CHAPITRE II

L'INVOLONTAIRE CORPOREL ET LA MOTIVATION

INTRODUCTION : L'EXISTENCE CORPORELLE AUX LIMITES DE L'EIDÉTIQUE

Mon corps n'est qu'une source de motifs parmi d'autres ; je puis évaluer ma vie et la mesurer à d'autres biens ; mais il est la source la plus fondamentale de motifs et le révélateur d'une couche primordiale de valeurs : les valeurs vitales ; préférer d'autres valeurs — « échanger » comme dit Platon, ma vie contre la justice par exemple — n'est point dès lors trancher un débat purement académique, c'est proprement *mettre en jeu mon existence*, me sacrifier. Toute autre valeur prend ainsi une gravité, une portée dramatique par comparaison avec les valeurs que mon corps « historialise ».

Cette note d'existence c'est mon corps qui l'introduit ; il est le premier existant, ingénérable, *involontaire*. Ainsi, soudain, s'anime le rapport tout abstrait du vouloir à ses motifs ; la parenthèse qui protégeait la description pure est levée ; le « je suis » ou « j'existe » déborde infiniment le « je pense ».

Mais si, comme il a été montré dans l'introduction, la description pure qui restait encore au niveau d'une objectivation des structures du cogito doit être transcendée, elle ne peut être transgressée ; la vocation de l'entendement reste de comprendre autant qu'il est possible. C'est pourquoi le rapport de l'involontaire corporel à la volonté doit être *éclairé* à la lumière des rapports *compris* entre motif et projet. Ma faim, ma soif, ma crainte de la douleur, mon envie de musique, ma sympathie se réfèrent à mon vouloir sous forme de motifs. Le rapport circulaire du motif au projet exige que mon corps soit reconnu comme corps-pour-mon-vouloir et mon vouloir comme projet-qui-se-fonde (en partie) sur-mon-corps. L'involontaire est *pour* la volonté et la volonté est *en raison* de l'involontaire. La description pure nous arme donc contre les préjugés du naturalisme et contre son explication irréversible du supérieur par l'inférieur.

Mais éclairer n'est pas comprendre, maîtriser une structure. L'involontaire corporel n'est pas seulement l'illustration des purs rapports que l'éidétique décrit, il transcende tout discours. Nos besoins, en tous les sens du mot, sont la matière de nos motifs. Or nos besoins sont non seulement opaques au raisonnement qui voudrait les déduire du pouvoir de penser, mais même à la clarté de la réflexion. Éprouver est toujours plus que comprendre. Non point que la faim ou la soif ne se *prêtent* à aucune clarté de la représentation ; au contraire c'est en elle que le besoin s'achève et se signifie ; c'est par elle qu'il entre dans le cycle de la volonté ; mais en deçà de la représentation, l'affectivité reste insaisissable et proprement incompréhensible. L'affectivité est d'une manière générale le côté non transparent du cogito. Nous disons bien : du cogito. L'affectivité est encore un mode de la pensée au sens le plus large ; sentir est encore penser, mais le sentir n'est plus représentatif de l'objectivité mais révélateur d'existence ; l'affectivité dévoile mon existence corporelle comme l'autre pôle de toute existence lourde et dense du monde. Autrement dit c'est par le

sentir que le corps propre appartient à la subjectivité du cogito. Mais comment atteindre le sentir dans sa pureté ? Tout essai pour prolonger la conscience de soi dans les régions ténébreuses du besoin est décevant à quelque degré. Une introspection du corps est une gageure. Il faudrait pouvoir descendre en deçà du jugement sous toutes ses formes, à l'indicatif, à l'impératif, à l'optatif, etc., c'est-à-dire en deçà du moi qui s'oriente dans l'existence et prend position, en deçà même de la représentation qui revêt le besoin de sa visée objective. Il faut avouer que cette régression ne peut être que feinte, suggérée par une sorte de torsion, de régression et même de reniement de la conscience claire qui tente de passer à la limite de sa propre exténuation [1].

C'est cette opacité de l'affectivité qui nous invite à chercher dans l'objectivation du besoin et de l'existence corporelle la lumière que le cogito se refuse à lui-même. Tout nous invite à traiter la vie involontaire comme un objet, au même titre que les pierres, les plantes et les animaux. Le fait même que la volonté se sente investie par le besoin, s'oppose parfois violemment à lui comme pour l'expulser de la conscience, le met à mi-chemin de la conscience et de la chose étrangère ; le stoïcisme va jusqu'au bout de ce mouvement et traite le corps en étranger. Or le lien que le besoin institue entre mon corps et les choses confirme cette tentation ; me nourrir c'est me situer au degré de réalité des choses dont je dépends ; en même temps que je les transforme en moi-même, elles m'attirent sur le plan des objets et m'insèrent dans les grands cycles de la nature — cycles de l'eau, du carbone, de l'azote, etc. Cet aspect des choses s'impose non seulement au spectateur, mais à celui qui éprouve le besoin : les techniques par lesquelles je soigne mon corps l'assimilent à une machine qu'on répare. Le besoin souligne ainsi l'ambiguïté essentielle du corps : le sentir l'intègre à la subjectivité, mais il est notre intimité livrée en spectacle, offerte, exposée parmi les choses et exposée aux choses ; là est la tentation du naturalisme, l'invitation à affranchir l'expérience du corps de son indice personnel et à traiter le corps comme les autres objets. Et si, de proche en proche, c'est toute la conscience qui est menacée par ce traitement objectif, c'est en dernière analyse parce que le corps y est mieux connu que dans l'intimité de la conscience de soi. Ainsi l'objectivation inévitable du corps contamine toute expérience de soi ; le fait central et primitif de l'incarnation est à la fois le premier repère de toute existence et la première invitation à trahir.