iii.

166 « ... ayant traversé une si longue vie, ils ne sont pas flétris par la vieillesse » (*neque ... per tam longam aetatem senectute marcuerunt, ibid.*).

167 Si le péché n'avait pas été commis par lui, Adam serait passé de la mortalité à l'immortalité sans connaître la mort (*a mortalitate ad immortalitatem sine media morte venturus, ibid.*).

168 Car la « transformation en incorruptibilité éternelle aura attiré à soi et épuisé leur mortalité » – pour tenter une traduction expressive de l'image latente (*quam mortalitatem fuerat absumptura mutatio in aeternam incorruptionem. ibid.*, I, iv).

169 C'est le sens qu'a ce mot, d'un usage cependant marginal, en latin.

170 La négativité naturelle est en soi, dans toute sa largeur pour ainsi dire, innocente dans le sens où elle n'est pas intrinsèquement mauvaise ou méchante. Il faut que le péché s'y ajoute pour la pervertir et la rendre telle. Le mal naturel n'est rien tant que le mal spirituel ne s'y est pas introduit pour lui donner sa propre « méchanceté », ce sens de la mauvaiseté et de la morsure. Il faut qu'aux négativités strictement réelles, le plus souvent symétriques de positivités qui leur font face et les intègrent à un balancement cyclique ; il faut qu'à ces négativités immanentes à la nature et l'ordre des choses et auxquelles manque toute « spiritualité » – d'une intentionnalité, un désir, une pensée quelconques –, s'ajoute cet élément pervertissant d'une volonté non droite. C'est l'émergence dans l'être ou la nature d'un élément, d'une puissance

même en dehors de tous les schèmes peccabilistes et lapsaux des narrations de l'origine de la condition présente, on ne trouve nulle part dans le monde anankastique de l'ancienne anthropologie, dans la multiplicité de ses cultures et de ses religions, une mortalité-simple, purement terréenne. Il faut comprendre par là une mortalité qui peut se vivre tout au long d'une longue vie – *per tam longam vitam* – sans qu'elle y jette la noirceur de son deuil et l'obstruction¹⁷¹, l'obnoxité à une détresse fondamentale : l'« ancienne mort » – même la plus légère¹⁷² – lie immédiatement, soumet et serre fortement (*obstringere*) le lien à l'*anagkê* comme la rareté-dureté, la *Not des Lebens*.

Inversement, on peut soutenir que l'*anagkê* elle-même n'a son sens plein de condition de cette détresse que liée à la manière dont la mort, dans son régime, fait mourir, et non pas seulement au fait que la vie anankastique a une simple fin dans la mort. La manière qu'a la mort de faire mourir dans l'ancien régime a cela de cruel et d'enténébrant qu'elle ne permet pas l'émergence de ce plateau de l'exister sûr et ferme, de cette *stabilitas* que donnait à Adam, dans son existence antélapsale, l'arbre de vie selon la description d'Augustin. Dès lors, la bifurcation qui fait diverger et sépare définitivement les deux statuts anankastique et non-anankastique de l'existence humaine n'est à situer que là. À tous les autres points de vue, les différences ne

du désordre qui ne voit pas sa voie en un déroulement sûr et large d'elle-même, mais qui s'engage, par des retours sur soi qui font plier, illusion et tromperie, dans le dévoiement, le louvoiement, l'aberrance, la dissimulation et l'aversion. C'est là la naissance d'un cœur, d'un *animus* capable d'affects qui sont d'eux-mêmes mauvais et sont sentis comme tels, qui font morsure en lui, amertume et aigreur. Tels sont les sentis de l'intention mauvaise, de la faute et de culpabilité, de la peine et du châtement, et de tout ce qui tourne en eux de venin, corrompant la vie de l'*animus* qui s'en empoisonne. La perversité du mal spirituel est cette venimosité supervéniente à un mal naturel, lequel n'a rien en soi d'un mal « pénal » (*poenalis*), mais qui le change en tel. Telles sont les *tenebrae* de l'origine, dont parle Augustin, qui sont *quasi nocturnae ad quietem animantium necessariae* (pour ainsi dire nocturnes, nécessaires au repos des vivants animés). Perverties par le péché, elles forment ce qu'Augustin appelle des *tenebrae poenales* (*De peccatorum meritis, ibid.*, I, 24 *ad finem*). Il nous faut renvoyer ici à l'ensemble du premier chapitre de ce travail où la problématique de la sortie de l'innocence a été traitée dans le plus grand détail. Nous essayons ici de garder à la réflexion le caractère d'une considération indépendante.

- 171 Le corps *moriturum*, c'est-à-dire dont l'état est de mourir un jour dans le futur, d'être 'mourant', pourrait-on dire en tentant de calquer sur le français la construction d'un participe futur du verbe mourir, est dans le langage d'Augustin *conditioni mortis obstructum* (*De peccatorum meritis et remissione*, I, 7). Il faudrait disposer en français d'un infinitif et d'un participe du futur tels que la morphologie du verbe grec et latin permet de les construire. Notons cependant que le latin, à la différence du grec, ne forme pas ce futur directement sur le radical verbal, mais par le biais du participe auquel il adjoint l'infinitif du verbe être – dont l'emploi possible cependant tant au présent qu'au passé permet d'introduire des nuances de futurité antérieure ou de conditionnalité.
- 172 Rien n'interdit d'imaginer un tel univers mental. On a voulu pointer les représentations religieuses de l'ancienne Crète, avec la prévalence en elle de motifs végétaux et d'états d'innocuité, comme particulièrement peu assombries par une dominante thanatique effroyable – à la différence des représentations correspondantes de l'ancienne Égypte, par exemple.

sont pas structurantes. Dans l'un et dans l'autre, la mort est là comme fin nécessaire de la vie. Le régime postanankastique n'est pas un régime d'immortalité ni même un régime d'«immortalité» pour ainsi dire – ce qu'est le statut adamique avant la chute comme l'entend Augustin. *Dans l'un et l'autre régime, la mort interrompt la vie et y instaure*, par son advenue toujours intempestive, la *peine et le regret* d'une telle «extermination» (arrivée à terme et fin). La *lupê* (tristesse de deuil) est ainsi commune aux deux, même si dans l'un de ces régimes une consonance avec le sens général de la détresse est fortement marquée. La bifurcation des statuts se fait à l'endroit où la *nouvelle anthropologie restaure une mortalité-simple*, terréenne, qui a l'innocence non seulement de l'impeccabilité : aucune conscience d'une faute, transgression, perversion ou chute n'y est attachée ; mais aussi celle de toute obstruction à une détresse intrinsèque quelconque¹⁷³.

À l'homme de la nouvelle condition est donné de vivre sur un plateau d'existence qui ne se définit plus de son souci et sa détresse, en même temps qu'il sursied à la mort d'une manière à la placer derrière les horizons climactériques qui le concernent. Si la *mort* continue d'advenir et de trancher le fil des cours de vie individuels, elle *laisse à l'être-homme* une clarté distribuée sur l'ensemble du déroulement vital. Cette clarté est faite du *rafraîchissement quasi indéfini de l'existence* : celle-ci multiplie sans déclin ses périodes sur le plateau, elle devient «anneuse» (*annosa*) sans flétrissure ni surcroît de maturation ; surtout elle se sent ouverte comme en permanence au renouvellement, la découverte, le cumul d'intensités d'exertion¹⁷⁴ de l'exister qui donnent à l'existant le sentiment d'un *élargissement de sa «capacité du monde»*. Il devient, dans le sentir de soi, de plus en plus largement *capax mundi*. Il en naît, à qui se laisse aller aux *jouissances d'exertion de cette capaxitas*, une *impulsion de totalisation de son appétit* avec le *monde*. La double constance de l'appétit et de ses objets offerte sur le plateau d'une *stabilitas vitae* entretenue sans peine et sans amoindrissement par la réfection à mesure de la vigueur vitale de l'existant, forme le sol d'une telle impulsion. À voir émerger une telle totalisation sur le sol de la nouvelle condition, on pourrait se dire, sous le coup de l'étonnement : *iste deus, qui sit?* Ce dieu, quel il est ? Car, assurément, la totalisation appétit-monde dessine une figure quasi divinisée

173 On pourrait souligner l'affinité avec l'humanité pélagienne et son innocence originelle. Pour faire sens avec le rapprochement, il faudrait aller dans le détail de la question, décisive, de cette innocence. Il est en effet évident que le christianisme de nos jours est on ne plus éloigné de l'augustinisme qui l'a si longtemps travaillé avec les braises du péché essentiel et de la grâce inscrutable. La sortie de l'augustinisme se laisse facilement interpréter comme une reviviscence du pélagianisme. De telles interprétations sont toutefois hâtives et peu instructives. Elles n'ont de pertinence pour nous qu'à partir du moment où elles intègrent notre approche de la condition postanankastique et s'en laisse informer en retour. Ce n'est qu'ainsi que l'on pourra apprécier l'«actualité» du pélagianisme.

174 Sur le concept de l'exertion, en particulier des intensités et des jouissances d'exertion, il faut renvoyer ici à nos travaux depuis *Sciences du sens* jusqu'à *Orexis*. On trouvera une première orientation, à l'entrée correspondante, dans les glossaires annexés à ces différents ouvrages.

devant nous, qui nous interroge immédiatement. Comment une telle chose se fait et quel genre de surpuissance théique elle produit ? Une telle divinisation serait-elle, pour suivre Jad Hatem, de l'ordre des vérifications mystiques d'un Hallaj ou d'un Jésus, que la question se poserait autrement : on demanderait non pas à savoir quel est ce dieu (*qui est*), mais qui il est (*quis est*)¹⁷⁵. Elle est un chemin, pourrions-nous dire, qui ouvre le sens à la question d'une vérification en tant que telle.

En effet, à mesure que l'impulsion à une telle totalisation pénètre l'appétit d'exister, elle déclenche des *emballlements* qui tendent à nourrir les unes par les autres les intensités rajeunies du vivre. L'impulsion peut alors prendre une allure irrésistible et comme affolante. Elle devient structurellement apnéique dans le sens où elle semble rester toujours en défaut de comblement : son respir n'est pas assez profond ni assez large pour être à l'unisson de ce qui s'ouvre à elle des gloires et des rayonnances vécues de cette totalisation appétit-monde. Surtout au moment où sur le plateau lui-même le soleil de la « morituralité », si longtemps suspendu au ciel, commence à baisser ; au moment où la durabilité si longtemps inentamée de l'existence¹⁷⁶ – qu'elle en occultait la condition principiellement exterminable – commence à céder le champ à des périodicités raccourcies de l'insoûci de la *Not des Sterbens* (détresse du mourir), pourrions-nous dire ; là l'emballlement – du souffle du désir – suscité par la totalisation appétit-monde commence à induire des *saccades apnéiques* qui n'ont plus autour de soi, dans les périodes jusque-là largement déroulées de l'existence postanankastique, d'horizon d'atténuation et de ralentissement. Là le sens d'une affinité peut surgir entre cette impulsion à la totalisation (appétit-monde) et celles de notre

175 *Qui est?* demande : “what kind or sort of [God] *adjectively*; while quis, quid is used *substantively*; qui, of persons, asks for the character, quis usu. for the name” (Lewis and Short, *Latin dictionary* – nous soulignons). C'est en ce sens que le premier Dieu à se faire transcendant ne répond à la question que lui pose l'homme qui veut l'approcher, question courante en l'âge du monde où les hommes vivaient parmi des dieux de différentes sortes, de différents attributs et avec des particularités qui les définissaient, que par un nom – nom qui, à nouveau, cependant, ne donnait aucun renseignement sur quel il est (son *qui sit*). Un nom qui aurait renseigné sur le *qui esse* aurait déterminé ce Dieu, lui aurait donné un contenu et une contenance. Le nom innommable dit la vanité de vouloir connaître la *manière de dieu* que serait Jahwé. Par contre, la question, fait tout à fait sens dans son contexte : elle est adressée, dans la première Églogue de Virgile, au berger Tityre qui évoque un dieu qui le protège et appelle la demande de renseignement de l'autre pâtre de la scène : *iste deus qui sit, da, Tityre, nobis* (révèle nous, Tityre, quel est ce dieu). La réponse est également simple qui indique Rome et son nouveau maître, Octave / Auguste.

176 Comparable à ces faits vétérotestamentaires que Saint Augustin relate du maintien miraculeux, par providence divine, de choses périssables au-delà de leur durabilité propre. Il s'agit d'une suspension de la *phthora* (corruption) qui conserve aux choses leur facture et leur usage en annulant les effets de la défection courante par une réfection qui lui emboîte constamment le pas. C'est ainsi, d'après Augustin, que pendant de longues années les vêtements et les chaussures des Hébreux sont maintenus à l'abri de l'usure (*Deut.* 29, 5) ; ou encore que le prophète Élie se maintient en vie pendant quarante jours sur un calice d'eau et un collyre de pain (*IV Reg.* 2, 11). Cf. *De peccatorum meritis et remissione*, I, iii.

propos initial. Il est alors concevable que la première puisse allumer l'autre impulsion, c'est-à-dire qu'elle se fasse la *guise d'une véri-fication*. En tous les cas, elle mène de fait à une pointe de l'expérience où une compréhension s'ouvre, malgré les distances et l'étrangeté d'une condition à l'autre, d'une théologie à l'athéologie qui s'en veut irrelative¹⁷⁷, à ce qu'une telle véri-fication, philosophique, poétique, mystique ou martyriale, peut être.

177 Ou encore qui se veut irrelative par rapport à elle, c'est-à-dire ne pas se trouver à son égard dans une relation qui aide un tant soit peu à définir ou faire comprendre ce qu'elle-même est.

Table des matières

AVERTISSEMENT.....	5
I. ÊTRE VRAI. LA VOIE DE L'INNOCENCE.....	7
Aisance du vrai, malaisance du non-vrai.....	9
La pénibilité du vrai et la nécessité d'un semblant	10
Le souhait d'être relevé de la peine de produire le non-vrai.....	12
La théologie de la chute et son interprétation existentielle	13
L'intolérance au non-vrai et l'émergence de figures inimitables de la transparence	16
Phénoménologie des « corporations » spéciales de ces figures: décharnement et exté- nuation de l'ipséité	18
La question d'une vie originaire qui ne craint aucun découverture: l'innocence	21
Innocence « réelle » et innocence d'indifférence.....	22
L'innocence d'indifférence de l'animation comme plan de la simple physiologie.....	23
La question de la neutralité qualitative du physiologique et de sa fonctionnalité	25
Les limites, technologiquement repoussées, de la qualifiabilité/ figurabilité du physio- logique	26
Qualification, métaphorisation, narrativisation des processus physiologiques indiffé- rents	29
Perception et aperception comme productrices d'effets de sens interprétatifs qui ouvrent la donation des objets (animés).....	31
La précédence phénoménologique de l'aperception animante comme « pensée magique »	32
La nécessité d'une pensée spéciale (philosophique) pour concevoir l'inanimé (ato- mique) et son centrément dans une pensée de la mort comme exanimation	34
La traversée expérientielle de la pensée de la mort et la généalogie phénoménologique de l'atomisme	36
Narrativité de l'aperception animante et potentialisation de la contingence du physio- logique par la sexualité	39

Traverser les physiocités jusqu'au point d'émergence d'une rupture de l'innocence dans le désir et l'angoisse: l'être-vrai n'est pas un simple repli sur une vitalité physiologique	40
Innocemment vital et désinnocemment désirant: la transstructuration des vitalités animale et végétale dans le vivant humain	42
L'indéfectibilité de la transstructuration comme impossibilité de réintégrer les vitalités de soubassement.....	44
La transstructuration précède la chute et sa « corruption »: l'innocence antélapsale n'est pas essentielle	46
L'irrecevable distinction de deux temps de l'innocence, essentielle et non-essentielle, dans la condition antélapsale: de toute origine les créatures de l'ordre de la grâce sont faillibles	47
Prédestinarianisme et doctrine du serf-arbitre aiguissent la fissuration de l'essence du vivant humain et sa dépendance de la grâce	49
Le sens de la faillibilité dans la condition antélapsale: la grâce ne lotit pas.....	52
Le passage de la faillibilité à la faute: le retentissement spéculaire de la corruption de la vitalité transstructurée dans les vitalités structurées	54
L'antécédence de la vitalité transstructurée conditionne la transformation noxiale de l'animalité et de la végétalité.....	56
La limitation de la corruption du monde au vivant transstructuré comme fondation d'un ordre de l'obnoxialité distinct de la noxialité généralisée où se trouvent cependant les réserves d'innocence du monde	57
L'emballlement des aperceptions animantes dans les mythologies animistes.....	59
Amphibologie de l'anthropomorphisme: semblance des choses (animées) dans l'homme et semblance de l'homme dans les choses. L'innocence des choses ne peut précéder la faillibilité de l'homme.....	61
Les innocences vitales prennent leur sens de l'innocence faillible du premier homme et ne font que prêter leurs figures aux gestualités de celui-ci	63
Le retentissement de l'innocence et de la nocuité de la vitalité transstructurée dans les registres animal et végétal. L'aller-retour de ce retentissement comme auto-affection de celle-ci	65
Ré-innocemment du vivant humain par désarmement (végétalisant / animalisant) des kinèses de l'obnoxialité	67
L'affinité particulière du végétal avec l'ordre de l'innocence. Les métaphores végétales du désarmement sensoriel, attentionnel et pulsionnel de l'animalité.....	68
Morphologies du végétal: fixité, accrescence et délinéation. Contraste avec les morphologies de l'animal	70
Croissance (<i>phuein</i> , <i>auxêsis</i>) et déclin (<i>phthora</i>) de l'animal et du végétal	73
Le mouvementement motile essentiel du végétal par l'air. Co-originarité des mouvementements intérieur et extérieur dans le végétal.....	75
La voie végétale de l'innocence et ses figures. Ce que celles-ci font vivre d'intuitions de désarmement dans l'aperception du vivant humain.....	76

II. ÊTRE VRAI. LA VOIE DE L'ORAISON	81
La vérité comme attribut et son emphase	83
Émergence d'une centralité de la vérité en philosophie et théologie.....	84
L'autoréférence de la vérité et la difficulté de la quitter	86
L'expérience mystique comme une autre expérience du vrai et ses sources	88
Spécificités des quêtes mystique et philosophique de la vérité	89
Phénoménologie et psychosomatique de l'expérience mystique	92
La question de l'existence et l'affection spéciale par elle.	95
Figures opposées de la contenance: extension-intégration dans la quête du savoir, ouverture-irruption dans l'oraison	97
Mystiques vacuatives et mystiques orantes	98
Les mystiques d'oraison et les « médiations » diffuses à travers le religieux du mono- théisme sotériologique.....	101
Les riches textures des mouvementements du corps interne dans les mystiques de l'oraison	104
L'engoncement dans une corporéité ipséique et la reviviscence du sens originaire de son animation	107
Le tour de prise de l'âme dans le corps: la « corporation » comme « engantement » d'une forme vive	109
Les médiations de l'oraison par des noyaux de sens mystérial et les modes associés de mouvementement de l'âme.....	112
Vertige et déposturation de l'orant: mise à vif des « poétiques » des premières « corpo- rations »	114
Des « poétiques » à la poésie: l'en-deçà esthétique de la déposturation	117
L'art comme figure de l'Absolu et la convergence des arts vers le référent commun d'avènements expérientiels derniers	121
L'oraison comme champ expérientiel éminent de re-« corporation »	123
Mystique et « densité »: analyse des mouvementements du corps interne dans l'oraison à partir d'un « abécédaire » de la danse	125
Une phénoménologie de la déposturation (orante) instruit à rebours sur la genèse des posturations.....	127
Au terme de l'oraison, la quiétude et les paradoxes d'un infigurable anéantissement....	128
Disjonction des deux animations, apicale et sub-apicale, et transcendance de toute « corporation » au sommet	130
Emballement des dé-posturations et « diabolie » de leurs surenchères	132
Paradoxes des surenchères de l'amour désintéressé et la disjonction d'un état et de son sentiment	133
Un état d'amour sans sentiment d'amour est-il pensable? Rupture de l'analogie entre les deux régions de l'être	135
L'idée d'une vie qui ne serait pas animante-corporante et serait celle du Dieu trans- cendant	137

Le paradoxe de l'animation d'un Dieu transcendant et trinitaire	138
Figurer la vie méta-cosmique après la clôture du drame trinitaire comme transcendant le repère animationnel et établie dans l'irrésolution.....	140
III. ÊTRE VRAI. LA VOIE DU DÉLIRE.....	143
Lecture de Jad Hatem.....	145
Les « choses dernières » et la constellation kantienne de l'abstinence d'un penser qui les vise	150
L'existential de la « condition humaine » et sa transformation contemporaine	152
La nouvelle question de l'existence et son renversement athéologique.....	156
Situation de la recherche philosophique et mystique hatémienne	159
Le délire comme expérience de totalisation : de la pathologisation à l'authentification.	162
Renouveler l'approche des phénomènes délirants : théorie des systèmes, désontologisation et renversement athéologique	164
Le délire et ses dominantes psychopathologiques : la dominante majeure de la paranoïa.....	168
La dominante maniaque du délire	172
Le délire à dominante obsessionnelle.....	174
Le délire totalisant sans dominantes se maintenant à distance de la folie	176
L'expérience totalisante en l'épreuve de sa validité : retour du délire et discrimination de la folie.....	180
L'authentification de l'exister par la « résolution » : sa dimension collective et le retour de refondation et d'« établissement »	183
La vérification martyriale : l'acosmisme eschatologique individuel et collectif.....	186
Dédoublement du raptus dans les tourments. Le martyr sans retour.....	190
Vérification et sincérisation	193
La charité hétéropréférentielle	196
La figure de Jésus : <i>Wandeln</i> et délire sincère	198
Entrée et sortie du délire. Le fond du délire originaire.....	203
L'horizon contemporain de la vérification. Robustesse de la cosmicité.....	207
L'appétit d'exister et l'établissement dans l'immanence	211
Totalisation du monde humain et la surgrandeur épiphanique-théique du « monde » ..	216
La mortalité-simple et l'emballlement de l'appétit d'être	221