

Des points aveugles du coaching

Cabinet Co-Présence

29/12/2006

Lucien Lemaire

Papier de travail

Co-Présence

Membre associé de la Société Française de Coaching

Tel : 0 875 792 976 - port : 06 22 90 09 82 - e-mail : contact@Co-Présence.com

Siege social : Les Grandes Terres - Route de la gare-13810-Eygalières

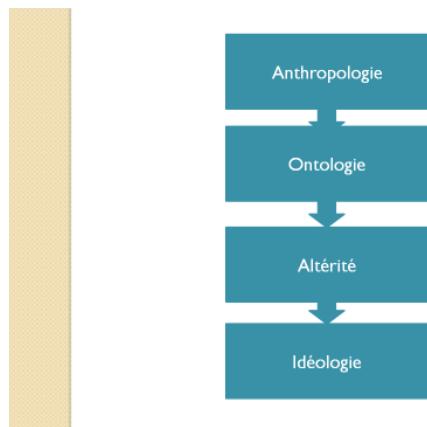
Rcs Tarascon - Siret : 444 084 081 00 13 - agrément 931312119113

Introduction

Il y a autant de conception du coaching que de coachs. Les définitions habituellement données par les associations professionnelles sont d'une telle généralité qu'elles n'apportent pas grand-chose sinon la possibilité d'un œcuménisme prudent. Cette difficulté à définir le coaching est l'indice d'un manque de maturité de la profession qui méconnait souvent le problème épistémologique, celui des fondements. A hypostasier, sans discernement, des pratiques sans modèles, des modèles sans corpus théorique, des théories sans enjeu philosophique, on se condamne à une accumulation d'outils « à la Prévert » s'appuyant au mieux sur des micro modèles heuristiques et, donc, non validés.

Fonder le coaching (après tout, on fonde les mathématiques, la physique, la philosophie), c'est se confronter à 4 grandes questions qui ne sont d'ailleurs pas sans rapport les unes avec les autres).

1. Toute théorie du coaching (mais aussi de la relation d'aide, de la thérapie, des sciences humaines...) doit s'appuyer sur une anthropologie fondatrice : si le matériau, c'est l'homme qu'est ce qui fait accéder à l'humanité ?



2. Toute théorie du coaching doit s'appuyer sur une ontologie explicite. Cette théorie de « l'être » de l'homme va contraindre toute pratique : une théorie de « l'homme machine » n'est pas la même chose qu'une théorie de « l'homme projet » (le Dasein Heideggérien), qu'une théorie de l'immanence de la vie (Michel Henry) par exemple.
3. Toute théorie du coaching doit penser l'altérité : le rapport à l'autre mais aussi le rapport à la communauté, à l'organisation, à l'équipe

4. Toute théorie du coaching doit s'intéresser à ses fondements idéologiques : ce n'est pas par hasard, si le coaching se déploie dans les années 1970/1980 au moment même où émerge explicitement le libéralisme.

Dans ce texte, je passerai rapidement sur les points 1, 3 et 4 pour m'attarder un peu sur le point 2 afin de répondre à la question : « pourquoi travailler avec le corps si le modèle du coach est la maïeutique socratique ? »

Cependant, afin de ne pas mourir idiot, il n'est pas inutile d'ouvrir quelques pistes de réflexions qui viendront nourrir notre problématique.

Généralités

L'anthropologie

L'anthropologie est « l'Étude générale de l'homme sous le rapport de sa nature individuelle ou de son existence collective, sa relation physique ou spirituelle au monde, ses variations dans l'espace et dans le temps ».

Qu'est ce qui fait que tout à coup il apparaît un animal si singulier qu'il mérite le nom d'homme ? ce processus d'hominisation, cette caractérisation de l'humain, ce qui fonde notre humanité n'est pas anodin car forcément il va contraindre notre rapport à l'homme, à l'autre, à la communauté....et, donc, structurer nos pratiques.

Il existe de nombreuses anthropologies plus ou moins riches. On peut en citer quelques unes :

- L'anthropologie freudienne de Totem et Tabou : l'homme est un être de pulsion (à opposer au besoin animal). L'interdit de l'inceste et du parricide fondent la Loi qui, en garantissant la différence entre les sexes et les générations, permet la socialisation.
- L'anthropologie structuraliste de Levy Strauss où les interdits permettent de régler les alliances et de fonder le système d'échange.
- L'anthropologie de René Girard qui fonde l'homme comme animal désirant et définit l'essence mimétique du désir. Parce que le désir est désir de l'autre, celui-ci peut devenir rival et la rivalité se généraliser. La violence s'installe et c'est l'apparition de la victime émissaire comme archétypes de la résolution de la violence qui va fonder la culture dans ses rituels en particulier religieux, ses institutions, ses pratiques.

On le voit sur ces exemples, les points de vue sont divers et notre approche du monde sera différente si l'on adopte tel ou tel point de vue. Nous ne prendrons pas position ici.

On peut, cependant remarquer, qu'une anthropologie suffisamment riche conduit naturellement à une ontologie, c'est-à-dire à une théorie de l'être, en particulier de l'être de l'homme.

On peut déplorer que dans les différents pratiques du coaching, l'anthropologie sous jacente mais aussi l'ontologie sont non seulement jamais explicité mais est bien souvent contraire aux points de vue officiellement affichés.

L'ontologie

L'ontologie est « la partie de la philosophie qui a pour objet l'élucidation du sens de l'être Considéré simultanément en tant qu'être général, abstrait, essentiel et en tant qu'être singulier, concret, existentiel ».....

« Mais le point de départ sera anthropologique: l'ontologie doit commencer avec l'analyse de l'homme, car l'homme est ce qu'il y a de plus proche de nous, et surtout il est le seul «étant» qui ait la compréhension de soi-même »

C'est bien d'une théorie de l'homme dont on a besoin pour comprendre ce que l'on fait quand on prétend intervenir sur l'homme.

Toute l'histoire de la philosophie est une tentative d'élucidation du problème de l'être en général et de l'être de l'homme en particulier.

Depuis Platon et son monde des idéalités jusqu'à la phénoménologie contemporaine, en passant par le Cogito Cartésien et l'idéalisme Hégélien, l'homme n'en finit pas de poser le problème de l'être. C'est même comme « seul étant pour qui il en va du problème de l'être » qu'Heidegger va caractériser le Dasein, l'être de l'homme, l'être là.

Si la définition de l'être de l'homme c'est d'être préoccupé de son être, c'est bien à cette tâche là qu'il va falloir s'atteler dans les processus d'accompagnement. C'est d'ailleurs ce que fait l'analyse existentielle qui va travailler les « existentiaux » : la temporalité, le souci, la tonalité, l'angoisse....

Dans un prochain texte plus riche, j'essaierai de pister l'évolution du problème de l'être pour la phénoménologie de Husserl à Michel Henry en passant par Heidegger, Levinas, Derrida et l'impasse sartrienne.

Aujourd'hui, et je le développerai un peu plus loin, pour ce qui nous occupe, J'ai choisi de fonder ma réflexion et ma pratique sur l'ontologie de Michel Henry.

L'altérité

C'est d'une grande banalité et pourtant, on ne le redira jamais assez : c'est seulement à partir de l'ontologie que l'on peut fonder le rapport à l'autre, à la communauté, à l'organisation. Husserl, Heidegger, Levinas ou Michel Henry parce qu'ils ne fondent pas l'être de l'homme de la même manière, ne pensent pas le rapport à l'autre de la même manière, n'ont pas la même façon de concevoir la communauté.

Or le problème de l'autre mais aussi du collectif dans son rapport avec l'individuel est au cœur des pratiques d'accompagnement. Il est, donc, tout à fait indécent de faire l'impasse sur le sujet (si j'ose dire !)

Qu'est ce que fait le Coach lorsqu'il accompagne un individu dans l'entreprise, si l'être de l'homme c'est, par exemple, d'être déterminé par le système comme le présuppose le structuralisme?

On voit que ces questions sont loin d'être anodines ou gratuites et que ces préoccupations devraient être au cœur de nos pratiques.

L'idéologie

L'idéologie est « un discours savant totalisant qui rend intelligible la vie en société ». C'est, donc, un discours global, le plus souvent implicite puisqu'il fonde les évidences et, donc, non questionné en tant que tel.

Ce n'est probablement pas par hasard si le coaching émerge dans les années 70-80 au moment même où le libéralisme fait son apparition. Il faut rappeler que pendant les 30 glorieuses, l'idéologie dominante était le capitalisme et la théorie économique influente le

Keynésianisme. Il s'agissait, donc, d'un capitalisme régulé. Le mot libéralisme n'existant que dans des cercles économiques extrêmement restreint.

En dix ans le mot est devenu si incontournable qu'il a remplacé le mot « capitalisme » dans le discours de la gauche marxiste révolutionnaire !

Le libéralisme est lié directement à une conception particulière de l'homme : l'« homo economicus », monade autiste, complètement rationnelle, calculatrice dont la seule activité est d'optimiser son profit !!

On voit bien ici le rapport fondateur entre une ontologie et l'idéologie : toute idéologie s'appuie sur une conception de l'homme et de son rôle au sein de la société.

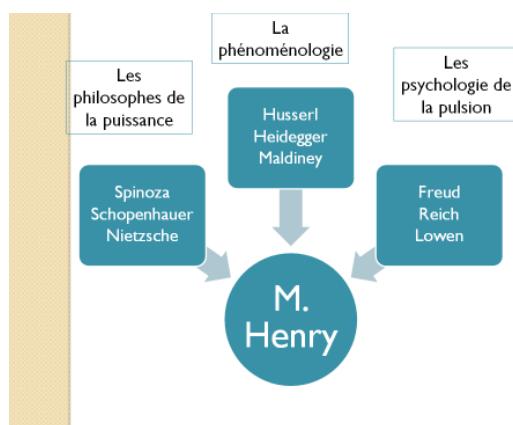
L'homme a besoin d'idéologie car la science ne sait pas répondre à la demande de sens. Il s'agit, donc, de choisir son « idéologie », de la mettre à l'épreuve, d'en tirer les conséquences...et, d'assumer lucidement son point de vue.

L'incarnation : un avatar de l'ontologie

On l'aura, j'espère, compris : nos pratiques doivent être cohérentes avec nos conceptions de l'homme. Alors si l'on veut faire intervenir le corps dans le processus du coaching, il faut, bien sur, développer une conception, une ontologie, une phénoménologie de la vie, de l'affect, du corps

Le corps et l'affect en philosophie

Il y a, sans nul doute, un tournant de la philosophie avec Socrate. Chez les présocratiques, il y avait une unité de l'être. Avec Socrate apparaît l'autonomisation de la raison. La dialectique prend le pas sur la vie : on assiste à l'émancipation du logos comme raison au détriment des forces de vie.



L'affect, le vécu, le corps sera cependant pensé dans la modernité par différents courants philosophiques.

Il n'est pas question, ici, de développer ces philosophies mais d'en dégager, pour mémoires, quelques idées centrales pour servir de repère à la lecture du texte de Michel Henry.

Les philosophes de la vie :

Spinoza :

- Substance infinie, unique

- Tout est attribut ou mode de cette substance
- Le corps et l'âme ne sont que des modes spécifiques
- Le corps est défini par son pouvoir d'affecter et d'être affecté (donc, par les affects dont il est capable)
- Il n'y a pas le bien et le mal mais ce qui est bon (ce qui me rend fort, libre, joyeux) ou ce qui est mauvais pour moi (ce qui me rend triste, faible)

Nietzsche :

- La vie active la pensée et la pensée affirme la vie
- Dyonisos contre Apollon:
 - La vie, la passion, la fête, le corps contre la raison, l'ordre, la maîtrise, la beauté formelle
- La volonté de puissance n'est pas ce que la volonté veut mais ce qui veut dans la volonté

La phénoménologie :

Husserl :

Il est le fondateur d'une nouvelle discipline d'une très grande richesse, la phénoménologie, qui va s'intéresser à ce qui « apparaît » dans la conscience. Il s'agit, donc, d'une philosophie du vécu (du flot continu du vécu, dira Husserl)

- L'homme vit dans l'illusion d'un monde naturel dont il fait partie : il faut y aller voir de plus près
- Il existe une méthode, la réduction phénoménologique (ou époche) qui met entre parenthèse cette croyance
- Il reste « l'apparaître » du monde (le phénomène dans la conscience)
- Les objets se donnent différemment en fonction de leur nature (les objets du monde par esquisse, les objets internes par l'intuition catégoriales (pour la logique des catégories) et eidétique (pour les essences)
- La conscience est conscience de quelque chose (intentionnalité) :
 - Les sensations (flot du vécu) sont organisées par des actes spécifiques les noèmes pour faire surgir un objet (noème)
- Husserl pense autrui à partir de moi-même et fonde l'expérience de l'autre à partir du vécu de mon propre corps
- Mais Husserl, et Michel Henry lui reprochera, est obligé de faire apparaître un moi transcendental (abstrait) pour expliquer ce tropisme vers le sens ce qui revient à penser l'homme comme objet extérieur, en mot comme une abstraction.

Heidegger

- Heidegger va développer une théorie de l'être et plus précisément de l'être de l'homme : le « dasein »
- Le propre du Dasein est « d'ex-sister » c'est-à-dire de se porter en dehors de lui dans une tension existentielle (c'est pourquoi bien peu d'humains « existent »...)
- L'homme est plongé dans la mondanité (la quotidienneté) : il est le plus souvent inauthentique
- exister authentiquement c'est assumer son mode singulier

- L'essence de l'homme est définie par des existentiaux :
 - La temporalité qui naît de la finitude humaine (être pour la mort)
 - La facticité : je m'éprouve et j'éprouve le monde (l'homme est formateur de monde).
- L'angoisse qui est cette tonalité spécifiquement humaine qui met l'homme face au monde...et à ses choix
- c'est pourquoi je vais avoir tendance à fuir dans le divertissement, l'inauthenticité

La grande critique que fera Michel Henry à Heidegger, c'est de penser l'homme comme transcendance et, donc, par définition extérieur à lui-même.

C'est à partir essentiellement d'Heidegger que va se développer **l'analyse existentielle** et son dialogue impossible mais passionnant avec la psychanalyse.

Henri Maldiney

Tous les coachs devraient lire « penser et l'homme et sa folie » qui a nourri de très grands psychiatres comme Jean Oury.

Maldiney se situe dans la continuité d'Heidegger et va développer deux concepts fondamentaux pour ceux qui veulent faire de la relation d'aide :

- La trans possibilité : tout homme doit pouvoir penser et faire face à la pluralité des possibles
- La trans possibilité : c'est-à-dire la faculté d'être possible de ce que je ne peux pas prévoir
 - L'expérience de la trans possibilité est une expérience psychotique dans la mesure où elle arrache l'homme à tout repère pour le projeter dans un monde nouveau
 - L'expérience du radicalement nouveau, l'événement, la rencontre peut conduire à des modes de défenses spécifiques :
 - Une défense de type maniaque qui va « bétonner » le sens et construire des systèmes pour faire face à l'angoisse
 - Une défense de type « schizophrénique » qui va hypostasier le sens à tous les objets du monde (il n'y a plus de distinction...)

Ces deux concepts sont particulièrement riches pour penser la relation au monde des personnes que l'on souhaite aider car de leur libre jeu va dépendre la qualité de l'« être au monde » du sujet!

Les psychologues de la pulsion (on me pardonnera ce raccourci scandaleux):

Même s'il existe des différences de conception et de forme, la pulsion est conceptualisée chez les penseurs suivants, comme le lien entre le corporel et le psychique.

Freud

Freud introduit la notion d'appareil psychique comme pare excitation, c'est-à-dire comme appareil à protéger l'organisme d'un trop grand niveau d'excitation. Les excitations peuvent être exogènes ou endogènes.

Les excitations endogènes ont leur source dans le corps. Freud introduit le concept de pulsion pour en rendre compte: « les pulsions sont des réactions à des stimulations (internes ou externes) qui produisent des tensions », Sans rentrer dans la théorie des pulsions (première théorie), certaines excitations sont directement, et d'abord, liées aux besoins physiologiques (pulsion d'autoconservation), d'autres sont liées à la sexualité et se construiront, éventuellement, par étayage sur les premières.

Toute pulsion génère un excès d'excitation et, donc, un besoin de décharge c'est-à-dire, de plaisir.

Le lien entre l'organique et le psychique se fait par l'intermédiaire du représentant psychique de la pulsion. Freud va donc distinguer la représentation et le quantum d'énergie (d'affect) qui lui est lié.

Dans la deuxième théorie des pulsions, Freud va définir deux grandes tendances énergétiques de l'organisme :

- Une tendance à l'organisation et à la création de lien : c'est la pulsion de vie
- Une tendance à la désorganisation (entropie) et à la destruction du lien: c'est la pulsion de mort.

D'une manière générale, il y a intrication des pulsions car l'agressivité est nécessaire lorsqu'elle se met au service de la vie.

En tout cas, qu'elle que soit la théorie, la pulsion reste la manière dont la vie, la plus physiologique, se lie au psychisme.

Il est à noter que Lacan en tirant l'inconscient du côté du signifiant va quitter le registre pulsionnel en définissant cet étrange objet asymptotique, l'objet a, pour entrer dans le registre du désir.

Wilhelm Reich

Psychanalyste au départ, marxiste très engagé, il va revisiter la théorie Freudienne des pulsions au profit d'un monisme pulsionnel. Il n'existe qu'une seule énergie, la libido qui peut, en fonction des conflits rencontrés devenir mortifère.

Reich va développer la notion de caractère et de typologie caractérielle qui n'existe pas chez Freud et montrer que chaque type conduit à des tensions spécifiques qui sont systématisables. Les organisations défensives mises en place dans l'histoire d'une personne peuvent, ainsi, s'inscrire, sous forme de tension, dans le corps.

Le lien est explicite entre le corps et le psychisme : en travaillant les tensions (la cuirasse musculaire), il devient possible de mobiliser l'énergie, réveiller des émotions enfouies afin de travailler sur les représentations activées.

Lowen

Lowen est l'héritier direct de Reich. Il a simplifié la caractérologie, systématisé la description des schémas corporels qui leur sont liés au point d'en faire un dispositif de diagnostic (la lecture de corps).

Clinicien hors pair, il a beaucoup apporté au niveau des stratégies d'intervention.

La radicalité de la vie : Michel Henry

Biographie (origine Wikipedia)

Michel Henry a vécu au Viêt Nam jusqu'à l'âge de 7 ans où il a très tôt perdu son père dans un accident de voiture alors qu'il n'avait que dix-sept jours, qui était commandant dans la marine. Il s'est ensuite installé en France avec sa mère et a fait ses études à Paris. Il va se découvrir une véritable passion pour la philosophie qui va le conduire au désir d'en faire sa profession. Dès juin 1943, il s'engage dans la Résistance où il rejoint le maquis du Haut Jura sous le nom de code de Kant, et devra redescendre de la montagne pour accomplir ses missions dans Lyon occupé par les allemands et quadrillé par les nazis, une expérience de la clandestinité qui va profondément marquer sa philosophie.

À l'issue de la guerre, il passe l'agrégation de philosophie, puis se consacre à la préparation d'une thèse sous la direction de J. Hyppolite, J. Wahl, P. Ricoeur, F. Alquié et H. Gouhier. Il rédige ensuite à partir de cette thèse son premier livre : *Philosophie et phénoménologie du corps* et le termine en 1950. Puis il se consacre à son premier grand ouvrage qui sera publié en 1963, *L'essence de la manifestation*. Il lui a en effet fallu de longues années de recherche pour surmonter la principale lacune de toute philosophie intellectualiste qui est l'ignorance de la vie telle que chacun l'éprouve.

Michel Henry a été, à partir de 1960, professeur de philosophie à l'Université de Montpellier où il a patiemment édifié son œuvre à l'écart des modes philosophiques et loin des idéologies dominantes. Le sujet unique de sa philosophie, c'est la subjectivité vivante, c'est-à-dire la vie réelle des individus vivants, cette vie qui traverse toute son œuvre et qui en assure la profonde unité en dépit de la diversité des thèmes abordés.

Incarnation et phénoménologie du corps :

Nul mieux que Michel Henry n'est capable d'expliquer en quelques pages la richesse de sa pensée de la vie. C'est pourquoi, on trouvera ci-dessous une conférence lumineuse qu'il a donnée sur le thème du corps vivant (en opposition au corps biologique).

L'une des difficultés de cette pensée est l'articulation entre l'immanence radicale de la vie et la transcendance du monde. Comprendre, vivre ce lien entre la subjectivité et les théories et modèles que l'on utilise, c'est questionner en même temps sa pratique, ses fondements et son état de développement personnel, c'est-à-dire de contact avec la vie. Toute modèle, toute théorie est à revisiter à l'aune de la subjectivité qui la remplit.

Il s'agit, donc, de réhabiliter le beau concept de praxis comme questionnement et dépassement dialectique du rapport subjectivité/théorie.

Je pense profondément que La richesse et le caractère révolutionnaire de sa pensée de la vie, de l'affect, de l'incarnation doit permettre de construire une théorie de l'accompagnement qui ne soit pas de la poudre aux yeux. Si quelqu'un est capable de nous faire sortir de ce monde de l'insignifiance que dénonçait, il n'y a pas si longtemps, le regretté Castoriadis, c'est sans doute lui.

J'espère que le texte ci-dessous sera pour chacun un texte fondateur.

MICHEL HENRY

« Corps vivant 1 »

C'est avec un grand plaisir que je retrouve les facultés universitaires Saint-Louis dont je garde un très beau souvenir. Aujourd'hui, en accord avec vos professeurs, je vais parler d'un sujet qui s'inscrit dans le thème de l'année, qui est celui du corps. Le problème que j'ai retenu, c'est plus précisément celui du corps vivant. Si on réfléchit sur ce problème, on voit qu'on peut l'aborder en suivant deux voies différentes. On peut partir du corps de la perception ordinaire, qu'il s'agisse du corps matériel ou de notre propre corps qui nous apparaît dans le monde à côté des autres objets et de la manière dont nous apparaissent les autres objets. A partir de cette expérience assez générale du corps, on pourrait chercher à différencier du corps inerte ce qui est propre au corps vivant, bien que celui-ci appartienne aussi au monde, tout comme le corps matériel.

C'est cette première voie que je suivrai ce matin. Mais si on réfléchit sur le corps vivant, on voit qu'une autre voie est possible. Elle consisterait à partir de la vie et à montrer comment, dans la vie, prend naissance un corps, comment dans la vie qui est celle de Dieu est engendré quelque chose comme un corps vivant, tel que le nôtre, ce corps qui sent, qui agit, qui souffre et avec lequel il semble que notre vie même se confond. C'est cette seconde voie plus difficile, et guère pratiquée à ma connaissance, que j'essaierai de suivre ce soir.

Donc, ce matin, nous partons de l'expérience ordinaire du corps, des corps qui peuplent l'univers et du nôtre qui est, lui aussi, un corps dans ce monde. Notre accès à ce corps tient à ceci qu'il se montre à nous, qu'il se donne à nous. Il se montre à nous dans le monde. Pour le dire d'un mot, c'est un corps sensible, quelque chose qui est vu, entendu, que je peux toucher, sentir. Quelque chose qui est donc pourvu de qualités sensibles, sonores, odorantes, quelque chose qui est froid ou qui est chaud, qui est dur ou qui est mou, qui est rugueux ou qui est lisse et enfin qui est beau, qui est laid, comme sont les choses du monde en général. Il est étrange pour nous d'être par notre corps semblable à n'importe laquelle de ces choses du monde.

C'est cette expérience du corps, cette idée du corps propre à l'expérience commune, qui a servi de fondement aux philosophies du corps ou aux théories du corps qui relèvent donc toutes de notre accès au monde tel qu'il s'opère dans la sensibilité et par elle.

Cette description ou cette interprétation du corps va être brisée au début du XVII^e siècle. La désagrégation de la conception traditionnelle du corps est à l'origine de la modernité, c'est-à-dire du monde auquel nous appartenons. Nous sommes les enfants d'un monde qui diffère de ceux qui l'avaient précédé, en ce sens qu'il a été ouvert par une décision intellectuelle. Et cette décision intellectuelle dont nous sommes tous les descendants, que nous le sachions ou non, que nous le voulions ou non, a été prise par Galilée. Cet événement décisif s'est produit lorsque, dans les toutes premières années du XVII^e siècle, Galilée a déclaré que ce corps que nous prenions pour le corps réel, ce corps qu'on peut voir, qu'on peut toucher, qui a des couleurs, des odeurs, des qualités tactiles, etc., n'est qu'une illusion et que l'univers réel n'est pas constitué de corps de ce genre, de corps sensibles, que notre accès à cet univers réel ne peut pas être, ne peut plus être une connaissance sensible. En vérité, l'univers réel auquel appartiennent les corps est constitué d'objets matériels étendus qui, par conséquent, présentent certaines figures et certaines formes. C'est ce corps matériel étendu, pourvu de formes et de figures, qu'il s'agit de connaître. Et la connaissance qui convient à la saisie de ces figures, c'est la connaissance géométrique. La connaissance sensible des corps sensibles, connaissance qui varie d'un individu à l'autre et sur

laquelle on ne peut fonder aucune connaissance universelle c'est-à-dire scientifique, il faut substituer cette connaissance rationnelle qui vaut pour tout esprit et qui est la géométrie. C'est ce qu'a fait Galilée.

Quant aux qualités sensibles qui font que ces corps se présentent à nous comme colorés, sonores, odorants, chauds, durs, etc., ce sont des apparences qui tiennent à l'organisation biologique des animaux particuliers que nous sommes. On sait par exemple que certains animaux n'entendent pas les mêmes sons que nous. Il y a donc un univers d'apparences sensibles qui tient à l'organisation contingente de nos organismes. Il faut substituer à cette série d'apparences naïves la connaissance géométrique des corps matériels, la seule vraie. Il n'y a pas de science de la sensibilité. L'univers, dit Galilée, est un grand Livre. Ce livre est écrit dans une certaine langue dont les caractères sont des cercles, des triangles et autres figures géométriques. Seul celui qui connaît cette langue peut connaître et comprendre l'univers qui est le nôtre.

La décision galiléenne est ce que j'appelle l'acte proto-fondateur de la modernité. Il a établi des façons de penser auxquelles nous croyons tous aujourd'hui sans aucun recul, sans aucun esprit critique. Très rares sont ceux qui mettent en doute de telles propositions. Ces idées avaient commencé de se répandre très vite dans les vingt premières années du xviie siècle. Elles sont reprises notamment par un philosophe immense, Descartes qui, dans l'analyse du morceau de cire de la *Deuxième Méditation*, avance une définition du corps dont les termes sont empruntés à Galilée, même s'il ne le cite pas. Le corps pour Descartes est *res extensa*, c'est une chose étendue qui a des propriétés géométriques. Ce que Descartes ajoute à la physique galiléenne résulte du fait qu'il est capable de donner une formulation mathématique à ces propriétés géométriques, avec le système des abscisses et des ordonnées. C'est alors que la science moderne est véritablement créée, science qui n'est autre que la connaissance géométrico-mathématique de l'univers objectif réel, réel en tant que corrélat d'une telle connaissance. Ce qu'il y a d'étonnant, c'est qu'au moment où ces idées vont façonner la modernité et fonder la science nouvelle, Descartes, qui joue un rôle considérable dans cette fondation, ouvre d'autres perspectives, plus décisives encore, même si elles demeurent aujourd'hui largement incompréhensibles et inexploitées.

Galilée opère ce qu'on appelle en phénoménologie une réduction, c'est-à-dire qu'il réduit le monde à ces corps matériels réels étendus dont la science physico-mathématique fait son nouvel objet. Quant aux qualités sensibles, à la sensibilité, aux apparences subjectives en général, à la subjectivité donc et à ce que j'appellerai la vie, la subjectivité vivante, il les met hors du champ de recherche de la science qu'il vient de fonder et à laquelle la modernité va réduire le savoir véritable.

Descartes, au contraire, opère une contre-réduction. Tout en suivant Galilée dans son œuvre de fondation de la nouvelle science de l'univers matériel, il ne tient pas pour autant les apparences subjectives, les sensations, les impressions, les désirs, les émotions, la sensibilité, l'affectivité, la subjectivité en général pour des illusions. Que peut bien signifier d'ailleurs tenir une douleur, une crainte, une angoisse pour une illusion ? Cette douleur, cette souffrance, ne l'éprouvons-nous pas et, en tant que nous l'éprouvons, n'est-elle pas bien réelle une réalité qu'il n'est pas possible de contester et qui, à ce titre, est plus certaine que celle du monde une réalité incontestable. Telle est l'extraordinaire contre-réduction accomplie par Descartes. Tout ce que Galilée avait écarté de sa connaissance rationnelle du monde extérieur objectif, Descartes le recueille pour en faire ce qu'il appelle des *cogitationes*, des modalités de l'âme. Ce sont ces modalités de l'âme qui sont plus essentielles, plus certaines que la réalité des corps qui composent l'univers et qu'étudie la science.

C'est ce qu'établit Descartes dans l'ensemble des textes qui définissent le cogito et notamment à l'article 24 des *Passions de l'âme*. Supposons que je rêve. La supposition du rêve est celle de la non-existence du monde l'hypothèse que ce monde que nous tenons habituellement pour certain et qui est le monde de la science est douteux. Si je rêve, en effet, rien de ce que je vois dans ce rêve n'existe. Le monde tout entier n'est peut-être qu'un rêve. Mais si, toujours dans ce rêve, j'éprouve une crainte, une frayeur, cette frayeur, bien qu'il s'agisse d'un rêve, existe. Non seulement elle existe, mais elle existe telle que je l'éprouve, absolument, incontestablement. Ainsi, la vie subjective est-elle une sphère de certitude absolue, indépendante de la vérité du monde et de la science, puisqu'elle existe quand bien même il n'y aurait plus de monde.

Le corps, me direz-vous. Eh bien, le corps est en question aussi longtemps que nous croyons qu'il appartient au monde et tient sa certitude de celle du monde. Car si le monde est douteux, le corps l'est aussi. Or, il est très remarquable que, chez Descartes, le corps ne tient pas sa certitude du monde mais seulement de la perception que j'en ai. C'est parce que ma perception du corps, de ce corps que Descartes comprend à la suite de Galilée comme *res extensa* est certaine que le corps lui-même pourra être posé comme certain. Loin que la vérité du corps écarte celle de la subjectivité, c'est au contraire la certitude absolue de la subjectivité, de la perception subjective du corps, en tant que *cogitatio* certaine, qui sera susceptible d'établir celle de l'univers et de la science de cet univers. Ainsi le renversement de la perspective qui sera celle de la science moderne est-il complet.

On trouve cependant chez Descartes, en ce qui concerne le corps, des intuitions plus radicales encore, même si elles n'ont pas été développées par lui. On sait que la pensée tout à fait insolite qui se fait jour dans ses *Méditations* n'a guère été comprise par les contemporains. D'où ces Objections adressées par des contradicteurs illustres et dont l'une donne à Descartes l'occasion de formuler sur le corps une thèse proprement inouïe. Gassendi qui lui demande pourquoi au lieu de dire je pense donc je suis, il ne dit pas tout aussi bien et avec le même droit je me promène donc je suis, Descartes répond de façon tout à fait imprévue que cette dernière proposition est correcte à condition d'entendre par marche la conscience subjective que j'ai de marcher, laquelle est une *cogitatio* (*nisi quatenus ambulandi conscientia cogitatio est*). Ainsi y a-t-il une expérience subjective de la marche, c'est-à-dire du corps originaire dont la marche est une activité. Ainsi se trouve formulée pour la première fois dans l'histoire de la pensée humaine, de façon implicite sans doute et pourtant incontestable, la théorie radicale du corps subjectif. Il existe donc un corps qui n'est pas celui qu'on voit dans le monde, un corps originaire, invisible, qui s'identifie avec ce que je suis, qui marche, qui frappe, qui accomplit toutes les actions qui sont les miennes, qui appartient non au domaine de l'univers mais à celui de la *cogitatio*. Descartes n'a pas développé ce point. Je ne le développerai pas non plus, parce que quelqu'un va s'en charger à ma place, dont je vais parler.

Je laisse de côté Descartes, non pas de façon gratuite, mais pour cette raison que, de façon paradoxale, le cogito de Descartes n'a pas eu de succession sur le plan philosophique. Pourtant, au début du XXe siècle, une situation cruciale va se produire, qui n'est pas sans rappeler celle de Descartes à l'égard de Galilée. Remarquable est le fait que c'est de nouveau Galilée et la fondation de la science moderne qui sont en question, mais cette fois le questionneur c'est Husserl l'un des rares grands philosophes à avoir repris la problématique radicale des *Méditations*. Ce que Husserl reproche à l'univers galiléen de la science moderne, c'est de se poser comme un absolu un univers qui serait vrai en soi, en quelque sorte, et ne tiendrait sa vérité que de lui-même. Or, il suffit de réfléchir sur l'analyse de cet univers que donne Galilée pour reconnaître que cette prétention est vaine. Cet univers, nous dit-il, est un livre écrit dans une langue dont les caractères sont des figures géométriques. Or, aucunes de ces figures n'existent dans le monde réel. Dans le monde réel, il n'y a ni cercles, ni triangles, ni carrés, mais seulement des ronds et autres apparitions sensibles du même genre. Quelque chose comme un cercle est une entité idéale créée par un acte

de l'esprit. L'ensemble des figures géométriques et, de la même façon, leur formulation mathématique impliquent des prestations de la conscience transcendante sans lesquelles elles ne seraient pas. Ces idéalités géométriques peuvent bien être construites à partir du monde matériel, et cela dans des actes d'*idéation* qui relèvent d'une analyse spécifique, en elles-mêmes elles n'appartiennent pas à ce monde et ne peuvent le définir. Le monde matériel réel à partir duquel sont constituées les idéalités géométriques est le monde sensible. Loin de pouvoir faire l'économie de ce monde et de le mettre entre parenthèses, l'édification de la science galiléenne le presuppose et y renvoie.

Non seulement les idéalités de la science galiléenne renvoient au monde sensible à partir duquel elles sont construites, mais elles n'ont de sens que par rapport à lui. C'est leur référence au monde sensible, comme principes explicatifs de ce monde, qui justifie l'ensemble des théories scientifiques galiléennes, par exemple la théorie de la lumière. Ces théories sont toujours en dernier ressort des théories de ce monde et de leurs phénomènes sensibles, elles trouvent en ceux-ci leur ultime raison d'être.

Il faut donc en revenir au monde sensible et, par conséquent, s'interroger sur le corps sensible que nous avons pris comme point de départ de notre analyse du corps et dont on ne peut en effet se débarrasser si aisément. Ce monde sensible, qui sert de sol au monde scientifique, c'est celui dans lequel vivent les hommes — ce monde que Husserl appelle justement le monde-de-la-vie (*Lebenswelt*). C'est le monde où l'eau est douce, où il est agréable d'aller se baigner, ou de regarder le bleu du ciel, d'écouter le vent. Si nous imaginons un monde d'où les qualités sensibles auraient disparu, un monde de particules, alors il faut dire qu'un tel monde est invivable. Dans un tel monde, le baiser qu'échangent les amants d'où est évacué tout ce qui est de l'ordre du désir, de l'émotion, de la sensation se réduit à un bombardement de particules. Tout cela n'est pas seulement abstrait mais proprement privé de sens.

Dans le monde sensible il y a donc le corps sensible. Celui-ci présente une profonde ambiguïté. D'une part le corps sensible désigne le corps senti, un corps qui est vu, qui rend un son si on le frappe, qui a une douce odeur de miel, comme dit Descartes dans la *Deuxième Méditation* à propos de son morceau de cire. Mais, et c'est là le paralogisme de toutes les théories qui s'en tiennent à ce corps-objet sensible du monde, ce corps senti en presuppose un autre qui est le corps qui le sent, qui le touche, qui l'entend et qui le voit. On est donc renvoyé d'un corps objet, si je puis dire, à un corps sujet, à un corps qui est pourvu de ces pouvoirs fondamentaux de voir, de toucher et d'entendre, de se mouvoir, etc. Par conséquent, on est renvoyé de la question du corps senti à la question d'un corps sentant d'un corps donné à un corps donnant non plus le corps donné dans le monde mais le corps qui donne ce monde et ces corps dans le monde et son propre corps comme objet sensible. Ce corps donnant, c'est le corps originel et fondamental et c'est de lui qu'il faut faire d'abord la théorie.

Effectivement, la philosophie moderne a découvert cette idée d'un corps subjectif qui n'est pas objet d'expérience mais pouvoir, principe d'expérience. Avant donc d'être un corps-objet qu'on peut voir, toucher, sentir, nous sommes cette capacité originale de voir, de toucher, de prendre, etc. Il s'agit de faire une analyse de ce corps fondamental puisque c'est lui qui connaît l'autre. S'il n'y avait pas ce corps connaissant, il n'y aurait pas de corps connu, ni le mien, ni ceux de l'univers.

La phénoménologie moderne a contribué à la découverte de ce corps subjectif qui est à l'origine de l'expérience, mais elle a limité son investigation à la relation de ce corps sentant à ce qu'il sent. Certes, ce n'est pas rien de dire que, à l'origine de notre expérience, il n'y a pas le sujet transcendental de Kant mais un sujet qui est un corps, un sujet incarné, comme le fait Merleau-Ponty. En effet, le monde auquel nous avons accès, dans lequel nous vivons, est bien différent

selon que c'est un monde connu par l'entendement, comme le croyait Galilée, ou ce monde de la vie qui est connu avec notre toucher, avec notre vue, avec notre odorat, etc. La relation du corps sentant au corps senti est certainement un problème essentiel. Seulement, ce qu'il faut bien voir, c'est que la phénoménologie moderne l'a résolu avec ses moyens propres, à l'intérieur de présuppositions qui n'ont jamais été remises en question. Pour le dire d'un mot, cette relation du sentir au senti est comprise comme une relation intentionnelle. Le corps, qui est le vrai sujet de la connaissance, connaît les corps en se rapportant intentionnellement à eux. La conscience est le lieu de ce dépassement fondamental par lequel elle se jette toujours hors d'elle vers un monde, vers des corps et vers le sien. Si on garde le mot de subjectivité, il faut dire que la phénoménologie moderne interprète notre corps subjectif comme un corps intentionnel, et cela parce qu'elle a déjà interprété la subjectivité comme une subjectivité intentionnelle. Pour tous les phénoménologues ayant pignon sur rue et connus, c'est ça la conscience, ce mouvement par lequel je suis jeté dans le dehors d'un monde. C'est par cette espèce de transcendance, comme dit Heidegger, par ce dépassement que l'expérience est possible. La conscience a une expérience parce qu'elle peut se dépasser vers tout ce qui se montrera à elle dans ce dépassement et par lui.

Dès lors, du point de vue du corps et parce que la question du corps est liée à des questions philosophiques fondamentales, le corps subjectif qui doit sentir le corps senti, qui doit entendre le bruit, qui doit voir la couleur, ce corps est essentiellement un corps intentionnel. Il est ici évident que le corps originaire est analysé uniquement dans sa capacité d'ouvrir une expérience comme expérience de quelque chose d'extérieur à lui. Je sens ce qui est senti, je vois ce qui est vu, j'entends ce qui est entendu, de telle façon que ce qui est vu, ce qui est entendu, ce qui est touché, est toujours situé dans une sorte d'espace hors de moi, dans une sorte de monde au sens originaire où monde désigne cet horizon transcendant de visibilité où tout se montre comme autre que moi, comme extérieur à moi.

Dans ces descriptions souvent remarquables, quelque chose est passé sous silence. En général, ce qui est passé sous silence dans une théorie, c'est le plus essentiel. Ce qui est passé sous silence, dans le cas qui nous occupe, c'est la relation du corps sentant, du corps qui est au principe de l'expérience, non point à ce qu'il sent ou connaît, mais c'est la relation de ce corps sentant et connaissant à lui-même. Comment ce corps qui est sujet, comment ce corps qui va apprêhender un monde sensible et son propre corps comme objet sensible, comment se rapporte-t-il à lui-même en tant que sentant, en tant que connaissant ?

C'est une question fondamentale. Elle a été posée avant la phénoménologie par un philosophe de génie qui s'appelle Maine de Biran. Dans quelles conditions Maine de Biran a-t-il fait cette découverte extraordinaire ? Il convient de se reporter au contexte des théories du corps à son époque. La plus importante est celle de Condillac. Sur le corps, Condillac avait une conception très originale parce que, au lieu de se poser le problème du corps comme Galilée, comment connaissons-nous les corps de l'univers, il s'interroge non pas sur la connaissance des autres corps, mais sur celle de son corps propre. Moi aussi, j'ai un corps. Est-ce que je connais mon corps comme je connais cette table, ce verre ? Bien des observations devraient être faites à ce sujet. S'il s'agit d'un corps quelconque, je peux m'éloigner de lui, je peux le regarder sous toutes ses faces. Mon corps ne se présente pas tout à fait de cette façon. Je ne peux pas le quitter, je ne le vois pas de dos. En bref, je suis dans mon corps alors que, en ce qui concerne les autres corps, je suis hors d'eux. Être hors de son propre corps, il y a des gens qui font cette expérience-là, qui perçoivent leur corps à trois mètres derrière eux, mais en général, ils sont soignés dans un hôpital spécialisé. Ce sont des cas qu'on appelle pathologiques. Même dans ces cas d'ailleurs, c'est dans la *représentation du malade*, non en réalité que celui-ci se trouve hors de son corps propre. D'une manière générale, nous n'avons pas la possibilité de donner congé à notre corps et de nous installer hors de lui. Pourquoi ? En vertu de quel lien étrange ? C'est à cette question notamment que répond la théorie de Maine de Biran. Reportons-nous à son contexte historique.

Condillac se propose de comprendre comment il connaît son propre corps avant de savoir comment il connaît les autres. Condillac se représente l'homme comme un milieu de sensations pures, d'impressions. Je suis, dit-il en une proposition fameuse, odeur de rose. L'homme est une sorte de lieu où des sensations sont senties. Mais ces impressions pures comprises dans leur pureté n'ont pas la capacité de désigner un réel derrière elles, de s'insérer dans ce réel. Et pourtant, dans notre expérience, elles sont référées à des parties précises du corps, et c'est ce que Condillac entreprend d'expliquer. Selon lui, nous avons un organe qui nous permet d'atteindre le réel à travers et au-delà de ces sensations pures et ainsi de situer ces sensations dans ce réel. Cet organe, c'est la main qui nous donne la sensation de solidité. En se déplaçant sur les différentes parties du corps, la main permet de déterminer et de localiser ces différentes parties.

En présence de cette théorie, Maine de Biran, dans un texte de 1804 intitulé *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, pose deux questions fondamentales. Comment cet instrument qu'est la main qui, en se déplaçant sur notre propre corps, permet d'en connaître les différentes parties, comment cet instrument est-il connu lui-même d'abord? Car c'est cette connaissance primitive de la main elle-même (et non de ce qu'elle touche) qui me permet de la mouvoir. D'où la seconde question, non moins essentielle.

Les deux questions fondamentales posées par Maine de Biran vont le contraindre à édifier ce qu'on appellera plus tard une phénoménologie. Avec Maine de Biran, il s'agit toutefois d'une phénoménologie radicale, infiniment plus profonde que ce qui sera la phénoménologie historique et dont il faut bien voir ce qui la différencie de cette dernière. Or, c'est précisément à propos du corps, du corps propre, que Maine de Biran a fait cette découverte décisive. Dès maintenant, nous pouvons apercevoir son originalité, à première vue déconcertante. Elle tient à ceci que, pour lui, la façon dont la main se connaît elle-même en tant que main se mouvant, se déployant le long du corps, n'a rien à voir avec la façon dont elle connaît ce corps le long duquel elle se déplace. La main connaît c'est-à-dire touche, saisit, appréhende les parties du corps en tant que corps touché, senti, appréhendé, en tant que corps transcendant, objectif, appartenant au monde. C'est ce corps que l'oeil voit, que l'oreille entend, dont l'odorat perçoit l'odeur: corps extérieur appartenant au monde. Le rapport de la main (ou de l'oeil, de l'oreille) à ce corps qu'elle connaît est un rapport intentionnel et c'est la raison pour laquelle ce qu'atteint cette intentionnalité est transcendant, extérieur par rapport à elle.

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

La phénoménologie historique, fondée par Husserl, ne se définit pas par sa méthode mais par son objet. L'objet de la phénoménologie diffère de celui des sciences en ceci qu'il n'est pas constitué par les choses, mais par la façon dont elles se montrent à nous, dont elles se donnent à nous. L'objet de la phénoménologie, c'est le comment de la manifestation, de la monstration, de la donation des choses. Or, à ce problème, la phénoménologie classique apporte une seule et même réponse, en dépit de la diversité des systèmes conceptuels dans lesquels cette réponse s'exprime. Cette réponse, c'est que les choses se donnent à nous dans un monde, dans cet horizon de visibilité où se montrent à nous toutes les choses en devenant phénomènes pour nous. Cet horizon est un horizon extatique, pour le dire avec Heidegger, c'est un primitif, un milieu

d'extériorité pure, — un milieu de transcendance où, pour le dire cette fois avec Husserl, l'intentionnalité se dépasse vers tout ce qu'elle atteint et nous donne à voir de cette façon, en tant que corrélat intentionnel, en tant qu'objet transcendant.

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

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

L'essence de cette corporéité originaire, c'est la vie. Ce soir, nous essaierons de nous engager sur cette voie plus difficile qui cherche à comprendre ce qu'est la vie, ce qu'est cette corporéité originaire, ce qu'est le corps vivant.

« Corps vivant 2 »

II Ce matin, dans un premier entretien avec les étudiants, j'avais observé que si on considère le thème du corps vivant, deux voies se proposent pour accéder à celui-ci. On peut partir du corps, envisagé comme une sorte de substance, de donné que tout le monde connaît, et s'interroger sur ce qui fait de ce corps, à la différence des corps inertes de la nature matérielle, un corps vivant. Nous avons suivi cette voie qui nous a amenés, après avoir écarté beaucoup d'approches unilatérales ou superficielles, à une réponse décisive qui était celle d'un philosophe peu connu qui s'appelle Maine de Biran, lequel interprète le corps vivant comme un "je peux" fondamental, qui est ce "je peux" dont j'use constamment et qui me permet de déployer de l'intérieur le corps qui est le mien, qui me permettra, après cet entretien, de me lever et de gagner un autre endroit. Nous avons établi que ce "je peux" fondamental est une subjectivité radicale en relation avec elle-même sans la médiation de la relation au monde. C'est-à-dire que ce je, immanent au corps originaire, est étranger à l'expérience du monde, expérience à laquelle cependant se réfèrent les approches idéologiques du corps, puisque, depuis toujours, elles considèrent le corps comme un objet qui se montre à nous dans le monde.

Nous avons donc préparé le terrain pour une sorte de deuxième voie que je vais tenter de suivre ce soir devant vous sans me dissimuler sa difficulté. Le problème est de penser le corps vivant, ce corps dont nous ne cessons de faire l'épreuve muette dans notre vie quotidienne et que nous mettons en oeuvre dans chacune de nos actions non plus à partir du monde et de l'expérience du monde, à partir du corps objectif et sensible. Ce dont il s'agit, c'est de partir non du monde mais de la vie et de se demander si, dans cette vie, on peut comprendre comment en elle peut naître quelque chose comme ce corps vivant dont nous avons l'expérience et une expérience plus certaine que l'expérience du corps objectif. C'est donc cette seconde voie que je tente d'élucider ce soir.

Évidemment, si on veut aller de la vie au corps vivant en proposant une sorte de genèse de ce corps vivant à l'intérieur duquel chacun de nous se trouve placé, il faudrait savoir au préalable ce qu'est la vie. Or, pour parler de la vie, aucune époque n'est plus mal placée que la nôtre. Affirmation paradoxale : la science qui s'occupe de la vie, la biologie, n'est-elle pas celle qui, au XXe siècle, a fait les progrès les plus fulgurants, — progrès tels qu'ils ont mis en cause notre mode de vie et posé ce qu'on appelle des problèmes de société. Et pourtant, un biologiste très célèbre a déclaré: On n'interroge plus la vie aujourd'hui en laboratoire. Cette proposition, je la crois profondément vraie et elle apparaît telle si on la réfère à ce que j'ai appelé ce matin l'acte proto-fondateur de la science moderne et, par conséquent, de la biologie moderne, c'est-à-dire à la décision de Galilée d'exclure de notre connaissance de l'univers matériel tout ce qui relève des qualités sensibles et, d'une manière générale, de la sensibilité, de l'affectivité, de la subjectivité, de la vie, pour ne retenir comme constitutif de cet univers réel que ses déterminations géométriques et mathématiques. La détermination géométrique ou mathématique de ces particules matérielles, c'est-à-dire des algorithmes. Tandis que tout ce qui relève de la subjectivité vivante se trouve mis de côté par cette science comme la condition même de son développement. Alors, il n'est pas étonnant que, au terme de ce développement, la biologie ne fasse que retrouver le présupposé de départ de la modernité, à savoir la mise entre parenthèses de la vie. Dans la biologie, il n'y a pas de vie.

Si la vie se trouve éliminée *a priori* de la biologie dans le présupposé même de cette science, où la trouvons-nous ? Serait-ce dans le monde ? Dans le monde, ne voyons-nous pas, à côté des choses inanimées, des êtres vivants, des corps vivants et précisément notre vie plus ou moins semblable à celle des animaux.

Je prends un second risque, celui de formuler d'entrée de jeu la thèse qui commandera toute cette analyse. Dans le monde, il n'y a rien de tel que la vie. Dans le monde, la vie ne se montre jamais et c'est d'ailleurs la raison pour laquelle la vie est absente du champ de la biologie, parce que celle-ci, en dépit de l'abstraction de ses méthodologies, cherche encore la vie dans le monde, ne cessant de porter son regard dans cet au-dehors qu'est le monde. Dans le monde, il est vrai, nous voyons des êtres vivants, des corps vivants, mais jamais la vie. Ce caractère d'être vivant est une signification qui est inhérente à la perception des corps vivants et qui joue un rôle essentiel dans cette perception. C'est ce caractère d'être vivant, c'est cette signification d'être vivant que nous atteignons dans la perception de ces corps, jamais la vie. C'est précisément parce que nous n'atteignons jamais la vie en elle-même que nous ne l'atteignons que sous la forme d'une signification irréelle, c'est-à-dire d'une irréalité. Cette signification peut bien investir l'être vivant et déterminer de fond en comble la perception que nous en avons, de telle façon que ces yeux, comme le dit Husserl, sont perçus comme yeux qui voient, ces mains sont perçues comme mains qui touchent. Mais de telles significations demeurent dans leur irréalité de principe, elles ne font précisément que signifier la vie sans pouvoir la donner en elle-même, en personne, comme disent les phénoménologues.

C'est le motif philosophique pour lequel il convient, dès à présent, de rejeter la thèse de Heidegger selon laquelle la vie n'est pas le chemin qu'il faut suivre si l'on veut parvenir à ce qui fait l'être-essentiel de l'homme. La raison invoquée au paragraphe 10 de *Sein und Zeit* et qui lui sert à écarter les problématiques de la vie de son époque, celle de Bergson, de Scheler et même de Husserl cette raison est que si la vie constitue un genre d'être particulier, ce n'est cependant que dans le *Dasein* que nous avons accès à elle, en sorte que l'analytique du *Dasein* constitue le soubassement ontologique indispensable à l'édification d'une biologie aussi bien d'ailleurs que d'une psychologie et d'une anthropologie en général. La vie est un genre d'être particulier mais, par essence, elle n'est accessible que dans le *Dasein*. Etant donné que le *Dasein* est essentiellement *In-der-Welt-sein*, être-au-monde, il s'ensuit que la vie n'est accessible que dans le monde. Ce qui est vrai des organismes vivants et des corps vivants en tant qu'objectivités empiriques soumises aux conditions générales de l'expérience, que ce soient celles de Kant ou de Heidegger, pour celui-ci c'est le *Dasein*, est donc attribué sans autre forme de procès à la vie elle-même. La confusion entre les organismes empiriques, les corps vivants objets, avec leurs processus objectifs physiologiques, d'une part, et, d'autre part, la vie elle-même que nul n'a jamais vue dans le monde et ne verra jamais, cette confusion ruineuse est déjà accomplie et ce qu'elle presuppose, ce n'est rien de moins qu'une sorte de meurtre par lequel la vie se trouve d'entrée de jeu démise de son essence la plus propre, à savoir le fait de s'éprouver soi-même et ainsi de vivre.

Si la vie ne se montre jamais en elle-même dans le monde, de telle façon qu'il n'est pas possible de l'y apercevoir, sinon sous la forme de significations irréelles, si donc la vie absente du monde l'est aussi pour cette raison du champ de la biologie, alors la question se pose: avons-nous originairement accès à la vie elle-même et, en ce cas, où et comment? Voici notre réponse. Nous avons accès à la vie elle-même. Où? dans la vie, comment? par la vie. C'est pour autant que nous sommes des vivants dans la vie que nous avons accès à cette vie et le mode de cet accès, c'est la vie elle-même; et cela parce que seule la vie parvient en soi, seule la vie donne accès à soi. Dès lors, la question se dédouble : il s'agit de savoir, d'une part, comment la vie a accès à elle-même, comment la vie parvient elle-même en soi ; comment elle se donne à elle-même et, d'autre part, il s'agit de savoir comment nous avons accès à cette vie, comment nous nous trouvons placés en

elle de façon, une fois placés en elle et plongés en elle, à avoir part à l'oeuvre qui est la sienne, à l'oeuvre de vie.

La première question: comment la vie parvient-elle originellement en soi? La vie s'éprouve elle-même et elle n'est rien d'autre que cela, non pas quelque chose qui aurait cette propriété, mais le fait de s'éprouver soi-même. Comme telle, la vie ne relève d'aucune ontologie mais seulement d'une phénoménologie. Elle n'appartient pas à l'ordre de ce qui est, à l'ordre de ce qui apparaît, mais à l'apparaître lui-même. Et c'est ici que la pensée de la vie nous oblige non seulement à récuser la phénoménologie classique mais, au-delà d'elle, une bonne partie du développement philosophique occidental. Pour la phénoménologie comme pour cette philosophie, apparaître veut dire se montrer en un monde, venir au jour, à la lumière. Telle est d'ailleurs la thèse de Heidegger, visible dès son analyse du phénomène grec. Mais on se tromperait de beaucoup si l'on estimait que la philosophie classique de la conscience a introduit un nouveau concept de l'apparaître car, pour elle, la conscience est essentiellement conscience de quelque chose, elle est une représentation *vor-stellen* ce qui veut dire: poser devant. Poser devant ce qui devient conscient, ce qui se montre du fait d'être ainsi posé devant. Ce qui se manifeste du fait de cet au dehors et en lui. Ou, comme le déclare un disciple de Husserl: La conscience originale entendue de manière intentionnelle est le véritable accès à l'être. Cela veut dire que l'accès à l'être consiste dans ce dépassement par lequel la conscience est capable de se jeter hors de soi, dans ce dehors qui est le monde.

Ce qui caractérise l'apparaître à travers ces multiples formes de conceptualisation dans lesquelles, bien entendu, je n'ai pas le temps d'entrer, c'est qu'il détourne de lui-même, avec une telle violence que ce qui apparaît c'est toujours autre chose que l'apparaître lui-même. Ce qu'il donne, c'est l'autre vers lequel il nous jette. L'intentionnalité, par exemple, qui donne tout, qui nous ouvre le champ entier de l'être, comment se donne-t-elle elle-même? L'intentionnalité est un faire-voir, mais ce faire-voir n'est jamais vu. La conscience classique est une représentation, elle présente devant et elle fait voir de cette façon mais, dès que le soupçon se fait jour avec Schopenhauer et avec Freud que tout ne se réduit pas à cet être-représenté, au fait d'être représenté, alors la pensée de l'Occident ne connaît plus de phénoménalité, elle s'en remet à l'inconscient. Et par conséquent, lorsque par hasard la philosophie rencontre son ultime question, non pas celle de la donation du monde dans l'intentionnalité, mais la question de cette donation elle-même, de la donation de l'intentionnalité ou encore la question de l'auto-donation, elle n'a pas de réponse.

La donation de la donation, l'auto-donation, c'est la vie. La vie est donc phénoménologique en un sens radical et fondateur, elle n'est pas phénoménologique en ce sens qu'elle serait un phénomène parmi les autres, qui serait là dans le monde comme eux, un corps vivant à côté des autres, un corps vivant avec ses composants, les molécules, les cellules, etc. Les divers processus physiologiques dont le corps est le siège. La vie est phénoménologique en ce sens qu'elle désigne la phénoménalité elle-même, la donation elle-même et, bien plus, le mode originale selon lequel cette phénoménalisation se phénoménalise. Elle n'est pas donation mais, précisément, elle est donation de la donation, auto-donation. Auto-donation de la vie veut dire : ce que la vie donne, c'est elle-même, ce qu'elle éprouve, c'est elle-même. Elle n'éprouve pas d'abord le monde, sa résistance, sa pression, pas davantage ce qui se donne en lui de tous les éstants, elle ne sent pas d'abord ce qui est senti, les qualités des choses, les choses. Elle n'est pas affectée par quelque chose d'autre qu'elle, par une altérité quelconque, mais par elle-même. C'est en ce sens que je dis : la vie est auto-affection.

Mais étant donné que le domaine de l'auto-affection est celui de la vie, il doit être pensé avec rigueur. Auto-affection ne s'entend pas au sens de ce concept tel qu'il intervient dans la deuxième

édition de la *Critique de la raison pure* ; non plus au sens que lui donne Heidegger dans son commentaire de Kant, intitulé *Kant et le problème de la métaphysique*. Cette auto-affection kantienne désigne en effet une auto-sollicitation du temps par lui-même. Il s'agit de l'affection par l'horizon temporel du monde, de sorte que cette soi-disant auto-affection est une affection par une altérité radicale, celle de l'horizon extatique qui définit précisément le monde. La vie n'est pas non plus une auto-affection au sens d'une auto-position, d'une auto-objectivation, c'est-à-dire que la vie s'affecte elle-même sans se proposer à elle-même, c'est-à-dire sans se poser devant soi, comme un en face, dans une différence, par exemple dans la différence d'une ek-stase. C'est à cette seule condition que le contenu de son affection peut être elle-même et non pas l'autre et le différent. Parce que la vie s'affecte indépendamment de tout au dehors, elle n'a pas de dehors, aucune face de son être ne s'offre à la prise d'un regard quelconque. C'est pourquoi nul ne la voit jamais. La vie est invisible. L'invisible de la vie n'est pas provisoire mais insurmontable. L'idée d'une réalisation de la vie qui s'accomplirait par une sorte d'objectivation, par une action qui serait une extériorisation dans le monde — cette idée est absurde, car une telle opération ne signifierait pas une réalisation de la vie, mais sa destruction. Voilà pourquoi aussi, l'idée d'un accès à la vie se faisant dans le monde et ainsi sur le fond d'une ouverture préalable du monde, sur le fond du *Dasein*, n'est qu'une autre expression de cette absurdité. Parce que la vie est incapable de se séparer de soi, elle se supporte elle-même dans une passivité foncière qui la caractérise de fond en comble et sur laquelle je n'insiste pas ici.

La question est plutôt celle-ci. Si la donation de la vie s'accomplit comme auto-donation, quel apparaître permet cette auto-donation ? Car ce n'est pas n'importe quel apparaître qui est susceptible d'instituer une donation de cette sorte. Précisément lorsque cette donation est, par exemple, l'intentionnalité, cet apparaître détourne de soi, avons-nous vu, de telle sorte qu'il ne se donne jamais lui-même, mais seulement l'en face. Or, toute pensée est de cette sorte, y compris la pensée phénoménologique. La méthode phénoménologique n'est qu'une mise en pratique de l'intentionnalité. Et, par conséquent, ce n'est pas l'intentionnalité qui pourra nous donner la vie. Pour autant que notre question est philosophique, c'est-à-dire qu'elle relève de la pensée, elle n'a pas de réponse. Que l'apparaître originel, qui permet la vie, qui s'accomplit comme la vie, c'est-à-dire comme une auto-donation, échappe à la méthode phénoménologique elle-même en tant que méthode intentionnelle, qu'elle nous échappe à nous maintenant qui essayons de la penser, cela ne laisse ouverte qu'une seule possibilité, à savoir que, indépendamment de l'effort de notre pensée, hors de notre regard, hors monde, la vie s'apporte elle-même en elle, qu'elle se phénoménalise elle-même dans la phénoménalité qui est la sienne et selon cette phénoménalité.

Comment se phénoménalise cette phénoménalité originelle revient à demander quelle est la matière phénoménologique pure dont elle est faite, quelle est sa chair phénoménologique. Le comment de la donation, son *Wie*, doit être un *Was*, un contenu. Le comment de la phénoménalisation en laquelle consiste la vie, c'est une affectivité transcendante qui habite tout ce qui s'auto-affecte et qui se trouve, de la sorte et de la sorte seulement, être vivant. Par exemple toute impression, tout sentiment, tout désir, tout vouloir, toute action, mais aussi tout voir, toute pensée et l'intentionnalité elle-même. Car le voir qui n'est jamais vu ne verrait rien s'il ne s'auto-affectait en tant que voyant en tant que voir vivant. Cependant la vie n'a nul besoin de l'intentionnalité dans son auto-donation primitive, tandis que l'intentionnalité, par exemple du voir, n'est pas possible sans la vie.

Lorsqu'on regarde le monde, c'est-à-dire lorsqu'on considère toute chose de l'extérieur, demandant ainsi à l'extériorité l'accès de ces choses et peut-être leur essence, on se trouve en présence d'une hiérarchie qui va de soi. Il y a le monde matériel, la vie organique, l'homme. Dans cette hiérarchie, la vie occupe une place intermédiaire qui explique sans doute le grand embarras de la pensée traditionnelle à son égard. Même un philosophe comme Max Scheler, qui a entrepris de renouveler entièrement la problématique de l'intersubjectivité, reste prisonnier de cette

hiérarchie et, pour cette raison, il échoue. Depuis toujours cependant, dans une telle hiérarchie, l'homme est plus qu'un vivant. En effet, c'est un animal mais pourvu du logos, c'est-à-dire de la capacité de former des significations et ainsi de parler. De telle façon que pour nous les hommes, qui sommes ces animaux supérieurs pourvus du logos, la vie est difficile à comprendre. Elle ne peut se comprendre que par une sorte de soustraction par rapport à ce que nous sommes, nous ces vivants mais pourvus du logos. C'est ce que dit Heidegger: L'ontologie de la vie s'accomplit par voie d'interprétation privative, elle détermine ce qui doit être pour que puisse être quelque chose de tel que rien que vivre so etwas wie nur noch Leben. Cette thèse selon laquelle la vie est moins que nous, qui sommes ouverts au monde, sera reprise par Biswanger et elle corrompra toute la *Dasein* - analyse. Si, au contraire, la vie rend possible l'intentionnalité elle-même et, par conséquent, les actes noétiques que Scheler plaçait au-dessus de la sphère cosmo-vitale et si, d'autre part, cette vie s'auto-révèle avant qu'un monde soit ouvert et indépendamment de cette ouverture du monde, alors cette hiérarchie entre la vie et l'homme, qui va de soi et qui est instituée depuis toujours, ne doit-elle pas être renversée? C'est l'idée même du logos qui doit être foncièrement changée. Il s'agit en fin de compte de penser à un autre logos, non pas ce logos qui forme des significations mais l'Archi-révélation fondamentale de la vie, ce Logos originaire que Jean appelle le Logos de Vie.

Revenons donc à cette phénoménalisation de la vie et à notre seconde question qui est de savoir non seulement comment la vie parvient en soi, mais comment nous parvenons en elle, dans cette vie qui n'a pas de visage, qui ignore le monde et qui se révèle originellement à soi dans son auto-affection pathétique et de cette façon seulement. Nous donc, comment parvenons-nous en elle, de manière à avoir part à cette auto-révélation qui lui est propre? Ce n'est précisément pas en partant de nous, ce n'est pas en partant de quelque ego originaire, ultime constituant fonctionnant en dernière instance, pour le désigner comme la *Krisis*, porteur de quelque dispositif d'expérience, que ce soit celui de Kant ou l'*In-der-Welt-sein* de l'intentionnalité, ego qui pourrait ainsi, partant de lui-même, rencontrer la vie, en faire l'expérience. Aucun *a priori* ne précède notre relation à la vie ni ne la détermine de quelque façon, sinon l'*a priori* de la vie elle-même. Dans la vie, nous y sommes toujours déjà et c'est seulement parce que toujours et déjà nous sommes dans la vie que toute autre forme d'expérience est possible pour nous. Mais comment sommes-nous dans la vie ? Comment sommes-nous toujours et déjà venus en elle, de telle façon que cette venue à la fois nous précède et fait de nous des vivants?

Nous venons dans la vie dans notre naissance. Naître ne veut pas dire venir au monde, naître veut dire venir dans la vie. Nous ne pouvons venir au monde que parce que nous sommes déjà venus dans la vie. Mais la façon dont nous venons dans la vie n'a précisément rien à voir avec la façon dont nous venons au monde. Nous venons au monde dans la conscience, dans l'intentionnalité, dans l'*In-der-Welt-sein*. Nous venons dans la vie sans conscience, sans intentionnalité, sans *Dasein*. _ vrai dire, nous ne venons pas dans la vie, c'est la vie qui vient en nous. En cela consiste notre naissance, la naissance transcendante de notre moi. C'est la vie qui vient, elle vient en soi, de telle façon que, venant en soi, elle vient aussi en nous et nous engendre. La question est donc: comment s'accomplit cette venue en soi de la vie qui est sa venue en nous, qui est notre naissance ? La vie vient en soi dans le procès de son auto-affection éternelle. Dans un tel procès, la vie s'écrase contre soi, c'est-à-dire qu'elle s'éprouve soi-même et qu'elle jouit de soi, de telle façon qu'un Soi résulte chaque fois de cette épreuve comme identique à son pur s'éprouver soi-même. En d'autres termes, en s'accomplissant comme auto-affection, la vie génère en soi sa propre Ipséité, elle s'éprouve comme un Soi originaire, lequel habitera tout Soi concevable, ce Soi qui n'a donc d'origine que dans la vie et qui n'est possible qu'en elle. Mais l'épreuve que la vie fait d'elle-même dans son Ipséité originale est une épreuve phénoménologiquement effective, comme telle elle est nécessairement une épreuve singulière car il n'y a point d'épreuve qui ne soit telle. Donc, toute ipséité en tant que phénoménologiquement effective, en tant que vivante, apparaît dans cette épreuve irréductiblement singulière comme un Soi singulier. Ainsi la vie

s'engendre, c'est-à-dire en vient à s'éprouver soi-même en tant qu'un Soi singulier. Si vous préférez, il n'y a point de vie qui vienne en soi, sinon en tant qu'un Soi singulier et notamment en tant que ce Soi singulier que je suis moi-même. La vie s'auto-affecte comme moi-même. Si, avec Jean ou avec Maître Eckhart, on appelle la vie Dieu, alors on dira avec Eckhart : . Mais ce Soi singulier qui est engendré dans la vie, qui n'est donné à lui-même que dans l'auto-donation de la vie, porte en lui celle-ci. Ainsi la vie se communique-t-elle nécessairement à chacun des Soi qu'elle engendre, le donnant à lui-même en se donnant à soi, de telle façon que dans ce Soi, il n'y a rien qui ne soit vivant. Je répète: son Soi, c'est-à-dire sa donation à soi n'advient que dans l'auto-donation de la vie. Aucun Soi qui ne contienne cette auto-donation de la vie et, toujours si on appelle la vie Dieu, on dira encore avec Maître Eckhart. Si nous comprenons maintenant que le Soi est la condition de possibilité transcendantale de tout moi et de tout ego conceivable, car il n'y a de moi que joint à lui-même dans la Vie qui le joint à soi en se joignant elle-même à soi, alors nous comprenons qu'il n'y a de moi ou d'ego que joint à lui-même, donné à lui-même dans l'auto-donation de la Vie et par elle seulement.

Dans le langage courant, nous disons indifféremment moi, je. Ce n'est cependant pas la même chose, même si la pensée classique glisse de l'un à l'autre dans la plus parfaite confusion et sans même voir qu'il y a, dans cette double désignation du Soi, au moins un problème. Que le Soi singulier se dise d'abord à l'accusatif, c'est-à-dire comme un moi, cela traduit le fait qu'il est engendré, cela veut dire très exactement qu'il ne s'est pas apporté lui-même dans la condition qui est la sienne d'être donné à lui-même. Précisément, il n'est apporté en lui-même, dans sa condition qui est d'être constamment donné à lui-même, que dans l'auto-donation de la vie absolue. Or, parce que cette génération du moi dans l'auto-donation de la vie est phénoménologique en un sens absolu (puisque la vie est l'Archi-phénoménalité), alors cette génération est phénoménologique elle aussi, c'est-à-dire que ce qui motive la mise à l'accusatif du moi se lit en lui. C'est précisément ce sentiment qu'il a d'être foncièrement passif, non seulement à l'égard de chacun de ses états, de sa douleur, de son plaisir, etc., mais, bien plus, d'être foncièrement passif à l'égard de sa propre condition, d'être donné à soi. Dans un inédit, Husserl dit. Je suis moi-même sans que je sois pour rien dans cet être moi-même, c'est-à-dire que je m'éprouve sans être la source de cette épreuve. Je suis donné à moi-même sans que jamais cette donation relève de moi d'aucune manière. Je m'affecte et ainsi je m'auto-affecte, c'est-à-dire que je ne suis pas affecté par quelque chose d'extérieur, d'autre que moi mais par moi-même. Mais je ne suis pour rien dans cette auto-affection. Et ainsi, je ne m'affecte pas absolument, cette auto-affection n'est pas mon fait. Il serait donc plus exact de dire: je suis auto-affecté et, de cette façon, engendré comme un Soi dans l'auto-affection de la vie. Moi désigne en fin de compte ce caractère d'être auto-affecté du Soi singulier, caractère grâce auquel, auto-affecté par soi, il est désormais un Soi et un moi.

L'autre auto-affecté, c'est être en possession de soi et ainsi de tous les pouvoirs que le Soi et ainsi le moi portent en eux-mêmes. Dès lors, par le fait même qu'il se trouve en possession de lui-même et de tous les pouvoirs qu'il trouve en lui, le moi, étant en possession de ces pouvoirs, est en mesure de les exercer. Coïncidant avec ces pouvoirs dans son auto-donation, qui est aussi bien l'auto-donation de chacun de ces pouvoirs, il coïncide avec eux. Parmi ces pouvoirs, il y a notamment tous les pouvoirs du corps, par exemple celui de prendre, celui de se mouvoir, celui de toucher, celui, d'une manière générale, de déployer tous les pouvoirs dont le faisceau constitue un corps phénoménologique.

Ainsi, cet ego est-il identique au corps vivant que nous cherchons, que nous avions trouvé en partant de l'expérience courante du corps, et que nous trouvons maintenant dans sa génération à partir de la vie absolue. Dans la mesure où le moi est maintenant, en vertu de sa donation à soi, en possession de tous ces pouvoirs dont il dispose, ce moi qui s'est emparé de lui-même et de tout ce qui vit en lui, ce moi se déclare en effet un je. Je veux dire: je peux. Je peux n'est pas une

proposition synthétique, c'est-à-dire que, dans cette proposition, aucun pouvoir ne se surajoute à l'essence du je, mais celui-ci est, en tant que tel, pouvoir, il est le pouvoir ultime parce qu'il est en possession de chacun des pouvoirs qu'il trouve en lui. Et il est en possession de ces pouvoirs sur le fond en lui du moi, c'est-à-dire sur le fond en lui du Soi, c'est-à-dire sur le fond en lui de la vie absolue qui le donne à lui-même. Ainsi seul un ego vivant est-il quelque chose que nous appelons un corps, c'est-à-dire quelque chose qui peut prendre appui sur lui-même, parce qu'il est donné à lui-même. Il n'est pas sans fondement, il a pris base dans son moi transcendental et dans l'auto-donation de la vie. Dès lors, ayant pris base sur lui-même et sur chacun de ses pouvoirs, il peut les exercer. Il peut les exercer et cette capacité, il la vit constamment, il peut exercer ses pouvoirs quand il le veut, librement. Cet ego, en tant que corps vivant, est libre. Toute liberté repose sur un pouvoir et la liberté dont nous pouvons parler, c'est la capacité de mettre en œuvre les pouvoirs que nous trouvons phénoménologiquement en nous et cela parce que nous sommes en possession, sur le fond de l'auto-donation de la vie, de l'ego lui-même et de chacun de ses pouvoirs en lui. Libres, nous ne le sommes jamais à l'égard de quoi que ce soit d'extérieur, mais seulement à l'intérieur de ce je fondamental qui, lui-même, présuppose le moi et le Soi. Libre, l'ego ne l'est donc, en fin de compte, que sur le fond en lui d'un moi qui le précède nécessairement, c'est-à-dire sur le fond de ce Soi généré dans l'auto-engendrement de la vie, c'est-à-dire donné à lui-même dans l'auto-donation de la vie.

A peine ai-je besoin de faire remarquer que les théories qui critiquent la liberté, ou qui nient la liberté de ce je, sont totalement absurdes. Ce que nous voyons bien, c'est que ces théories reposent sur le transfert des régulations du monde dans un domaine où elles n'ont absolument rien à faire. Il s'agit d'une sorte de non-sens ontologique, parce que c'est d'abord un non-sens phénoménologique, puisque la condition de l'exercice d'un pouvoir, c'est-à-dire de la liberté, réside dans l'essence même de l'ego. C'est dans sa naissance même que l'ego est libre, dans sa génération. Les théologies affirmant que Dieu a créé l'homme libre disent, avec un vocabulaire relativement impropre, quelque chose qui est profondément vrai. Si on comprend ce que cela signifie, si on écarte le mot création qui, encore une fois, n'a rien à faire ici puisque création veut dire création du monde et ainsi d'une extériorité alors, dans l'acosmisme fondamental de la vie et là seulement, la possibilité de quelque chose comme l'exercice effectif d'un pouvoir c'est-à-dire la liberté devient intelligible.