

DEFINITIONS	9
La vie est ce qui distingue l'animé de l'inanimé ; l'âme en est le principe	9
La vie est la force par laquelle les choses persévèrent dans leur être	9
Mouvement dont le commencement se trouve en quelque partie d'un corps située au dedans de lui	10
L'être de la vie est inquiétude du Soi	10
Pouvoir d'agir selon les lois de la faculté de désirer	11
Principe interne de la spontanéité	11
Puissance de se désirer soi-même	11
L'essence de la vie est l'infinité	11
« La vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort »	11
« La vie, c'est la création »	12
« Vivre, c'est inventer »	12
« La vie, c'est la mort » ; La vie est à la fois mort et création	13
« La vie, c'est la mort compensée par du nouveau »	13
La vie est Volonté de puissance	14
Liaison de la liaison et de la non-liaison ; la vie échappe à toute réflexion	14
Liaison du fini et de l'infini : mystère sacré	14
Auto-affection	14
Auto-révélation ; Dieu est la Vie	15
La vie n'est rien d'autre que ce qui s'auto-révèle ; elle ne fait qu'un avec Dieu	15
Excitation	15
Boule de substance irritable	15
La définition de la vie n'est que le terme idéal et inaccessible de son étude scientifique	16
DISTINCTIONS	16
Vie en puissance et vie en acte	16
Le vivant et le vécu	17
Il faut penser l'unité du vivre par-delà la distinction de l'actif et du passif	17
Logique, nature et esprit : vie « dans l'Idée », vie naturelle et vie de l'esprit	17
Vie du corps et vie de l'esprit	18
La vie organique n'est qu'une limitation de la vie de l'esprit	18
Vie naturelle et conscience	19
Vie ascendante et vie descendante	19
Nature inorganique, nature organique et conscience de soi	19
Vie en général et vie de l'esprit	20
CARACTERES, PROPRIETES	20
Besoin	20
C'est avec la douleur, « privilège des natures vivantes », que commencent le besoin et l'impulsion	20
Caprice	20
Choix	21
La conscience, « originellement immanente à tout ce qui vit », signifie <i>choix</i>	21
« L'être vivant choisit, ou tend à choisir. Son rôle est de créer »	21
Contingence	22
Contradiction	22
Le vivant est « l'absolue contradiction »	22

Création	23
Le rôle de l'être vivant est de créer	23
Création et destruction	23
Il y a dans l'être vivant deux ordres de phénomènes : Les phénomènes de <i>création vitale</i> ou de <i>synthèse organisatrice</i> ; Les phénomènes de <i>mort</i> ou de <i>destruction organique</i> .	23
Dualisme de la vie pulsionnelle : construction et destruction	24
Interdépendance des mécanismes qui contrôlent la vie et la mort (outils de construction et outils de destruction)	25
Destruction et reconstruction	25
Détour (<i>Umweg</i>)	25
Les phénomènes vitaux sont des « détours » dans un chemin qui vise la mort (le retour, la répétition)	25
Douleur	26
La douleur est le privilège des natures vivantes	26
Environnement	26
C'est à partir d'une analyse du <i>Dasein</i> , et non à partir de la biologie, que l'on peut comprendre ce que c'est qu' <i>avoir</i> un environnement	26
Éveil	27
Excitation	28
La vie tend à maintenir le niveau d'excitation le plus bas possible	28
Force	28
Force motrice et force formatrice	28
La vie est la force par laquelle les choses persèverent dans leur être	29
La force vitale « dirige des phénomènes qu'elle ne produit pas »	29
Histoire	29
La nature organique n'a pas d'histoire	29
Imprévisibilité	30
Avec la vie apparaît le mouvement imprévisible et libre	30
Les formes que crée la vie sont imprévisibles	30
Le mécanisme et le finalisme répugnent à voir dans le développement de la vie « une imprévisible création de formes »	30
Inachèvement	30
Indéterminisme	31
Indétermination et vitalisme	31
Le rôle de la vie est d'insérer de l'indétermination dans la matière	31
L'intelligence ne parvient pas à penser la vie, car elle n'admet pas l'imprévisible	31
Individualité	32
La vie n'est individuelle que parce qu'elle est collective	32
Infinité	32
L'essence de la vie est l'infinité	32
Inquiétude	33
L'être de la vie est inquiétude du Soi	33
Insolvabilité	33
Interdépendance	33
La vie n'est pas seulement individuelle : elle est l'effet d'interactions. Elle a un caractère « social »	33
Joie	33

La joie, signe de la réussite de la vie	33
Langage	34
La théorie du langage fournit ses concepts à la connaissance de la vie	34
Langage de la vie et logique du vivant	34
Liberté	34
La liberté est le suprême degré de la vie	34
Avec la vie apparaît le mouvement imprévisible et libre	34
La vie réconcilie liberté et nécessité	35
Lutte	35
Lutte pour la vie	35
Mémoire	35
Dans l'idée de programme viennent se fondre deux notions que l'intuition associe aux êtres vivants : la <i>mémoire</i> et le <i>projet</i>	35
Négation	36
La vie est négation d'une négation	36
Organisation	36
Concept fondamental de la biologie	36
Organisation et vitalisme	36
Plasticité	37
Programme	37
Les êtres vivants réalisent un programme qu'aucune intelligence n'a conçue et qu'aucune volonté n'a choisi	37
Ce qui est « programmé », ce n'est pas le destin des vivants, mais leur manière de réagir à un environnement imprévisible	38
Le concept de programme résout l'opposition de la finalité et du mécanisme	38
Dans l'idée de programme viennent se fondre deux notions que l'intuition associe aux êtres vivants : la <i>mémoire</i> et le <i>projet</i>	38
Le concept de programme donne un statut scientifique à la téléologie	38
Projet	39
Dans l'idée de programme viennent se fondre deux notions que l'intuition associe aux êtres vivants : la <i>mémoire</i> et le <i>projet</i>	39
Pulsion (Trieb)	39
C'est avec la douleur, « privilège des natures vivantes », que commencent le besoin et l'impulsion (<i>Trieb</i>)	39
Répétition	39
Il existe dans la vie psychique une tendance irrésistible à la reproduction, à la répétition	39
Reproduction ; production	39
Dans un être vivant, tout est agencé en vue de la reproduction	39
La reproduction est l'opérateur principal du monde vivant	40
Production et reproduction de la vie humaine	40
Souffrance	40
La souffrance qui naît de la <i>surabondance</i> de la vie et celle qui naît de son <i>appauvrissement</i>	40
Surabondance	41
La vie ordinaire, modèle pour penser la surabondance du réel	41
Technique de la vie	41

Téléologie	42
Le concept de <i>programme</i> donne un statut scientifique à la téléologie	42
Le concept de programme résout la contradiction qui oppose mécanisme et finalité	42
Violence	42
La violence du vivant naît du <i>besoin</i> , qui commence avec la <i>douleur</i> , « privilège des natures vivantes », et sentiment de la <i>contradiction</i> qui les constitue	42
Volonté, volonté de puissance	43
La vie est Volonté de puissance	43
Volonté de vie (<i>Lebenswille</i>)	44
NOTIONS ASSOCIEES	45
Beauté	45
Erlebnis	46
<i>Erlebnis</i> et intentionnalité	46
Individualité	46
Métamorphose	46
La vie et la mort comme métamorphoses	46
« Nous vivons dans l'oubli de nos métamorphoses »	46
Nature	46
Organisme	46
L'être organisé ne possède pas seulement une force motrice, mais aussi une force formatrice	47
PROBLEMES	47
Mécanisme ou finalisme ?	47
Le concept de programme résout la contradiction qui oppose mécanisme et finalité	47
Logique de la vie ou intuition de la vie ?	48
FORMES DE VIE, GENRES DE VIE	49
Vie éternelle ; vie de l'Idée ; vie de Dieu ; « vie logique » (Hegel)	49
Les Idées, l'être et la vie	49
Seule l'idée absolue est « vie impérissable »	49
L'éternité est l'essence de la vie	49
La philosophie nous donne accès à une « éternité de vie »	49
Dieu est la vie	50
La « vie logique » est la vie la plus originaire	51
La « vie éternelle », ou la « vraie vie » : <i>éternel retour</i> de la vie par la sexualité. C'est « le plus profond instinct de la vie », celui qu'exprime le mot « Dionysos »	51
Vie de l'esprit	51
La vie la meilleure est la vie de l'esprit (<i>Noûs</i>)	51
La vie de l'esprit est la vie qui se maintient dans la mort même	53
Vie en général et vie de l'esprit	53
L'esprit (<i>Gemüth</i>) est en lui-même uniquement vie ; il est le « principe vital » lui-même	54
Vivre intensément	54
Vie de l'univers	54
L'être vivant n'est qu'un fragment de la vie totale de l'univers	54
Le monde n'est pas un vivant	54

Vie ordinaire	55
La vie ordinaire, modèle pour penser la surabondance du réel	55
Vie de jouissance	55
La vie de jouissance comme oubli du monde et de soi-même	55
Il n'y a pas d' « autre » vie, ni d' « autre » monde	55
« PHILOSOPHIE DE LA VIE » ; VIE ET PHILOSOPHIE	55
La sagesse est la vie la plus haute	55
La sagesse consiste à méditer non sur la mort, mais sur la vie	57
La tâche de la philosophie est de saisir « la vie des choses » ; il faut la « sortir de l'école » et la « rapprocher de la vie »	57
La conduite de la vie et la recherche de la vérité	57
Exigence de toute grande philosophie : lire sa propre vie	58
La philosophie nous fait revivre	58
La philosophie nous donne accès à une « éternité de vie »	58
L'art et la philosophie naissent d'un <i>détachement</i> à l'égard de la vie	59
La philosophie moderne de la vie (Marx, Nietzsche, Bergson) : révolte des philosophes contre la philosophie	60
Une philosophie de la vie aboutit nécessairement à l'affirmation de « l'éternel retour »	60
La vie organique n'a pas d'histoire : seul l'esprit a une histoire. La phénoménologie de l'esprit n'est pas une philosophie de la vie	61
EXPERIENCES DE LA VIE	61
Expérience religieuse de la vie	61
Seule la religion peut élever à la vie infinie	61
Plaisir de vivre	62
Intuition philosophique	62
Sentiment vital (<i>Lebensgefühl</i>)	62
Dans le jugement esthétique, nous rapportons notre représentation au sentiment vital	62
La satisfaction relative au beau entraîne un <i>sentiment d'épanouissement de la vie</i> , alors que celle qui est relative au sublime est produite par le <i>sentiment d'un arrêt des forces vitales</i> durant un bref instant immédiatement suivi par un <i>épanchement</i> de celles-ci	62
Le sentiment vital n'est jamais indifférent (il est lié au plaisir et à la douleur) et est toujours lié à l'union de l'âme et du corps	63
LA CONNAISSANCE ET LA VIE : PENSER LA VIE, LA RAISON ET LA VIE, VIVRE ET PENSER, VIE ET VERITE	63
Vie et vérité	63
C'est la connaissance qui rend la vie digne d'être vécue	63
Affirmation de la vie et courage de la vérité	64
Il n'est pas possible de vivre avec la vérité	64
Les philosophes cherchent la vie plutôt que la « vérité »	64
La vie n'est pas un argument	65
La vie est source de valeurs et de perspectives (« façons de voir ») qui sont <i>irréfutables</i>	65
Biologie et connaissance de la vie ; la vie comme objet de connaissance, comme problème de connaissance	65
Faire de la vie un « problème de connaissance », ou une énigme, est une invention destinée à donner du sens à la douleur	65
C'est à partir du <i>Dasein</i> qu'il faut penser la vie, et non à partir de la biologie	66

La vie, mystère pour la réflexion ?	66
La vie, « mystère inconcevable » pour la réflexion	66
La vie échappe à toute réflexion ; elle est inexprimable	67
Seule la religion peut élever à la vie infinie	67
Le mysticisme, appel à la vie intérieure	67
La vie comme moyen de la connaissance	68
Le combat de la vie et de la connaissance	68
Penser la vie	68
Penser la pure vie : conscience de ce que l'homme est. Penser la pure vie est la tâche qui consiste à écarter tous les actes, tout ce que l'homme a été et sera	68
La contradiction, que l'on ne croit pas pensable, a son existence effective dans la douleur, qui est le privilège du vivant	68
Il faut penser la vie pour penser la connaissance	69
Théorie de la connaissance et théorie de la vie sont inséparables	70
Vivre et penser	70
C'est parce qu'ils aiment la vie que les hommes aiment la pensée et la connaissance	70
Affinité de la vie et de la pensée	70
Il n'y a pas de vie sans pensée	70
Vie et pensée sont inséparables	70
Théorie de la connaissance et théorie de la vie sont inséparables	71
La raison (<i>logos</i>) et la vie	71
La vie présente dans le <i>logos</i> , lumière des hommes	71
La vie relève de la logique et permet de penser la connaissance	71
Notre pensée, sous sa forme purement logique, est incapable de se représenter la vraie nature de la vie	72
Seule la religion peut élever à la vie infinie	72
L'intuition philosophique, qui porte avant tout sur la durée, est conscience de la vie. Elle permet de fonder une « métaphysique de la vie »	73
VIE ET EXISTENCE HUMAINE	73
Vie et <i>Dasein</i>	73
La vie est un mode d'être < <i>Seinsart</i> > spécifique, mais il n'est essentiellement accessible que dans le <i>Dasein</i>	73
Ce qu'il y a de philosophique dans le concept de vie peut être saisi dans le concept d'existence au sens d'être-au-monde	74
La vie et l'être de l'homme	74
Penser la pure vie : conscience de ce que l'homme est	74
Être l'artisan de sa vie	74
Vie et connaissance	74
Le combat de la vie et de la connaissance	74
Vie et conscience	74
Vie et esprit	74
Vie et existence	75
Vie et individualité	75
Vie et personnalité	75
La personne est l'unité immédiatement co-vécue du « vivre » (<i>Erleben</i>)	75
Notre personnalité est la « mélodie continue de notre vie intérieure »	75
Vie et temps	75

Affirmation du passé et promesse d'avenir	75
Le mouvement de la venue à soi-même de la vie, c'est le temps	75
C'est l'attention désintéressée à la vie qui nous donne accès à la durée réelle	76
La durée : continuité de la vie psychique	76
Vraie vie	76
La grandeur de l'art est de nous faire connaître notre vie, « la vraie vie »	76
La vie la meilleure est la vie de l'esprit (<i>Noûs</i>)	76
La vraie vie : la vie contemplative, la sagesse	78
La vraie vie et la religion se caractérisent par l'amour et le souci d'autrui, et sont le propre de l'homme qui vit sous la conduite de la raison.	78
La lecture et la vie pleinement vécue	79
Oublier de vivre ; se détacher de la vie ; être attentif à sa vie	79
Le détachement à l'égard des intérêts pratiques de la vie, condition de l'art et de la philosophie	79
L'intuition philosophique de la durée, résultat d'une puissante « attention à la vie »	80
Il n'y a pas de conscience sans attention à la vie	80
VALEUR DE LA VIE ; VALEUR ET VIE ; VIE ET MORALE	80
Affirmation supérieure de la vie (approuver la vie dans sa totalité) et décadence	80
Défendre la vie contre la morale ; la vie est immorale	81
La « valeur », condition de la vie	81
Rire de la vie	82
La valeur de la vie ne saurait être évaluée	83
La vie ne peut pas être évaluée, car c'est elle qui évalue (une valeur est toujours déterminée dans l'optique de la vie)	83
La contrainte prolongée est la condition de tout ce qui donne de la valeur à la vie : la vertu, l'art, la musique, la danse, la raison, l'esprit.	84
Une morale naturelle, c'est-à-dire une morale « saine », est une morale dominée par l'instinct de vie.	84
Le « dégoût de la vie », la dépréciation de la vie	85
Le dégoût de la vie naît sur le terrain du moralisme	85
« La vie ne vaut rien » : expression d'une morale de décadence	85
L'ETRE ET LA VIE	86
Vivre, pour les vivants, c'est être	86
Il serait effrayant de refuser la vie à « l'être universel » (<i>pantelôs on</i>)	86
La pure vie est être <Sein>	86
La « vie » doit être prise comme problème ontologique	87
LE MONDE ET LA VIE	87
Alternance de la vie et de la mort dans le monde	87
Le monde n'est pas un vivant	87
LA NATURE ET LA VIE	87
Une morale naturelle, c'est-à-dire une morale « saine », est une morale dominée par l'instinct de vie.	87
Mort naturelle	88
Ce qu'on appelle « mort naturelle » est en réalité un suicide (renoncement à la liberté de mourir en temps <i>voulu</i>). Ce qu'on appelle « suicide » est la seule mort vraiment « naturelle »	88
La mort naturelle est déraisonnable ; c'est le suicide de la nature	88

La vie n'est pas nécessairement naturelle : l'art peut produire un vivant artificiel	88
LA CONSCIENCE ET LA VIE	89
L'objet de la conscience de soi est la vie	89
Il n'y a pas de conscience sans attention à la vie	89
La conscience est originellement immanente à tout ce qui vit ; mais elle peut s'endormir là où il n'y a pas de choix à faire	89
<i>Erlebnis</i> et intentionnalité	90
L'ART ET LA VIE ; VIE ET EXPERIENCE ESTHETIQUE	90
La grandeur de l'art est de nous faire connaître notre vie, « la vraie vie »	90
Dans le jugement esthétique, nous rapportons notre représentation au sentiment vital	90
La satisfaction relative au beau entraîne un <i>sentiment d'épanouissement de la vie</i> , alors que celle qui est relative au sublime est produite par le <i>sentiment d'un arrêt des forces vitales</i> durant un bref instant immédiatement suivi par un <i>épanchement</i> de celles-ci	91
Tout art est au service de la vie	91
« La vie est musique »	91
« Nous voulons être les poètes de notre vie »	91
Les contemplatifs sont de véritables poètes de la vie	92
Artistes formateurs et continueurs de la vie	92
Le théâtre du vivant	92
L'automate, vivant artificiel	93
MATERIALISME ET VITALISME ; MECANISME ET FINALITE	93
Principe de la vie, production de la vie	93
L'âme, principe de la vie	93
Erreur du vitalisme : <i>personnifier</i> le principe vital et en faire une force « exécutive »	94
L'esprit (<i>Gemüth</i>) est en lui-même uniquement vie ; il est le « principe vital » lui-même	95
Physique et biologie	95
Le domaine du vivant n'échappe pas aux lois de la physique	95
La dualité des lois qui président aux phénomènes vitaux est à l'origine de l'opposition du matérialisme et du vitalisme	95
Vitalisme contre déterminisme : les caprices du vivant	96
Erreur du matérialisme : méconnaître l'<i>ordonnance</i> du vivant	96
Le matérialisme conçoit la matière comme vivante ; c'est l'idéalisme qui enlève à la matière toute vie, pour attribuer celle-ci à Dieu	97
La vie n'entre dans le cadre ni du pur mécanisme, ni dans celui de la finalité proprement dite	98
Le mécanisme et le finalisme répugnent à voir dans le développement de la vie « une imprévisible création de formes »	98
Mécanisme et finalité : deux habits mal taillés pour s'adapter à l'évolution vitale	98
Le concept de programme résout la contradiction qui oppose mécanisme et finalité	99
LE VIVANT ET LA MACHINE	99
Il n'y a pas de différence de nature entre un corps naturel et un corps artificiel	99
Le vivant et l'automate	100
L'automate, vivant artificiel	100
La différence entre les machines naturelles et les machines artificielles n'est pas seulement une différence de degré	100
Les machines naturelles ont une âme qui leur donne une unité substantielle	100

Les corps vivants sont des automates naturels qui sont « machines dans leur moindre partie jusqu'à l'infini »	101
On ne peut pas plus expliquer le fonctionnement d'un organisme par celui d'une machine déjà construite, qu'on ne peut expliquer une technique par la simple application d'une connaissance scientifique	101
L'être organisé n'est pas une machine : il possède une « force formatrice »	102
Des machines « organisées » peuvent exister	102
LA VIE ET LA MORT	103
Nature et formes de la mort	103
Apoptose et nécrose	103
La vie et la mort comme métamorphoses	103
Il y a dans l'être vivant deux ordres de phénomènes : Les phénomènes de <i>création vitale</i> ou de <i>synthèse organisatrice</i> ; Les phénomènes de <i>mort</i> ou de <i>destruction organique</i>.	104
La mort n'est pas opposée à la vie	105
La mort est inhérente à la vie	105
La vie, c'est la mort compensée par du nouveau	105
Mort naturelle et suicide	105
Ce qu'on appelle « mort naturelle » est en réalité un suicide (renoncement à la liberté de mourir en temps <i>voulu</i>). Ce qu'on appelle « suicide » est la seule mort vraiment « naturelle »	105
La mort naturelle est déraisonnable ; c'est le suicide de la nature	105
La mort est le but de la vie	106
La fin (<i>Ziel</i>) de toute vie est la mort	106
Interdépendance des mécanismes qui contrôlent la vie et la mort (outils de construction et outils de destruction)	107
La vie de l'esprit est la vie qui se maintient dans la mort même	107

Définitions

La vie est ce qui distingue l'animé de l'inanimé ; l'âme en est le principe

« Disons donc — et tel est le principe de notre recherche — que ce qui distingue l'animé de l'inanimé, c'est la vie. Or il y a plusieurs manières d'entendre la vie, et il suffit qu'une seule d'entre elles se trouve réalisée dans un sujet pour qu'on le dise vivant : que ce soit l'intellect, la sensation, le mouvement et le repos selon le lieu, ou encore le mouvement qu'implique la nutrition, enfin le dépérissement et la croissance. (...) »

Pour le moment, contentons-nous de dire que l'âme est le principe des facultés susdites et se définit par elles, à savoir : les facultés nutritive, sensitive, pensante et le mouvement. » Aristote, *De l'Âme*, II, 2 (traduction Barbotin).

La vie est la force par laquelle les choses persévèrent dans leur être

« Nous entendons par vie la force par laquelle les choses persévèrent dans leur être ; et comme cette force est distincte des choses elles-mêmes, nous disons proprement que les choses elles-mêmes ont de la vie. Mais la force par laquelle Dieu persévère dans son être n'est autre chose que son essence ; ceux-là parlent donc très bien qui disent que Dieu est la vie. » Spinoza, *Pensées métaphysiques*, II, 6.

« *Ce que les philosophes entendent communément par vie.* — Pour bien faire connaître cet attribut de Dieu, à savoir la vie, il est nécessaire que nous expliquions d'une manière générale ce qui est désigné en chaque chose par la vie. Et en premier lieu nous examinerons l'opinion des Péripatéticiens. Ces

philosophes entendent par vie la persistance de l'âme nutritive avec la chaleur (voir Aristote, *Traité de la respiration*, livre 1, chap. VIII.) Et, comme ils ont forgé trois âmes, savoir la végétative, la sensitive et la pensante, qu'ils attribuent seulement aux plantes, aux animaux et aux hommes, il s'ensuit, comme eux-mêmes l'avouent, que les autres êtres sont privés de vie. Et cependant ils n'osaient pas dire que les esprits et Dieu étaient sans vie. Ils craignaient peut-être de tomber dans ce qui est le contraire de la vie et que, si les esprits et Dieu étaient sans vie, ils ne fussent morts. C'est pourquoi Aristote dans la *Métaphysique* (livre XI, chapitre VII) donne encore une autre définition de la vie, particulière aux esprits, savoir : la vie est l'acte de l'entendement ; et en ce sens il attribue la vie à Dieu qui perçoit par l'entendement et est acte pur. Nous ne nous fatiguerons guère à réfuter ces opinions ; car, pour ce qui concerne les trois âmes attribuées aux plantes, aux animaux et aux hommes, nous avons assez démontré qu'elles ne sont que des fictions, puisque nous avons fait voir qu'il n'y a rien dans la matière sinon des assemblages et des opérations mécaniques. Quant à la vie de Dieu, j'ignore pourquoi elle est dans Aristote plutôt l'acte de l'entendement que l'acte de la volonté ou d'autres semblables. N'attendant toutefois aucune réponse je passe à l'explication que j'ai promise, savoir : ce qu'est la vie.

À quelles choses la vie peut être attribuée. — Bien que ce mot soit souvent pris par métaphore pour signifier les mœurs d'un homme, nous nous contenterons d'expliquer brièvement ce qu'il désigne philosophiquement. Il faut noter seulement que, si la vie doit être attribuée aussi aux choses corporelles, rien ne sera sans vie ; si elle l'est seulement aux êtres où une âme est unie au corps, elle devra être attribuée seulement aux hommes et peut-être aux animaux, mais non aux esprits ni à Dieu, Comme cependant le mot vie s'étend communément davantage, il n'est pas douteux qu'il ne faille attribuer la vis même aux choses corporelles non unies à des esprits et à des esprits séparés du corps.

Ce qu'est la vie et ce qu'elle est en Dieu. — Nous entendons donc par vie, la force par laquelle les choses persévèrent dans leur être ; et, comme cette force est distincte des choses elles-mêmes nous disons proprement que les choses elles-mêmes, ont de la vie, Mais la force par laquelle Dieu persévère dans son être n'est autre chose que son essence ; ceux-là parlent donc très bien qui disent que Dieu est la vie. Il ne manque pas de théologiens qui comprennent que c'est pour cette raison (que Dieu est la vie, et ne se distingue pas de la vie) que les Juifs quand ils juraient disaient : *Par Dieu vivant* et non : *par la vie de Dieu*, comme Joseph jurant par la vie de Pharaon disait : *par la vie de Pharaon.* » Spinoza, *Pensées métaphysiques*, II, 6

Mouvement dont le commencement se trouve en quelque partie d'un corps située au dedans de lui

« La nature, cet art par lequel Dieu a produit le monde et le gouverne, est imitée par l'art de l'homme en ceci comme en beaucoup d'autres choses, qu'un tel art peut produire un animal artificiel. En effet, étant donné que la vie n'est qu'un mouvement des membres dont le commencement se trouve en quelque partie principale située au dedans, pourquoi ne dirait-on pas que tous les automates (c'est-à-dire les engins qui se meuvent eux-mêmes, comme le fait une montre, par des ressorts et des roues), possèdent une vie artificielle ? Car qu'est-ce qu'un *cœur*, sinon un *ressort*, les *nerfs*, sinon autant de *cordons*, les *articulations*, sinon autant de *roues*, le tout donnant le mouvement à l'ensemble du corps conformément à l'intention de l'artisan ? » . » Hobbes, *Léviathan*, Introduction, trad. Tricaud, p. 5.

L'être de la vie est inquiétude du Soi

Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier, 1946, I, p. 145 : L'être de la vie « n'est pas la substance, mais plutôt l'inquiétude du Soi ». Hyppolite remarque à ce propos que « l'épithète qui devient le plus souvent dans la dialectique hégélienne est celle d'*unruhig* ».

Pouvoir d'agir selon les lois de la faculté de désirer

« La vie est, pour un être, le pouvoir d'agir <*handeln*> selon les lois de la faculté de désirer », Kant, *Critique de la raison pratique*, Préface, PUF, p. 7 (Ak. V, 9).

Principe interne de la spontanéité

« La vie est le principe interne de la spontanéité. Des êtres vivants qui agissent d'après ce principe interne doivent agir suivant des représentations. » Kant, *Leçons de métaphysique*, Livre de poche, 1993, p. 285.

« La liberté est le suprême degré de l'activité et de la vie » *Ibid.*, p. 289.

Puissance de se désirer soi-même

« La vie, cette puissance obscure, pulsionnelle et insatiable de se désirer soi-même <*das Leben, jene dunkle, treibende, unersättlich sich selbst begehrende Macht*> » Nietzsche, *Considérations inactuelles*, II (« De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie »), § 3.

L'essence de la vie est l'infinité

« [135] Ce qu'il faut maintenant *penser*, c'est le pur changement, ou *l'opposition en soi-même*, c'est-à-dire la *contradiction* <*Widerspruch*>. En effet, dans la différence qui est une différence intérieure, l'opposé n'est pas seulement un des deux – autrement il serait un *étant* et non un opposé –, mais il est l'opposé d'un opposé, ou l'Autre est immédiatement présent dans cet opposé. Je place bien sans doute le contraire de ce *côté-ci*, et, de ce *côté-là*, l'autre dont il est le contraire ; je place donc le *contraire* d'un côté en soi et pour soi sans l'autre. Mais justement, parce que j'ai ici le *contraire en soi et pour soi*, il est le contraire de soi-même, ou il a en fait l'Autre déjà immédiatement en lui-même. – Ainsi le monde supra-sensible, qui est le monde renversé, a en même temps empiété sur l'autre monde, et l'a inclus en soi-même ; il est pour soi le monde renversé ou inverse, c'est-à-dire qu'il est l'inverse de soi-même ; il est lui-même et son opposé en une unité. C'est seulement ainsi qu'il est la différence comme différence *intérieure* ou comme différence *en soi-même*, ou qu'il est comme *infinité*.

(...) [136] Cette infinité simple, ou le concept absolu, doit être nommé l'essence simple de la vie, l'âme du monde, le sang universel qui, omniprésent, n'est ni troublé ni interrompu dans son cours par aucune différence, qui est plutôt lui-même toutes les différences aussi bien que leur être-supprimé ; il a des pulsations en soi-même sans se mouvoir, il tremble dans ses profondeurs sans être inquiet. » Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, A 3, traduction Hyppolite, tome I, p. 135-136.

« La vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort »

On cherche dans des considérations abstraites la définition de la vie ; on la trouvera, je crois, dans cet aperçu général : *la vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort*.

Tel est, en effet, le mode d'existence des corps vivants, que tout ce qui les entoure tend à les détruire. Les corps inorganiques agissent sans cesse sur eux ; eux-mêmes exercent les uns sur les autres une action continuelle ; bientôt ils succomberaient s'ils n'avaient en eux un principe permanent de réaction. Ce principe est celui de la vie ; inconnu dans sa nature, il peut être apprécié que par ses phénomènes : or, le plus général de ces phénomènes est cette alternative habituelle d'action de la part des corps extérieurs et de réaction de la part du corps vivant, alternative dont les proportions varient suivant l'âge.

Il y a surabondance de vie dans l'enfant, parce que la réaction surpasse l'action. L'adulte voit l'équilibre s'établir entre elles et par là même cette turgescence vitale disparaître. La réaction du principe interne diminue chez le vieillard, l'action des corps extérieurs restant la même ; alors la vie languit et s'avance insensiblement vers son terme naturel, qui arrive lorsque toute proportion cesse.

La mesure de la vie est donc, en général, la différence qui existe entre l'effort des puissances extérieures et celui de la résistance intérieure. L'excès des unes annonce sa faiblesse ; la

prédominance des autres est l'indice de sa force. » Xavier Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, 1799, p. 1-2.

« La vie, c'est la création »

« S'il fallait définir la vie d'un seul mot, qui, en exprimant bien ma pensée, mît en relief le seul caractère qui, suivant moi, distingue nettement la science biologique, je dirais : la vie, c'est la *création*. En effet, l'organisme créé est une machine qui fonctionne nécessairement en vertu des propriétés physico-chimiques de ses éléments constituants. Nous distinguons aujourd'hui trois ordres de propriétés manifestées dans les phénomènes des êtres vivants - propriétés physiques, propriétés chimiques et propriétés vitales. Cette dernière dénomination de propriétés vitales n'est, elle-même, que provisoire ; car nous appelons vitales les propriétés organiques que nous n'avons pas encore pu réduire à des considérations physico-chimiques ; mais il n'est pas douteux qu'on y arrivera un jour. De sorte que ce qui caractérise la machine vivante, ce n'est pas la nature de ses propriétés physico-chimiques, si complexes qu'elles soient, mais bien la création, de cette machine qui se développe sous nos yeux dans les conditions qui lui sont propres et d'après une idée définie qui exprime la nature de l'être vivant et l'essence même de la vie. » Claude Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, II, 2, 1 (GF, p. 142).

« Vivre, c'est inventer »

« *Vivre* <Erlieben> et *inventer* <Erdichten>. — Quel que soit le degré que quelqu'un puisse atteindre dans la connaissance de soi, rien ne peut être plus incomplet que l'image qu'il se fait des instincts qui constituent son individu. À peine s'il sait nommer par leurs noms les instincts les plus grossiers : leur nombre et leur force, leur flux et leur reflux, leur jeu réciproque, et avant tout les lois de leur *nutrition* lui demeurent complètement inconnus. Cette nutrition devient donc une œuvre du hasard : les événements quotidiens de notre vie jettent leur proie tantôt à tel instinct, tantôt à tel autre ; il les saisit avidement, mais le va-et-vient de ces événements se trouve en dehors de toute corrélation raisonnable avec les besoins nutritifs de l'ensemble des instincts : en sorte qu'il arrivera toujours deux choses — les uns dépériront et mourront d'inanition, les autres seront gavés de nourriture. Chaque moment de notre vie fait croître quelques bras du polype de notre être et en fait se dessécher quelques autres, selon la nourriture que le moment porte ou ne porte pas en lui. A ce point de vue, toutes nos expériences sont des aliments, mais répandus d'une main aveugle, ignorant celui qui a faim et celui qui est déjà rassasié. Par suite de cette nutrition de chaque partie, laissée au hasard, l'état du polype, dans son développement complet, sera quelque chose d'aussi fortuit que l'a été son développement. Pour parler plus exactement : en admettant qu'un instinct se trouve au point où il demande à être satisfait — ou à exercer sa force, ou à la satisfaire, ou à remplir un vide (tout cela dit au figuré) : il examinera chaque événement du jour pour savoir comment il peut l'utiliser, en vue de remplir son but : quelle que soit la condition où se trouve l'homme, qu'il marche ou qu'il se repose, qu'il lise ou qu'il parle, qu'il se fâche ou qu'il lutte, ou qu'il jubile, l'instinct altéré tâte en quelque sorte chacune de ces conditions, et, dans la plupart des cas, il ne trouvera rien à son goût, il faut alors qu'il attende et qu'il continue à avoir soif : encore un moment et il s'affaiblira, et, au bout de quelques jours ou de quelques mois, s'il n'est pas satisfait, il desséchera comme une plante sans pluie. Peut-être cette cruauté du hasard apparaîtrait-elle sous des couleurs plus vives encore si tous les instincts demandaient à être satisfaits aussi foncièrement que la *faim* qui ne se contente pas d'*aliments rêvés*, mais la plupart des instincts, surtout ceux que l'on appelle moraux, *se satisfont précisément ainsi*, — s'il est permis de supposer que nos rêves servent à *compenser*, en une certaine mesure, l'absence accidentelle de « nourritures » pendant le jour. Pourquoi le rêve d'hier était-il plein de tendresses et de larmes, celui d'avant-hier plaisant et présomptueux, tel autre, plus ancien encore, aventureux et plein de recherches inquiètes ? D'où vient que dans ce rêve je jouis des indescriptibles beautés de la musique, d'où vient que dans cet autre je plane et je m'élève, avec la volupté de l'aigle, jusqu'aux cimes les plus lointaines ? Ces inventions <Erdichtungen>, où se déchargent et se donnent jeu nos instincts de tendresse, ou de raillerie, ou d'excentricité, nos désirs de musique et de sommets —

et chacun aura sous la main des exemples plus frappants encore —, sont les interprétations de nos excitations nerveuses pendant le sommeil, des interprétations *très libres*, très arbitraires de la circulation du sang, du travail des intestins, de la pression des bras et de la couverture, du son des cloches d'une église, du bruit d'une girouette, des pas des noctambules et d'autres choses du même genre. Si ce texte qui, en général, demeure le même d'une nuit à l'autre, reçoit des commentaires variés au point que la raison créatrice <die dichtende Vernunft> se représente hier ou aujourd'hui des *causes* si différentes pour les mêmes excitations nerveuses : cela tient au fait que le souffleur de cette raison fut différent aujourd'hui de ce qu'il a été hier, — un autre instinct voulut se satisfaire, se manifester, s'exercer, se soulager, se décharger, — c'est cet instinct-là qui était au plus fort de son flux et hier c'en était un autre. — La vie de veille ne possède pas la même *liberté* d'interprétation que la vie de rêve, elle est moins poétique <dichterisch>, moins effrénée, — mais me faut-il ajouter que nos instincts en état de veille ne font également pas autre chose que d'interpréter les excitations nerveuses et d'en fixer les « causes » selon leurs besoins ? qu'entre l'état de veille et le rêve il n'y a pas de différence *essentielle* ? que, même si l'on compare des degrés de culture <Culturstufen> très différents, la liberté d'interprétation éveillée sur l'un de ces degrés ne le cède en rien à la liberté d'interprétation en rêve de l'autre ? que nos évaluations et nos jugements moraux ne sont que des images et des fantaisies, cachant un processus physiologique inconnu à nous, une espèce de langage convenu pour désigner certaines irritations nerveuses ? que tout ce que nous appelons conscience n'est en somme que le commentaire plus ou moins fantaisiste d'un texte inconnu, peut-être inconnaisable, mais pressenti ? (...). — Que sont donc les événements de notre vie ? Bien *plus* ce que nous y mettons que ce qui s'y trouve ! Ou bien faudrait-il même dire : ils sont vides par eux-mêmes ? Vivre, c'est inventer <Erleben ist ein Erdichten> ? » Nietzsche, *Aurore*, § 119 (traduction Albert modifiée).

« La vie, c'est la mort » ; La vie est à la fois mort et création

« Nous avons poursuivi le phénomène caractéristique de la vie, la nutrition, jusque dans ses manifestations intimes ; voyons quelle conclusion cette étude peut nous fournir relativement à la solution du problème tant de fois essayé de la *définition de la vie*. Si nous voulions exprimer que toutes les fonctions vitales sont la conséquence nécessaire d'une combustion organique, nous répéterions ce que nous avons déjà énoncé : *la vie c'est la mort*, la destruction des tissus, ou bien nous dirions avec Buffon : la vie est un minotaure, elle dévore l'organisme. Si au contraire nous voulions insister sur cette seconde face du phénomène de la nutrition, que la vie ne se maintient qu'à la condition d'une constante régénération des tissus, nous regarderions la vie comme une *création* exécutée au moyen d'un acte plastique et régénérateur opposé aux manifestations vitales. Enfin, si nous voulions comprendre les deux faces du phénomène, l'organisation et la désorganisation, nous nous rapprocherions de la définition de la vie donnée par de Blainville : « la vie est un double mouvement interne de composition et de décomposition à la fois général et continu. » » Claude Bernard, « Définition de la vie », *Revue des deux Mondes*, t. IX, 1875, p. 344-345 (repris dans Claude Bernard, *La science expérimentale*, 1978, « Définition de la vie, les théories anciennes et la science moderne », IV).

« La vie, c'est la mort compensée par du nouveau »

Alain Prochiantz résume ainsi, dans *Le Point* (interview du 1/11/2012) le propos de son livre, *Qu'est-ce que le vivant ?* (Seuil, 2012) : « Le vivant se détruit et se reconstruit à chaque instant, par exemple chaque année nous perdons et regagnons notre poids en cellules. Dans les petites erreurs qui se produisent s'imisce la descente progressive. Mais nous avons du mal à admettre cette instabilité parce qu'elle renvoie à la mort. En fait, la vie, c'est la mort, compensée par du nouveau. Dans notre cerveau aussi, cela bouge, meurt et renaît. Nous changeons en permanence au niveau moléculaire et cellulaire. Cette plasticité morphologique diminue avec le vieillissement, mais des changements morphologiques et physiologiques se poursuivent jusqu'à la fin. Certaines situations peuvent même induire une forme de rajeunissement. (...) Le vivant est inachevé car inachevable. Même au moment de mourir, l'animal humain n'est jamais terminé. »

La vie est Volonté de puissance

« [380] L'essence de la Vie, Nietzsche ne la voit point au sens de la biologie et de la doctrine vitaliste de son époque, déterminée par Darwin, dans la « conservation de soi » (« le *struggle for life* », « la lutte pour l'existence ») mais dans l'intensification de la vie au-delà d'elle-même. (...) »

[383] Une notation, de la dernière année de l'activité de Nietzsche, débute par ces mots : « Si la plus intime essence de l'Être est Volonté de puissance... » (*La Volonté de puissance*, n° 693 ; mars-juin 1888.)^[SEP] Quelques années auparavant (1885) Nietzsche commence déjà ce mouvement de sa pensée avec la question suivante : « Et savez-vous ce qu'est pour moi « le monde » ? » Par « monde » il entend l'étant dans sa totalité, et souvent il assimile ce mot à celui de « vie », au sens où nous assimilons « conception de vie » à « conception du monde ». Et il répond : « *Ce monde est la Volonté de puissance — et rien d'autre !* Et vous-mêmes êtes cette Volonté de puissance — et rien d'autre ! » (n° 1067). Dans cette pensée unique de la Volonté de puissance, Nietzsche pense le caractère fondamental de l'étant dans sa totalité. La sentence de sa métaphysique, c'est-à-dire de la détermination de l'étant dans sa totalité, énonce : *La vie est Volonté de puissance.*^[SEP]

En quoi résident deux choses et tout de même une seule :

I. L'étant dans sa totalité est « vie »^[SEP]

II. L'essence de la vie est « Volonté de puissance ».

Avec cette sentence, *la vie est Volonté de puissance*, s'achève la métaphysique occidentale au commencement de laquelle se trouve ce mot obscur : l'étant dans sa totalité est *physis*. La sentence de Nietzsche, *l'étant dans sa totalité est Volonté de puissance*, prononce au sujet de l'étant dans sa totalité cela même qui, au commencement de la pensée occidentale avait été déterminé en tant que possibilité, et qui par une inévitable déviation à partir de ce commencement, est devenu [384] inaccessible. » Heidegger, *Nietzsche*, I, traduction Klossowski, Gallimard, 1971, p. 383-384

Liaison de la liaison et de la non-liaison ; la vie échappe à toute réflexion

« La vie ne peut pas être considérée uniquement comme réunion <*Vereinigung*>, relation <*Beziehung*>, mais doit l'être en même temps comme opposition <*Entgegensetzung*>. Si je dis que la vie est liaison <*Verbindung*> de l'opposition et de la relation, cette liaison elle-même à son tour peut être isolée et se voir objecter qu'elle s'opposerait à la non-liaison <*Nichtverbindung*> ; je devrais donc m'exprimer en disant que la vie est la liaison de la liaison et de la non-liaison, c'est-à-dire que toute expression <*Ausdruck*> est un produit de la réflexion, et que par suite on peut montrer de toute expression, en tant qu'elle est quelque chose de posé <*gesetzt*>, que, parce que quelque chose est posé, du même coup quelque chose n'est pas posé, est exclu ; mais à cet être-poussé-toujours-plus loin <*Fortgetriebenwerden*> sans repos, il faut parer une fois pour toutes en n'oubliant pas que ce qui, par exemple, a été nommé liaison de la synthèse et de l'antithèse, n'est pas quelque chose de posé, de relevant de l'entendement, de réfléchi, mais que son unique caractère pour la réflexion est qu'il est un être hors de la réflexion. » Hegel, *Systemfragment* de 1800 (Nohl, p. 348), traduit par B. Bourgeois dans *Hegel à Francfort*, p. 27-28.

Liaison du fini et de l'infini : mystère sacré

« La cohésion de l'infini et du fini est à vrai dire un mystère (*Geheimnis*) sacré, car elle est la vie, et donc le mystère de la vie ; assurément, si l'on parle de deux choses différentes, d'une nature divine et d'une nature humaine, on ne peut atteindre la liaison. » Hegel, *Premiers écrits (Francfort 1797-1800)*, Vrin, 1997, p. 282.

Auto-affection

« La vie se sent, s'éprouve elle-même. Non qu'elle soit quelque chose qui aurait, de plus, cette propriété de se sentir soi-même, mais c'est là son essence : la pure épreuve de soi, le fait de se sentir soi-même. » Michel Henry, « Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie ? », dans *Phénoménologie de la vie*, I, p. 48.

Auto-révélation ; Dieu est la Vie

La vie n'est rien d'autre que ce qui s'auto-révèle ; elle ne fait qu'un avec Dieu

« Ce n'est pas la pensée qui nous manque pour accéder à la Révélation de Dieu. Bien au contraire, c'est seulement quand la pensée fait défaut, parce que la vérité du monde est absente, que peut s'accomplir ce qui est en jeu : l'auto-révélation de Dieu – à savoir l'auto-phénoménalisation de la phénoménalité pure sur le fond d'une phénoménalité qui n'est pas celle du monde.

Où s'accomplit une auto-révélation de cette sorte ? Dans la Vie, comme l'essence de celle-ci. Car la Vie n'est rien d'autre que ce qui s'auto-révèle – non pas quelque chose qui aurait, de plus, cette propriété de s'auto-révéler mais le fait même de s'auto-révéler, l'auto-révélation en tant que telle. Partout où quelque chose de tel qu'une auto-révélation se produit, il y a Vie. Partout où il y a Vie, cette auto-révélation se produit. Si donc la Révélation de Dieu est une auto-révélation qui ne doit rien à la vérité du monde et si nous demandons où une telle auto-révélation s'accomplit, la réponse ne souffre aucune équivoque : dans la Vie et en elle seulement. Ainsi sommes-nous en présence de la première équation fondamentale du christianisme : Dieu est Vie, il est l'essence de la Vie, ou, si l'on préfère, l'essence de la Vie est Dieu. Disant cela nous savons déjà ce qu'est Dieu, nous ne le savons pas par l'effet d'un savoir ou d'une connaissance quelconque, nous ne le savons pas par la pensée, sur le fond de la vérité du monde ; nous le savons et ne pouvons le savoir que dans et par la Vie elle-même. Nous ne pouvons le savoir qu'en Dieu. Mais cette remarque est prématurée.

L'affirmation selon laquelle la Vie constitue l'essence de Dieu et lui est identique, est constante dans le Nouveau Testament. Contentons-nous ici de brèves indications. « Moi je suis le Premier et le Dernier et Celui qui vit » (*Apocalypse* 17) ; le « Dieu Vivant » (1 *Timothée* 3,15) ; « Celui dont on atteste qu'il vit » (*Hébreux* « 7,4-10) ; « Celui qui est vivant » (*Luc* 24,5), sans parler des déclarations décisives qui interviennent lors d'une élaboration plus poussée de l'essence divine et sur lesquelles nous aurons à revenir. « De même que le Père a la vie en Lui, ainsi a-t-il donné au Fils d'avoir la vie en Lui » (*Jean* 5,26). Du Verbe enfin qui est au Commencement, le célèbre Prologue de Jean déclare : « En Lui était la Vie. » » Michel Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, 1996, ch. 2, p. 82-83.

Excitation

Le fait vital fondamental selon Broussais est l'*excitation* : Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, p. 23, 27.

Boule de substance irritable

« En simplifiant à l'excès l'organisme vivant, nous pouvons nous le représenter sous la forme d'une boule indifférenciée de substance irritable <undifferenziertes Bläschen reizbarer Substanz>. Il en résulte que sa surface orientée vers le monde extérieur se trouve différenciée du fait même de son orientation et sert d'organe destiné à recevoir les excitations. » Freud, *Au-delà du principe de plaisir* (1920), ch. 4, dans *Essais de psychanalyse*, trad. S. Jankélévitch, Payot, p. 31-32

« Ce fragment de substance vivante est plongé dans un monde extérieur, chargé d'énergies de la plus grande intensité, et il ne tarderait pas à succomber aux assauts de ces énergies, s'il n'était muni d'un moyen de protection contre les excitations. Ce moyen consiste en ce que sa surface la plus extérieure, se dépouillant de la structure propre à tout ce qui est vivant, devient pour ainsi dire anorganique, se transforme en une sorte d'enveloppe ou de membrane destinée à amortir les excitations, à ne laisser parvenir aux couches plus profondes, ayant conservé leur structure vivante, qu'une partie de l'intensité dont disposent les énergies du monde extérieur. Ainsi protégées, les couches plus profondes peuvent se consacrer à l'emménagement des quantités d'excitation qui ont réussi à franchir la membrane extérieure. En se dépouillant de ses propriétés organiques, celle-ci a épargné le même sort à toutes les couches situées en dedans d'elle, sa protection n'étant toutefois efficace que pour autant que l'intensité des excitations ne dépasse pas une certaine limite au-delà de laquelle la membrane extérieure elle-même se trouve détruite. Pour

l'organisme vivant, la protection contre les excitations constitue une tâche presque plus importante que la réception d'excitations ; il possède lui-même une réserve d'énergie et doit veiller avant tout à ce que les transformations d'énergie qui s'opèrent en lui, en affectant des modalités particulières, soient soustraites à l'action nivelante, c'est-à-dire destructrice, des formidables énergies extérieures. La réception d'excitations sert avant tout à renseigner l'organisme sur la direction et la nature des énergies extérieures, résultat qu'il peut obtenir en n'empruntant au monde extérieur que de petites quantités d'énergie, en s'assimilant celle-ci à petites doses. » *Ibid.*, p. 34.

La définition de la vie n'est que le terme idéal et inaccessible de son étude scientifique

« On ne saurait rien définir dans les sciences de la nature ; toute tentative de définition ne traduit qu'une simple hypothèse. On ne connaît les objets que successivement, sous des points de vue différents et divers ; ce n'est pas au commencement de ces sciences que l'on en possède une connaissance intégrale et complète, telle qu'une définition la suppose ; c'est à la fin, et comme terme idéal et inaccessible de l'étude.

La méthode qui consiste à définir et à tout déduire d'une définition peut convenir aux sciences de l'esprit, mais elle est contraire à l'esprit même des sciences expérimentales.

C'est pourquoi il n'y a pas à définir la vie en physiologie. Lorsque l'on parle de la vie, on se comprend à ce sujet sans difficulté, et c'est assez pour justifier l'emploi du terme d'une manière exempte d'équivoques.

Il suffit que l'on s'entende sur le mot *vie* pour l'employer ; mais il faut surtout que nous sachions qu'il est illusoire et chimérique, contraire à l'esprit même de la science, d'en chercher une définition absolue. Nous devons nous préoccuper seulement d'en fixer les caractères en les rangeant dans leur ordre naturel de subordination.

Il importe aujourd'hui de nettement dégager la physiologie générale des illusions qui l'ont pendant longtemps agitée. Elle est une science expérimentale et n'a pas à donner des définitions *a priori*. » Claude Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie*, 1878, t. I, p. 24-25.

Distinctions

Vie en puissance et vie en acte

« [B78] Maintenant, qu'à ceux qui ont choisi de vivre conformément à l'intellect <*ho kata noûn bios*> appartient aussi une vie agréable, voici ce qui le rendra évident. [B79] Il est manifeste que « vivre <*to zên*> » se dit en deux sens, d'une part selon la capacité <*dunamis*>, de l'autre selon l'activité <*energeia*> ; nous désignons en effet comme « voyants » tant les êtres qui possèdent la vue et qui sont par nature capables de voir, même s'ils se trouvent avoir les yeux fermés, que ceux qui font usage de cette capacité et fixent leur regard. Il en va de même pour « savoir » <*episthasthai*> et « connaître » <*gignôskein*> : nous entendons par là, d'un côté, « faire usage de cette capacité » <*to kbêsthai*> et « contempler » <*theôrein*>, d'un autre, « acquérir la capacité » <*kekêsthai tèn dunamin*> et « posséder la science » <*tèn epistêmèn ekhein*>. [B80] Dès lors, si nous distinguons la vie de l'absence de vie par la perception <*to aïsthanesthai*>, et si la perception se dit en deux sens – au sens propre <*kuriôs*>, c'est l'usage des sensations, et en un autre sens, la capacité (...) –, il est évident que « vivre » <*to zên*> se dira par conséquent aussi en deux sens : il faut dire en effet que celui qui est éveillé « vit » véritablement au sens propre, tandis que celui qui dort vit en tant qu'il est capable de passer à ce mouvement en vertu duquel nous disons qu'il est éveillé et perçoit un certain objet. [B81] Pour cette raison et dans cette perspective, lorsque, donc, un même prédicat est attribué à deux sujets, mais que l'un des deux est désigné ainsi par le fait d'agir et de pâtir, nous admettons que c'est à lui qu'appartient davantage ce qui a été prédiqué : par exemple nous disons que celui qui exerce la science sait « plus » que celui qui ne fait que la

posséder et que celui qui fixe son regard voit « plus » que celui qui n'a que la capacité de le fixer. [B82] Car nous ne parlons pas seulement de « plus » pour une différence quantitative entre des choses qui ont une même définition, mais aussi pour l'antériorité et la postérité ; ainsi nous disons que la santé est « plus » un bien que les choses saines, et que ce qui est digne, par nature, d'être choisi pour soi-même est « plus » un bien que ce qui le produit. Et cependant nous voyons que ce n'est pas en tant que la même définition est prédiquée des deux que nous parlons de « bien » à la fois à propos de l'utile et à propos de la vertu. [B83] Nous devons donc dire aussi que l'homme éveillé vit « plus » que l'homme qui dort, et celui dont l'âme est en activité « plus » que celui qui se contente de posséder une âme ; car c'est par référence au premier que nous disons aussi que le second vit, parce qu'il est capable de pâtre ou d'agir à la manière du premier. [B84] Voici alors ce qu'on entend, en chaque cas, par « faire usage » : si la capacité ne concerne qu'une seule chose, faire usage consiste à accomplir précisément celle-ci ; mais si la capacité concerne une multiplicité de choses, alors c'est accomplir la meilleure de celles-ci. Par exemple pour la flute : on l'utilise seulement et surtout quand on en joue. Car c'est probablement sur ce modèle que doivent être aussi envisagés les autres cas. Il faut donc dire aussi qu'on utilise davantage quelque chose quand on l'utilise correctement ; car la finalité et le mode naturel d'une chose appartiennent à celui qui en fait usage de façon belle et exacte. [B85] Maintenant, la tâche unique ou principale de l'âme est de penser <dianoesthai> et de réfléchir <logizesthai>. Il est alors simple à comprendre et facile à établir, pour tout le monde, que vit « plus » celui qui réfléchit correctement, et, plus que tous, celui qui atteint le plus haut degré de vérité <ho malista alêtheuôn> ; et celui-là est le sage <ho phronôn>, l'homme qui contemple selon la science la plus exacte. Ainsi c'est à cette circonstance précise et à ceux-là, c'est-à-dire à ceux qui possèdent la sagesse <tois phronimois> et qui l'exercent effectivement <tois phronousi>, qu'il faut attribuer la vie parfaite <to teleôs zên>. [B86] Et si vivre est bien, pour tout vivant, la même chose qu'être <einai>, il est évident que, de tous les hommes, celui qui sera aussi « le plus » et au sens le plus propre est le sage <phronimos>, et, plus qu'à tout autre moment, lorsqu'il est en activité <hotan energê> et se trouve contempler le plus connaissable d'entre les être. [B87] D'autre part, l'activité parfaite et sans entrave comporte en elle-même le contentement, si bien que l'activité contemplative <hè theôrètikè energeia> sera la plus agréable de toutes. » Aristote, *Protreptique*, §§ 78-92 Düring ; traduction de Sophie Van der Meeren, dans *Exhortation à la philosophie*, Les Belles Lettres, 2011 (Jamblique, *Protreptique*, ch. XI).

Le vivant et le vécu

À rapprocher des deux caractères principalement attribués à l'âme et au vivant dans l'antiquité : « L'animé semble se distinguer de l'inanimé par deux caractères principaux : le mouvement et la sensation. Or la tradition reçue des anciens attribue à l'âme à peu près ces deux caractères. » Aristote, *De l'âme*, I, 2, 403 b 25-27.

Il faut penser l'unité du vivre par-delà la distinction de l'actif et du passif

« En français, le verbe vivre est affecté d'une ambiguïté fondamentale puisqu'il désigne à la fois l'être-en-vie (*Leben*) et l'épreuve ou l'expérience de quelque chose (*Erleben*). Le vivre oscille entre le participe présent (vivant) et le participe passé (vécu) : l'action que désigne le verbe en affecte le sujet, son faire est passivement reçu sous la forme d'un éprouver. Or l'identité du terme n'est sans doute pas un accident de la langue : elle témoigne d'un sens premier de la vie, d'une unité originnaire du vivre, en-deçà du clivage du vivant et du vécu. En ce sens, la tâche d'une phénoménologie de la vie pourrait se résumer dans la nécessité de penser cette unité du vivre par-delà l'actif et le passif, ou ce qu'elle pourrait considérer à tort comme le propre et le métaphorique. Or, force est de reconnaître que la pensée se trouve sans cesse écartelée par cette ambiguïté. » Renaud Barbaras, « Phénoménologie de la vie », *Noesis*, 2008, p. 11.

Logique, nature et esprit : vie « dans l'Idée », vie naturelle et vie de l'esprit

« L'Idée, ce qui est en et pour soi vrai, est essentiellement l'objet de la logique ; puisqu'elle est à considérer, en premier lieu, dans son immédiateté, elle est à appréhender et à connaître en cette

déterminité dans laquelle elle est vie, pour que son examen ne soit pas quelque chose de vide et d'indéterminé. On peut seulement, éventuellement, faire remarquer jusqu'à quel point la vision logique de la vie est différente d'une autre vision scientifique de celle-ci ; cependant, il n'y a pas lieu ici d'examiner comment on traite de la vie dans des sciences non philosophiques, mais seulement comment la vie logique, en tant qu'Idée pure, est à différencier de la vie naturelle qui est examinée dans la *Philosophie de la nature*, ainsi que de la vie pour autant qu'elle est liée à l'esprit. — La première est, en tant que vie de la nature, la vie pour autant qu'elle est projetée en l'extériorité de la subsistance, qu'elle a en la nature inorganique sa *condition*, et suivant la façon dont les moments de l'Idée sont une multiplicité variée de configurations effectives <wirklicher Gestaltungen>. La vie dans l'Idée est sans de telles présuppositions, qui sont en tant que des figures de l'effectivité <welche als Gestalten der Wirklichkeit sind> ; sa présupposition est le concept, tel qu'il a été considéré, d'un côté, comme concept subjectif, de l'autre, comme concept objectif. Dans la nature, la vie apparaît comme le degré suprême qui est atteint par l'extériorité de celle-là pour autant qu'elle est allée dans elle-même et qu'elle se supprime au sein de la subjectivité. Dans la logique, c'est l'être-dans-soi simple qui a atteint, dans l'Idée de la vie, son extériorité correspondant véritablement à lui ; le concept, qui entre en scène antérieurement comme concept subjectif, est l'âme de la vie elle-même ; il est l'impulsion <Trieb> qui, à travers l'objectivité, se médiatise sa réalité. En tant que la nature atteint, à partir de son extériorité, cette Idée, elle va au-delà d'elle-même ; sa fin <Ende> n'est pas en tant que son commencement <Anfang>, mais en tant que sa limite <Grenze>, dans laquelle elle se supprime elle-même. — De même, dans l'Idée de la vie, les moments de la réalité de celle-ci n'obtiennent pas la figure d'une effectivité extérieure, mais demeurent enfermés dans la forme du concept.

[233] Mais, dans l'esprit, la vie apparaît, pour une part, en face de lui, pour une autre part, comme posée avec lui en une unité, et cette unité, à nouveau, comme purement engendrée au dehors par lui. C'est que la vie est ici à prendre, d'une façon générale, dans son sens proprement dit <in seinem eigentlichen Sinne> de *vie naturelle*, car ce qui est nommé *la vie de l'esprit* en tant qu'esprit, c'est son caractère distinctif qui fait face à la simple vie ; tout comme on parle aussi de la nature de l'esprit, bien que l'esprit ne soit pas quelque chose de naturel, mais, bien plutôt, l'opposé de la nature. La vie comme telle est donc, pour l'esprit, pour une part, un moyen, et ainsi il se l'oppose ; pour une part encore, il est un individu vivant, et la vie est son corps ; pour une part enfin, cette unité de lui-même avec sa corporéité vivante est engendrée, à partir de lui-même, hors de lui, en un *idéal*. Aucune de ces relations à l'esprit ne concerne la vie logique, et celle-ci n'est à considérer ici, ni comme le moyen d'un esprit, ni comme son corps vivant propre, ni comme le moment de l'idéal et de la beauté. — Dans les deux cas que sont celui où elle est *vie naturelle* et celui où elle se tient en relation avec l'esprit, la vie a une *déterminité de son extériorité* : là, du fait de ses présuppositions, ce que sont d'autres configurations de la nature, mais, ici, du fait des buts et de l'activité de l'esprit. L'idée de la vie, pour elle-même, est libre de cette objectivité-là présupposée et conditionnante, de même que de la relation à cette subjectivité-ci.

La vie, considérée maintenant de plus près dans son Idée, est en et pour soi *universalité* absolue ; l'objectivité qu'elle a en elle est, sans réserve, pénétrée par le concept, elle a seulement lui pour substance. Ce qui se différencie comme partie ou suivant une autre réflexion extérieure, a dans soi-même le concept tout entier ; celui-ci est l'âme en cela *omniprésente*, qui demeure relation simple à soi-même et une dans la multiplicité variée qui appartient à l'être objectif. » Hegel, *Science de la logique*, III, 3, 1 (« La vie »), trad. Bourgeois, Vrin, p. 232-233.

Vie du corps et vie de l'esprit

La vie organique n'est qu'une limitation de la vie de l'esprit

« J'aurais dû en effet définir plus clairement le sens où je prends le mot « vie » dans toute cette discussion. Il s'agit de la vie physiologique. J'ai expliqué tout à l'heure comment la pensée s'extériorise par elle en action, j'ai dit aussi comment la pensée se limite ainsi elle-même au point

de tomber le plus souvent dans l'inconscient. Cette vie n'est donc que la limitation d'une vie plus large et plus haute, qui est la vie de la pensée elle-même. La méthode que je propose pour la métaphysique et pour la théorie de la connaissance est fondée tout entière sur cette constatation d'une limitation de la vie spirituelle par la vie organique. C'est en étudiant empiriquement le genre tout particulier de limitation que la vie du corps apporte à la vie de l'esprit, que nous arriverons à déterminer la direction précise de l'effort à faire pour nous ressaisir nous-mêmes. En ce sens, la vérité métaphysique est, si vous voulez, transcendante à la vie organique et immanente à la vie spirituelle. Mais on passe sans secousse de l'une de ces deux vies à l'autre.» Bergson, «Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive», *Bulletin de la société française de philosophie*, séance du 2 mai 1901, repris dans *Écrits et paroles*, I, PUF, p. 159.

Vie naturelle et conscience

« Ce qui est limité à une vie naturelle n'a pas, par soi-même, le pouvoir d'aller au-delà de son être-là immédiat ; mais il est poussé au-delà de cet être-là par un autre, et cet être-arraché à sa position, est sa mort. Mais la conscience est pour soi-même son propre *concept*, elle est donc immédiatement l'acte d'outrepasser le limité, et, quand ce limité lui appartient, l'acte de s'outrepasser soi-même. » Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite, Aubier, I, p. 71.

Vie ascendante et vie descendante

« Chaque époque trouve dans la mesure de sa force un étalon qui détermine les vertus qui lui sont permises et les vertus qui lui sont défendues. Ou bien elle a les vertus de la vie *ascendante* : alors elle résiste depuis ses racines les plus profondes aux vertus de la vie descendante. Ou bien elle se manifeste elle-même par une vie *descendante*, et alors elle a aussi besoin des vertus de la Décadence, alors elle hait tout ce qui ne se justifie que par la plénitude et la surabondance de forces. L'esthétique est liée d'une manière indissoluble à ces prémisses biologiques : il y a une esthétique de *décadence*, il y a une esthétique *classique*, — le « beau en soi » est une chimère, comme l'idéalisme tout entier. — Dans la sphère plus étroite de ce que l'on appelle les valeurs morales on ne saurait trouver un antagonisme plus fort qu'entre la *morale des Maîtres* et la morale des évaluations *chrétiennes* : cette dernière a grandi sur un terrain absolument morbide (— les Évangiles nous présentent exactement les mêmes types physiologiques que dépeignent les romans de Dostoïewski) ; la morale des Maîtres au contraire (« romaine », « païenne », « classique », « Renaissance ») est le symbole de la constitution parfaite, de la vie *ascendante*, de la volonté de puissance comme principe de vie. La morale de maître est *affirmative* aussi instinctivement que la morale chrétienne est *négative* (— « Dieu », l'« Au-delà », l'« Abnégation », autant de négations). L'une communique sa plénitude aux choses — elle transfigure, elle embellit, elle *rationalise* le monde —, l'autre appauvrit, appâlit, enlaidit la valeur des choses, elle *nie* le monde. Le « monde » est un terme d'insulte chrétien. — Ces antithèses dans l'optique des valeurs sont *toutes deux* nécessaires : ce sont des façons de voir dont on n'approche pas avec des arguments et des réfutations. On ne réfute pas le christianisme, on ne réfute pas une maladie des yeux. Avoir combattu le pessimisme comme une philosophie, ce fut le comble de l'idiotie savante. Les notions d'« erreur » et de « vérité » n'ont, à ce qu'il me semble, aucun sens en optique. — La seule chose que l'on ait à combattre, c'est l'hypocrisie, la mauvaise foi instinctive, qui *refuse* d'accepter ces antithèses en tant qu'antithèses : comme c'était par exemple la volonté de Wagner qui, en matière de semblables hypocrisies, atteignait une vraie maîtrise. » Nietzsche, *Le cas Wagner*, Épilogue (traduction Albert).

Nature inorganique, nature organique et conscience de soi

« L'observation de la nature trouve le concept réalisé dans la nature inorganique, elle trouve des lois dont les moments sont des choses qui, en même temps, se comportent comme des abstractions ; mais ce concept n'est pas une simplicité réfléchi en soi-même. La vie de la nature organique, par contre, n'est que cette simplicité réfléchi en soi-même ; l'opposition de soi-même en soi-même, comme opposition de l'universel et du singulier, ne se décompose pas en ses

propres moments dans l'essence même de cette vie ; l'essence n'y est pas le genre qui se séparerait et se mouvrait dans son élément privé de différences et qui resterait en même temps pour soi-même et sans différence dans son opposition. L'observation trouve ce libre concept, dont l'universalité contient en elle-même aussi absolument la singularité développée, seulement dans le concept lui-même existant comme concept ou dans la conscience de soi. » Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite, Aubier, I, p. 249.

Vie en général et vie de l'esprit

« Dans l'être-là qui a pris une figure déterminée, la raison peut se manifester à l'observation seulement comme *vie en général*, une vie cependant qui dans sa différenciation ne parvient pas à réaliser en soi-même une organisation rationnelle et une distribution en série, et qui n'est pas un système de figures fondé en soi-même. – Si dans le syllogisme de la figuration organique, le moyen terme dans lequel tombe l'espèce et la réalité effective de l'espèce, comme individualité singulière, possédait en lui-même les extrêmes de l'universalité intérieure et de l'individualité universelle, ce moyen terme aurait alors dans le *mouvement* de sa réalité effective l'expression et la nature de l'universalité et en serait le développement se systématisant soi-même. – Ainsi la *conscience* entre l'esprit universel et sa *singularité* ou conscience sensible a pour moyen terme le système des figurations de la conscience, entendu comme vie de l'esprit s'ordonnant jusqu'à devenir le tout ; – système qui est considéré dans cette œuvre et qui a comme histoire du monde son propre être-là objectif. Mais la nature organique n'a pas d'histoire. » Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite, Aubier, I, section V A, p. 247.

Voir le commentaire de Jean-François Marquet, *Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Ellipses, 2009, p. 159-161.

Caractères, propriétés

Besoin

C'est avec la douleur, « privilège des natures vivantes », que commencent le besoin et l'impulsion

« La *douleur* est donc le privilège des natures vivantes ; parce qu'elles sont le concept existant <der existierende Begriff>, elles sont une effectivité pourvue de la force infinie, en ce sens qu'elles sont dans elles-mêmes la *négativité* d'elles-mêmes, que cette *négativité qui est la leur* est *pour elles-mêmes*, qu'elles se conservent dans leur être-autre. — Si l'on dit que la contradiction n'est pas pensable <denkbar>, il faut qu'il soit dit, bien plutôt, que, dans la douleur du vivant, elle est même une existence effective <eine wirkliche existenz>.

[242] Cette division <Diremtion> du vivant dans lui-même est le *sentiment* <Gefühl>, en tant qu'elle est accueillie dans l'universalité simple du concept, dans la sensibilité. C'est avec la douleur que commencent le *besoin* <Bedürfnis> et l'*impulsion* <Trieb>. » Hegel, *Science de la logique*, III, 3, 1, Traduction Bourgeois, Vrin, p. 241-242

Caprice

« Claude Bernard s'est élevé bien des fois contre l'hypothèse d'un « principe vital » ; mais, partout où il le fait, il vise expressément le vitalisme superficiel des médecins et des physiologistes qui affirmaient l'existence, chez l'être vivant, d'une force capable de lutter contre les forces physiques et d'en contrarier l'action. C'était le temps où l'on pensait couramment que la même cause, opérant dans les mêmes conditions sur le même être vivant, ne produisait pas toujours le même effet. Il fallait compter, disait-on, avec le caractère capricieux de la vie. Magendie lui-même, qui a tant contribué à faire de la physiologie une science, croyait encore à une certaine indétermination du phénomène vital. À tous ceux qui parlent ainsi Claude Bernard répond que les faits

physiologiques sont soumis à un déterminisme inflexible, aussi rigoureux que celui des faits physiques ou chimiques : même, parmi les opérations qui s'accomplissent dans la machine animale, il n'en est aucune qui ne doive s'expliquer un jour par la physique et la chimie. » Bergson, « La philosophie de Claude Bernard », dans *La pensée et le mouvant*, Uqac, p. 127.

Choix

La conscience, « originellement immanente à tout ce qui vit », signifie choix

« De haut en bas de la vie animale nous voyons s'exercer, quoique sous une forme de plus en plus vague à mesure que nous descendons davantage, la faculté de choisir, c'est-à-dire de répondre à une excitation déterminée par des mouvements plus ou moins imprévus. (...) Si, comme nous le disions, la conscience retient le passé et anticipe l'avenir, c'est précisément, sans doute, parce qu'elle est appelée à effectuer un choix : pour choisir, il faut penser à ce qu'on pourra faire et se remémorer les conséquences, avantageuses ou nuisibles, de ce qu'on a déjà fait ; il faut prévoir et il faut se souvenir. Mais d'autre part notre conclusion, en se complétant, nous fournit une réponse plausible à la question que nous venons de poser : tous les êtres vivants sont-ils des êtres conscients, ou la conscience ne couvre-t-elle qu'une partie du domaine de la vie ?

Si, en effet, conscience signifie choix, et si le rôle de la conscience est de se décider, il est douteux qu'on rencontre la conscience dans des organismes qui ne se meuvent pas spontanément et qui n'ont pas de décision à prendre. À vrai dire, il n'y a pas d'être vivant qui paraisse tout à fait incapable de mouvement spontané. Même dans le monde végétal, où l'organisme est généralement fixé au sol, la faculté de se mouvoir est plutôt endormie qu'absente : elle se réveille quand elle peut se rendre utile. Je crois que tous les êtres vivants, plantes et animaux, la possèdent en droit ; mais beaucoup d'entre eux y renoncent en fait, – bien des animaux d'abord, surtout parmi ceux qui vivent en parasites sur d'autres organismes et qui n'ont pas besoin de se déplacer pour trouver leur nourriture, puis la plupart des végétaux : ceux-ci ne sont-ils pas, comme on l'a dit, parasites de la terre ? Il me paraît donc vraisemblable que la conscience, originellement immanente à tout ce qui vit, s'endort là où il n'y a plus de mouvement spontané, et s'exalte quand la vie appuie vers l'activité libre. Chacun de nous a d'ailleurs pu vérifier cette loi sur lui-même. Qu'arrive-t-il quand une de nos actions cesse d'être spontanée pour devenir automatique ? La conscience s'en retire. Dans l'apprentissage d'un exercice, par exemple, nous commençons par être conscients de chacun des mouvements que nous exécutons, parce qu'il vient de nous, parce qu'il résulte d'une décision et implique un choix ; puis, à mesure que ces mouvements s'enchaînent davantage entre eux et se déterminent plus mécaniquement les uns les autres, nous dispensant ainsi de nous décider et de choisir, la conscience que nous en avons diminuée et disparaît. Quels sont, d'autre part, les moments où notre conscience atteint le plus de vivacité ? Ne sont-ce pas les moments de crise intérieure, où nous hésitons entre deux ou plusieurs partis à prendre, où nous sentons que notre avenir sera ce que nous l'aurons fait ? Les variations d'intensité de notre conscience semblent donc bien correspondre à la somme plus ou moins considérable de choix ou, si vous voulez, de création, que nous distribuons sur notre conduite. Tout porte à croire qu'il en est ainsi de la conscience en général. Si conscience signifie mémoire et anticipation, c'est que conscience est synonyme de choix. » Bergson, « La conscience et la vie » (1911), dans *L'énergie spirituelle*, Uqac, p. 11-12.

« L'être vivant choisit, ou tend à choisir. Son rôle est de créer »

« Le monde, laissé à lui-même, obéit à des lois fatales. Dans des conditions déterminées, la matière se comporte de façon déterminée, rien de ce qu'elle fait n'est imprévisible : si notre science était complète et notre puissance de calcul infinie, nous saurions par avance tout ce qui se passera dans l'univers matériel inorganisé, dans sa masse et dans ses éléments, comme nous prévoyons une éclipse de soleil ou de lune. Bref, la matière est inertie, géométrie, nécessité. Mais avec la vie apparaît le mouvement imprévisible et libre. L'être vivant choisit ou tend à choisir. Son rôle est de créer. Dans un monde où tout le reste est déterminé, une zone d'indétermination

l'environne. Comme, pour créer l'avenir, il faut en préparer quelque chose dans le présent, comme la préparation de ce qui sera ne peut se faire que par l'utilisation de ce qui a été, la vie s'emploie dès le début à conserver le passé et à anticiper sur l'avenir dans une durée où passé, présent et avenir empiètent l'un sur l'autre et forment une continuité indivisée : cette mémoire et cette anticipation sont, comme nous l'avons vu, la conscience même. Et c'est pourquoi, en droit sinon en fait, la conscience est coextensive à la vie. » Bergson, « La conscience et la vie » (1911), dans *L'énergie spirituelle*, Uqac, p. 13.

Contingence

« Le genre se divise en espèces selon la *déterminabilité universelle* du nombre, ou peut avoir à la base de sa subdivision aussi les déterminabilités singulières de son être-là, par exemple, la figure, la couleur, etc. ; mais dans cette calme occupation, il subit une violence de la part de l'individu universel, la *terre*, qui, comme négativité universelle, fait valoir contre la systématisation du genre les différences telles que la terre les a en soi, et la nature de ces différences en vertu de la substance à laquelle elles appartiennent est différente de la nature du genre. Cette opération du genre devient une entreprise tout à fait limitée, à laquelle le genre peut donner une impulsion seulement à l'intérieur de ces éléments puissants, et qui, interrompue de toutes parts par leur violence sans frein, est pleine de lacunes et d'échecs. [247] Il résulte de tout cela que, dans l'être-là qui a pris une figure déterminée, la raison peut se manifester à l'observation seulement comme *vie en général*, une vie cependant qui dans sa différenciation ne parvient pas à réaliser en soi-même une organisation rationnelle et une distribution en série, et qui n'est pas un système de figures fondé en soi-même. – Si dans le syllogisme de la figuration organique, le moyen terme dans lequel tombe l'espèce et la réalité effective de l'espèce, comme individualité singulière, possédait en lui-même les extrêmes de l'universalité intérieure et de l'individualité universelle, ce moyen terme aurait alors dans le *mouvement* de sa réalité effective l'expression et la nature de l'universalité et en serait le développement se systématisant soi-même. – Ainsi la *conscience* entre l'esprit universel et sa *singularité* ou conscience sensible a pour moyen terme le système des figurations de la conscience, entendu comme vie de l'esprit s'ordonnant jusqu'à devenir le tout ; – système qui est considéré dans cette œuvre et qui a comme histoire du monde son propre être-là objectif. Mais la nature organique n'a pas d'histoire. » Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite, Aubier, I, section V A, p. 246-247.

Voir le commentaire de Jean-François Marquet, *Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Ellipses, 2009, p. 159-161. Marquet insiste sur la contingence des formes que prend la vie organique : « On ne peut pas faire *a priori* une philosophie du vivant comme on peut faire *a priori* une philosophie de l'histoire, comme on peut prévoir *a priori* quelles sont les étapes que va parcourir le processus culturel. La vie est impuissante à se particulariser elle-même. Pour qu'elle se particularise en différentes espèces, il faut qu'intervienne un acteur extérieur, ce que Bergson appellera « les conditions de notre planète réfractaire », réfractaire au Vivant, au développement de la vie. C'est donc la Terre qui, à cause de l'impuissance de l'universel biologique, va être l'occasion de la différenciation en espèces particulières, et elle va en même temps apparaître comme ce qui permet un système vivant et comme ce qui fait obstacle cependant à cette systématisation, dans la mesure où l'individualité de la terre est quelque chose d'incompréhensible, de hasardeux, quelque chose qui est marqué par la contingence, la violence et la catastrophe (il y a des tornades et des tempêtes, mais il y a de ces catastrophes où disparaissent des espèces entières, comme celle qui a réduit les malheureux dinosaures en petits oiseaux) » (p. 160).

Contradiction

Le vivant est « l'absolue contradiction »

« Dans son sentiment de soi, le vivant a cette *certitude* que l'être-autre qui lui fait face est en soi du *néant*. Son impulsion est le besoin de supprimer cet être-autre et de se donner la vérité d'une telle certitude. L'individu est, comme sujet, tout d'abord seulement le *concept* de l'Idée de la vie ; son

processus subjectif dans lui-même, dans lequel il se nourrit de lui-même, et l'objectivité immédiate qu'il pose comme moyen naturel conformément à son concept, c'est ce qui est médiatisé par le processus qui se rapporte à l'extériorité posée en sa complétude, à la totalité objective qui se tient *indifférente* à côté de lui.

Ce processus commence avec le *besoin*, c'est-à-dire le moment consistant en ceci que, *premièrement*, le vivant se détermine, du coup se pose comme nié, et, par là, se rapporte à une objectivité qui lui est *autre*, à l'objectivité indifférente. — mais que, *deuxièmement*, tout autant, dans cette perte de soi, il n'est pas perdu, il s'y conserve et il demeure l'identité du concept égal à soi ; de ce fait, il est l'impulsion de poser le monde à l'instant évoqué, qui lui est *autre, pour lui-même*, égal à lui-même, de le supprimer et de s'objectiver *lui-même*. Par là, sa détermination de soi a la forme d'une extériorité objective, et, du fait qu'il est en même temps identique à lui-même, il est l'absolue *contradiction* <Widerspruch>. La configuration immédiate est l'Idée dans son concept simple, l'objectivité conforme au concept ; ainsi, elle est *bonne* par nature. Mais, en tant que son moment négatif s'est réalisé en une particularité objective, c'est-à-dire en tant que les moments essentiels de son unité se sont réalisés chacun pour lui-même en une totalité, le concept est *scindé* en l'inégalité absolue de lui-même avec lui-même, et, en tant qu'il est aussi bien l'absolue identité dans cette scission, le vivant est pour soi-même cette scission et il a le sentiment de cette contradiction, lequel est la *douleur* <Schmerz>. La *douleur* est donc le privilège des natures vivantes ; parce qu'elles sont le concept existant <der existierende Begriff>, elles sont une effectivité pourvue de la force infinie, en ce sens qu'elles sont dans elles-mêmes la *négativité* d'elles-mêmes, que cette *négativité qui est la leur* est *pour elles-mêmes*, qu'elles se conservent dans leur être-autre. — Si l'on dit que la contradiction n'est pas pensable <denkbar>, il faut qu'il soit dit, bien plutôt, que, dans la douleur du vivant, elle est même une existence effective <eine wirkliche existenz>. » Hegel, *Science de la logique*, III, 3, 1, traduction Bourgeois, Vrin, p. 241.

Création

Le rôle de l'être vivant est de créer

« Le monde, laissé à lui-même, obéit à des lois fatales. Dans des conditions déterminées, la matière se comporte de façon déterminée, rien de ce qu'elle fait n'est imprévisible : si notre science était complète et notre puissance de calculer infinie, nous saurions par avance tout ce qui se passera dans l'univers matériel inorganisé, dans sa masse et dans ses éléments, comme nous prévoyons une éclipse de soleil ou de lune. Bref, la matière est inertie, géométrie, nécessité. Mais avec la vie apparaît le mouvement imprévisible et libre. L'être vivant choisit ou tend à choisir. Son rôle est de créer. Dans un monde où tout le reste est déterminé, une zone d'indétermination l'environne. Comme, pour créer l'avenir, il faut en préparer quelque chose dans le présent, comme la préparation de ce qui sera ne peut se faire que par l'utilisation de ce qui a été, la vie s'emploie dès le début à conserver le passé et à anticiper sur l'avenir dans une durée où passé, présent et avenir empiètent l'un sur l'autre et forment une continuité indivisée : cette mémoire et cette anticipation sont, comme nous l'avons vu, la conscience même. Et c'est pourquoi, en droit sinon en fait, la conscience est coextensive à la vie. » Bergson, « La conscience et la vie » (1911), dans *L'énergie spirituelle*, Uqac, p. 13.

Création et destruction

Il y a dans l'être vivant deux ordres de phénomènes : Les phénomènes de création vitale ou de synthèse organisatrice ; Les phénomènes de mort ou de destruction organique.

« Je considère qu'il y a nécessairement dans l'être vivant deux ordres de phénomènes : 1° Les phénomènes de *création vitale* ou de *synthèse organisatrice* ; 2° Les phénomènes de *mort* ou de *destruction organique*.

Il est nécessaire de nous expliquer en quelques mots sur la signification que nous donnons à ces expressions *création* et *destruction* organiques.

Si, au point de vue de la matière inorganique, on admet avec raison que rien ne se perd et que rien ne se crée ; au point de vue de l'organisme, il n'en est pas de même. Chez un être vivant, tout se crée morphologiquement, s'organise et tout meurt, se détruit. Dans l'œuf en développement, les muscles, les os, les nerfs apparaissent et prennent leur place en répétant une forme antérieure d'où l'œuf est sorti. La matière ambiante s'assimile aux tissus, soit comme principe nutritif, soit comme élément essentiel. L'organe est créé, il l'est au point de vue de sa structure, de sa forme, des propriétés qu'il manifeste.

D'autre part, les organes se détruisent, se désorganisent à chaque moment et par leur jeu même ; cette désorganisation constitue la seconde phase du grand acte vital.

Le premier de ces deux ordres de phénomènes est seul sans analogues directs ; il est particulier, spécial à l'être vivant : cette synthèse évolutive est ce qu'il y a de véritablement vital. — Je rappellerai à ce sujet la formule que j'ai exprimée dès longtemps : « La vie, c'est la *création* »¹.

Le second, au contraire, la destruction vitale, est d'ordre physico-chimique, le plus souvent le résultat d'une combustion, d'une fermentation, d'une putréfaction, d'une action, en un mot, comparable à un grand nombre de faits chimiques de décomposition ou de dédoublement. Ce sont les véritables phénomènes de mort quand ils s'appliquent à l'être organisé.

Et, chose digne de remarque, nous sommes ici victimes d'une illusion habituelle, et quand nous voulons désigner les phénomènes de la *vie*, nous indiquons en réalité des phénomènes de *mort*.

Nous ne sommes pas frappés par les phénomènes de la vie. La synthèse organisatrice reste intérieure, silencieuse, cachée dans son expression phénoménale, rassemblant sans bruit les matériaux qui seront dépensés. Nous ne voyons point directement ces phénomènes d'organisation. Seul l'histologiste, l'embryogéniste, en suivant le développement de l'élément ou de l'être vivant, saisit des changements, des phases qui lui révèlent ce travail sourd : c'est ici un dépôt de matière, là une formation d'enveloppe ou de noyau, là une division ou une multiplication, une rénovation.

Au contraire, les phénomènes de destruction ou de mort vitale sont ceux qui nous sautent aux yeux et par lesquels nous sommes amenés à caractériser la vie. Les signes en sont évidents, éclatants : quand le mouvement se produit, qu'un muscle se contracte, quand la volonté et la sensibilité se manifestent, quand la pensée s'exerce, quand la glande sécrète, la substance du muscle, des nerfs, du cerveau, du tissu glandulaire se désorganise, se détruit et se consume. De sorte que toute manifestation d'un phénomène dans l'être vivant est nécessairement liée à une destruction organique ; et c'est ce que j'ai voulu exprimer lorsque, sous une forme paradoxale, j'ai dit ailleurs : *la vie c'est la mort*².

L'existence de tous les êtres, animaux ou végétaux, se maintient par ces deux ordres d'actes nécessaires et inséparables : *l'organisation* et la *désorganisation*. » Claude Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie*, 1878, t. I, p. 39-41.

Dualisme de la vie pulsionnelle : construction et destruction

« Attardons-nous un instant à cette conception par excellence dualiste de la vie pulsionnelle. D'après la théorie d'E. Hering, deux groupes de processus opposés [de directions opposées : *entgegengesetzter Richtung*] se dérouleraient continûment dans la substance vivante : processus de construction (assimilation) et processus de destruction (désassimilation) (*ab-bauend*). Devons-nous identifier avec ces deux directions des processus vitaux les activités de nos deux mouvements pulsionnels (*Triebregungen*), pulsion de vie et pulsion de mort ? Mais il y a quelque chose d'autre que nous ne pouvons pas nous dissimuler : c'est que, sans nous en apercevoir, nous nous sommes engagés dans les havres de la philosophie de Schopenhauer, d'après laquelle la mort serait « *das eigentliche Resultat*, le résultat propre, proprement dit, et dans cette mesure le but (*Zweck*) de la vie », tandis que la pulsion sexuelle serait l'incarnation (*Verkörperung*) de la volonté de vivre

¹ *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, 1865, II, 2, 1 (GF, p. 142).

² Claude Bernard, « Définition de la vie », *Revue des deux Mondes*, t. IX, 1875, p. 344 ; *La Science expérimentale*, 2e édition, Paris, 1878.

(*Willens zum Leben*). » Freud, *Au-delà du principe du plaisir*, dans *Essais de psychanalyse*, trad. fr. Samuel Jankélévitch, Paris, Payot, 1927, p. 63.

Commenté par J. Derrida, *La vie la mort. Séminaire (1975-1976)*, Seuil, 2019, 11e séance.

Interdépendance des mécanismes qui contrôlent la vie et la mort (outils de construction et outils de destruction)

« Ce que nous commençons à entrevoir, c'est l'intrication profonde, l'interchangeabilité et l'interdépendance entre les outils de construction et les outils de destruction. Nous avons vu progressivement se brouiller les frontières qui séparent les notions apparemment antagonistes de vie et de mort, de « bâtisseur » et d' « exécuteur », de « suicide » et de « meurtre », d' « égoïsme » et d' « altruisme ». Et ce que nous commençons à distinguer dans la longue histoire de l'évolution du vivant, et au cœur de chacune de nos cellules, c'est l'intrication et l'interchangeabilité des mécanismes moléculaires qui contrôlent la vie et la mort. » Jean-Claude Ameisen, « Quand la forme en une autre s'en va... La mort et la sculpture du vivant », *L'Esprit du temps*, 2003, p. 112.

Destruction et reconstruction

Alain Prochiantz résume ainsi, dans *Le Point* (interview du 1/11/2012) le propos de son livre, *Qu'est-ce que le vivant ?* (Seuil, 2012) : « Le vivant se détruit et se reconstruit à chaque instant, par exemple chaque année nous perdons et regagnons notre poids en cellules. Dans les petites erreurs qui se produisent s'imisce la descente progressive. Mais nous avons du mal à admettre cette instabilité parce qu'elle renvoie à la mort. En fait, la vie, c'est la mort, compensée par du nouveau. Dans notre cerveau aussi, cela bouge, meurt et renaît. Nous changeons en permanence au niveau moléculaire et cellulaire. Cette plasticité morphologique diminue avec le vieillissement, mais des changements morphologiques et physiologiques se poursuivent jusqu'à la fin. Certaines situations peuvent même induire une forme de rajeunissement. (...) Le vivant est inachevé car inachevable. Même au moment de mourir, l'animal humain n'est jamais terminé. »

Détour (Umweg)

Les phénomènes vitaux sont des « détours » dans un chemin qui vise la mort (le retour, la répétition)

« À un moment donné, une force dont nous ne pouvons encore avoir aucune représentation a réveillé dans la matière inanimée les propriétés de la vie. Il s'agissait peut-être d'un processus ayant servi de modèle et analogue qui, plus tard, a fait naître, dans une certaine couche de la matière vivante, la conscience. La rupture d'équilibre qui s'est alors produite dans la substance inanimée a provoqué dans celle-ci une tendance à la suppression de son état de tension, la première tendance à retourner à l'état inanimé. La substance vivante avait encore, à cette phase de début, la mort facile ; le chemin vital, déterminé par la structure chimique de la jeune vie, ne devait pas être long à parcourir. Pendant longtemps, la substance vitale devait ainsi naître et renaître facilement et facilement mourir, jusqu'à ce que les facteurs extérieurs décisifs aient subi des modifications qui les ont rendus capables d'imposer à la substance ayant survécu à leur action souvent violente des déviations de plus en plus grandes du chemin vital primitif et des détours de plus en plus compliqués pour arriver au but final, c'est-à-dire à la mort. Ce sont ces détours <Umweg> empruntés par la vie dans sa course à la mort, détours fidèlement et rigoureusement observés par les instincts conservateurs, qui formeraient ce qui nous apparaît aujourd'hui comme le tableau des phénomènes vitaux. Telles sont les seules hypothèses auxquelles on arrive relativement à l'origine et au but de la vie, lorsqu'on attribue aux instincts un caractère purement et uniquement conservateur. » Freud, *Au-delà du principe de plaisir* (1920), ch. 5, dans *Essais de psychanalyse*, trad. S. Jankélévitch, Payot, p. 48-49.

Derrida commente ce passage dans *La vie la mort. Séminaire (1975-1976)*, Seuil, 2019 (13e séance), et associe le « détour » freudien à son propre concept de « différance ». Cf. Derrida, « La différance », dans *Marges de la philosophie*, p. 20.

Douleur

La douleur est le privilège des natures vivantes

« Dans son sentiment de soi, le vivant a cette *certitude* que l'*être-autre* qui lui fait face est en soi du *néant*. Son impulsion est le besoin de supprimer cet être-autre et de se donner la vérité d'une telle certitude. L'individu est, comme sujet, tout d'abord seulement le *concept* de l'Idée de la vie ; son processus subjectif dans lui-même, dans lequel il se nourrit de lui-même, et l'objectivité immédiate qu'il pose comme moyen naturel conformément à son concept, c'est ce qui est médiatisé par le processus qui se rapporte à l'extériorité posée en sa complétude, à la totalité objective qui se tient *indifférente* à côté de lui.

Ce processus commence avec le *besoin*, c'est-à-dire le moment consistant en ceci que, *premièrement*, le vivant se détermine, du coup se pose comme nié, et, par là, se rapporte à une objectivité qui lui est *autre*, à l'objectivité indifférente. — mais que, *deuxièmement*, tout autant, dans cette perte de soi, il n'est pas perdu, il s'y conserve et il demeure l'identité du concept égal à soi ; de ce fait, il est l'impulsion de poser le monde à l'instant évoqué, qui lui est *autre, pour lui-même*, égal à lui-même, de le supprimer et de s'objectiver *lui-même*. Par là, sa détermination de soi a la forme d'une extériorité objective, et, du fait qu'il est en même temps identique à lui-même, il est l'absolue *contradiction* <Widerspruch>. La configuration immédiate est l'Idée dans son concept simple, l'objectivité conforme au concept ; ainsi, elle est *bonne* par nature. Mais, en tant que son moment négatif s'est réalisé en une particularité objective, c'est-à-dire en tant que les moments essentiels de son unité se sont réalisés chacun pour lui-même en une totalité, le concept est *scindé* en l'inégalité absolue de lui-même avec lui-même, et, en tant qu'il est aussi bien l'absolue identité dans cette scission, le vivant est pour soi-même cette scission et il a le sentiment de cette contradiction, lequel est la *douleur* <Schmerz>. La *douleur* est donc le privilège des natures vivantes ; parce qu'elles sont le concept existant <der existierende Begriff>, elles sont une effectivité pourvue de la force infinie, en ce sens qu'elles sont dans elles-mêmes la *négativité* d'elles-mêmes, que cette *négativité qui est la leur* est *pour elles-mêmes*, qu'elles se conservent dans leur être-autre. — Si l'on dit que la contradiction n'est pas pensable <denkbar>, il faut qu'il soit dit, bien plutôt, que, dans la douleur du vivant, elle est même une existence effective <eine wirkliche existenz>. » Hegel, *Science de la logique*, III, 3, 1, traduction Bourgeois, Vrin, p. 241.

Environnement

C'est à partir d'une analyse du *Dasein*, et non à partir de la biologie, que l'on peut comprendre ce que c'est qu'avoir un environnement

« Le propos souvent cité aujourd'hui : « l'homme a son environnement » ne peut rien signifier ontologiquement tant que cet « avoir » reste indéterminé. L'« avoir » est fondé en sa possibilité dans la constitution existentielle de l'être-à... C'est en étant essentiellement en cette guise que le *Dasein* peut découvrir expressément l'étant qui lui fait rencontre sur le mode du monde ambiant, le connaître, en disposer, *avoir* le « monde ». Le propos ontiquement trivial : « avoir un environnement » pose un problème ontologique. Le résoudre ne réclame rien d'autre que de déterminer d'abord l'être du *Dasein* de manière ontologiquement satisfaisante. Que la biologie — surtout à nouveau depuis *K. E. v. Baer* fasse usage de cette constitution d'être, cela n'autorise pas à taxer son usage philosophique de « biologisme ». Car la biologie, en tant que science positive, n'est pas capable elle non plus de découvrir et de déterminer cette structure — elle est obligée de la présupposer et d'en faire constamment usage. Toutefois, la structure en question ne peut être elle-même explicitée philosophiquement en tant qu'*a priori* de l'objet thématique de la biologie que si elle est préalablement comprise comme structure du *Dasein*. C'est seulement en s'orientant sur la structure ontologique ainsi conçue qu'il est possible, par voie privative, de délimiter aprioriquement la constitution d'être de la « vie ». Aussi bien ontiquement qu'ontologiquement, c'est à l'être-au-monde comme préoccupation que revient la primauté. Cette structure reçoit de

l'analytique du *Dasein* son interprétation fondamentale. » Heidegger, *Être et temps*, § 12 (traduction Martineau).

Éveil

« [B78] Maintenant, qu'à ceux qui ont choisi de vivre conformément à l'intellect < *ho kata noûn bios* > appartient aussi une vie agréable, voici ce qui le rendra évident. [B79] Il est manifeste que « vivre < *to zên* > » se dit en deux sens, d'une part selon la capacité < *dunamis* >, de l'autre selon l'activité < *energeia* > ; nous désignons en effet comme « voyants » tant les êtres qui possèdent la vue et qui sont par nature capables de voir, même s'ils se trouvent avoir les yeux fermés, que ceux qui font usage de cette capacité et fixent leur regard. Il en va de même pour « savoir » < *episthasthai* > et « connaître » < *gignôskein* > : nous entendons par là, d'un côté, « faire usage de cette capacité » < *to kbêsthai* > et « contempler » < *theôrein* >, d'un autre, « acquérir la capacité » < *kekêsthai tèn dunamin* > et « posséder la science » < *tèn epistêmèn ekein* >. [B80] Dès lors, si nous distinguons la vie de l'absence de vie par la perception < *to aisthanesthai* >, et si la perception se dit en deux sens – au sens propre < *kurios* >, c'est l'usage des sensations, et en un autre sens, la capacité (...) –, il est évident que « vivre » < *to zên* > se dira par conséquent aussi en deux sens : il faut dire en effet que celui qui est éveillé « vit » véritablement au sens propre, tandis que celui qui dort vit en tant qu'il est capable de passer à ce mouvement en vertu duquel nous disons qu'il est éveillé et perçoit un certain objet. [B81] Pour cette raison et dans cette perspective, lorsque, donc, un même prédicat est attribué à deux sujets, mais que l'un des deux est désigné ainsi par le fait d'agir et de pâtir, nous admettons que c'est à lui qu'appartient davantage ce qui a été prédiqué : par exemple nous disons que celui qui exerce la science sait « plus » que celui qui ne fait que la posséder et que celui qui fixe son regard voit « plus » que celui qui n'a que la capacité de le fixer. [B82] Car nous ne parlons pas seulement de « plus » pour une différence quantitative entre des choses qui ont une même définition, mais aussi pour l'antériorité et la postérité ; ainsi nous disons que la santé est « plus » un bien que les choses saines, et que ce qui est digne, par nature, d'être choisi pour soi-même est « plus » un bien que ce qui le produit. Et cependant nous voyons que ce n'est pas en tant que la même définition est prédiquée des deux que nous parlons de « bien » à la fois à propos de l'utile et à propos de la vertu. [B83] Nous devons donc dire aussi que l'homme éveillé vit « plus » que l'homme qui dort, et celui dont l'âme est en activité « plus » que celui qui se contente de posséder une âme ; car c'est par référence au premier que nous disons aussi que le second vit, parce qu'il est capable de pâtir ou d'agir à la manière du premier. [B84] Voici alors ce qu'on entend, en chaque cas, par « faire usage » : si la capacité ne concerne qu'une seule chose, faire usage consiste à accomplir précisément celle-ci ; mais si la capacité concerne une multiplicité de choses, alors c'est accomplir la meilleure de celles-ci. Par exemple pour la flute : on l'utilise seulement et surtout quand on en joue. Car c'est probablement sur ce modèle que doivent être aussi envisagés les autres cas. Il faut donc dire aussi qu'on utilise davantage quelque chose quand on l'utilise correctement ; car la finalité et le mode naturel d'une chose appartiennent à celui qui en fait usage de façon belle et exacte. [B85] Maintenant, la tâche unique ou principale de l'âme est de penser < *dianoesthai* > et de réfléchir < *logizesthai* >. Il est alors simple à comprendre et facile à établir, pour tout le monde, que vit « plus » celui qui réfléchit correctement, et, plus que tous, celui qui atteint le plus haut degré de vérité < *ho malista alêtheuôn* > ; et celui-là est le sage < *ho phronôn* >, l'homme qui contemple selon la science la plus exacte. Ainsi c'est à cette circonstance précise et à ceux-là, c'est-à-dire à ceux qui possèdent la sagesse < *tois phronimois* > et qui l'exercent effectivement < *tois phronousi* >, qu'il faut attribuer la vie parfaite < *to teleôs zên* >. [B86] Et si vivre est bien, pour tout vivant, la même chose qu'être < *einai* >, il est évident que, de tous les hommes, celui qui sera aussi « le plus » et au sens le plus propre est le sage < *phronimos* >, et, plus qu'à tout autre moment, lorsqu'il est en activité < *hotan energê* > et se trouve contempler le plus connaissable d'entre les être. [B87] D'autre part, l'activité parfaite et sans entrave comporte en elle-même le contentement, si bien que l'activité contemplative < *hè theôrêtikè energeia* > sera la plus agréable de

toutes.» Aristote, *Protreptique*, §§ 78-92 Düring ; traduction de Sophie Van der Meeren, dans *Exhortation à la philosophie*, Les Belles Lettres, 2011 (Jamblique, *Protreptique*, ch. XI).

Excitation

Le fait vital fondamental selon Broussais est l'*excitation* : Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, p. 23, 27.

La vie tend à maintenir le niveau d'excitation le plus bas possible

« Les faits qui nous font assigner au principe du plaisir un rôle dominant dans la vie psychique trouvent leur expression dans l'hypothèse d'après laquelle l'appareil psychique aurait une tendance à maintenir à un étiage aussi bas que possible ou, tout au moins, à un niveau aussi constant que possible la quantité d'excitation <Erregung> qu'il contient. C'est le principe du plaisir formulé dans des termes un peu différents, car, si l'appareil psychique cherche à maintenir sa quantité d'excitation à un niveau aussi bas que possible, il en résulte que tout ce qui est susceptible d'augmenter cette quantité ne peut être éprouvé que comme anti-fonctionnel, c'est-à-dire comme une sensation désagréable. Le principe du plaisir se laisse ainsi déduire du principe de la constance ; en réalité, le principe de la constance lui-même nous a été révélé par les faits mêmes qui nous ont imposé le principe du plaisir. La discussion ultérieure nous montrera que la tendance de l'appareil psychique, dont il s'agit ici, représente un cas spécial du principe de Fechner³, c'est-à-dire de la tendance à la stabilité à laquelle il rattache les sensations de plaisir et de déplaisir. » Freud, *Au-delà du principe de plaisir* (1920), dans *Essais de psychanalyse*, trad. S. Jankélévitch, Payot, p. 9.

Force

Force motrice et force formatrice

« Dans une montre, une partie est l'instrument du mouvement des autres, mais un rouage n'est pas la cause efficiente de la production d'un autre rouage ; une partie est certes là pour l'autre mais elle n'est pas là par cette autre partie. C'est pour cette raison que la cause qui produit celles-ci et leur forme n'est pas contenue dans la nature (de cette matière), mais hors d'elle dans un être qui, d'après des Idées, peut produire un tout possible par sa causalité. C'est la raison pour laquelle également, dans une montre, un rouage ne peut en produire un autre, pas plus qu'une montre ne peut produire d'autres montres, en utilisant (en organisant) pour cela d'autres matières ; c'est aussi la raison pour laquelle elle ne remplace pas non plus d'elle-même les parties qui lui ont été enlevées, ni ne compense leur défaut dans la première formation en faisant intervenir les autres parties, ni ne se répare elle-même lorsqu'elle est dérégulée : or, tout cela, nous pouvons l'attendre en revanche de la nature organisée. Un être organisé n'est donc pas une simple machine, car celle-ci dispose exclusivement d'une *force motrice* ; mais l'être organisé possède en soi une *force formatrice* qu'il communique aux matériaux qui n'en disposent pas (il les organise), force motrice qui se

³ Freud cite, un peu plus haut, un passage de Fechner où ce principe est exposé : « Étant donné que les impulsions conscientes sont toujours accompagnées de plaisir ou de déplaisir, nous pouvons fort bien admettre qu'il existe également des rapports psycho-physiques entre le plaisir et le déplaisir, d'une part, et des états de stabilité et d'instabilité, d'autre part, et nous prévaloir de ces rapports en faveur de l'hypothèse que nous développerons ailleurs, à savoir que tout mouvement psychophysique dépassant le seuil de la conscience est accompagné de plaisir pour autant qu'il se rapproche de la stabilité complète, au-delà d'une certaine limite, et est accompagné de déplaisir pour autant qu'il se rapproche de l'instabilité complète, toujours au-delà d'une certaine limite, une certaine zone d'indifférence esthétique existant entre les deux limites, qui peuvent être considérées comme les seuils qualitatifs <qualitative Schwelle> du plaisir et du déplaisir... » G. Th. Fechner, *Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen* (1873, Section XI, appendice, p. 94).

transmet donc et qui n'est pas explicable par le simple pouvoir du mouvement (le mécanisme). » Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 65.

La vie est la force par laquelle les choses persévèrent dans leur être

« Nous entendons par vie la force par laquelle les choses persévèrent dans leur être ; et comme cette force est distincte des choses elles-mêmes, nous disons proprement que les choses elles-mêmes ont de la vie. Mais la force par laquelle Dieu persévère dans son être n'est autre chose que son essence ; ceux-là parlent donc très bien qui disent que Dieu est la vie. » Spinoza, *Pensées métaphysiques*, II, 6.

La force vitale « dirige des phénomènes qu'elle ne produit pas »

« Il y a comme un dessin préétabli de chaque être et de chaque organe, en sorte que si, considéré isolément, chaque phénomène de l'économie est tributaire des forces générales de la nature, pris dans ses rapports avec les autres, il révèle un lien spécial, il semble dirigé par quelque guide invisible dans la route qu'il suit et amené dans la place qu'il occupe.

La plus simple méditation nous fait apercevoir un caractère de premier ordre, un *quid proprium* de l'être vivant dans cette ordonnance vitale préétablie.

Toutefois l'observation ne nous apprend que cela : elle nous montre un *plan organique*, mais non une *intervention* active d'un principe vital. La seule *force vitale* que nous pourrions admettre ne serait qu'une sorte de force législative, mais nullement exécutive.

Pour résumer notre pensée, nous pourrions dire métaphoriquement : *la force vitale dirige des phénomènes qu'elle ne produit pas ; les agents physiques produisent des phénomènes qu'ils ne dirigent pas.*

La *force vitale* n'étant pas une force active, exécutive, ne faisant rien par elle-même, alors que tout se manifeste dans la vie par l'intervention des conditions physiques et chimiques, la considération de cette entité ne doit pas intervenir en physiologie expérimentale.

Lorsque le physiologiste voudra connaître, provoquer les phénomènes de la vie, agir sur eux, les modifier, ce n'est pas à la *force vitale*, entité insaisissable, qu'il lui faudra s'adresser, mais aux conditions physiques et chimiques qui entraînent et commandent la manifestation vitale.

Quel que soit le sujet qu'il étudie, le physiologiste ne trouve jamais devant lui que des agents mécaniques, physiques ou chimiques. » Claude Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, I, p. 51-52.

Histoire

La nature organique n'a pas d'histoire

« Dans l'être-là qui a pris une figure déterminée, la raison peut se manifester à l'observation seulement comme *vie en général*, une vie cependant qui dans sa différenciation ne parvient pas à réaliser en soi-même une organisation rationnelle et une distribution en série, et qui n'est pas un système de figures fondé en soi-même. – Si dans le syllogisme de la figuration organique, le moyen terme dans lequel tombe l'espèce et la réalité effective de l'espèce, comme individualité singulière, possédait en lui-même les extrêmes de l'universalité intérieure et de l'individualité universelle, ce moyen terme aurait alors dans le *mouvement* de sa réalité effective l'expression et la nature de l'universalité et en serait le développement se systématisant soi-même. – Ainsi la *conscience* entre l'esprit universel et sa *singularité* ou conscience sensible a pour moyen terme le système des figurations de la conscience, entendu comme vie de l'esprit s'ordonnant jusqu'à devenir le tout ; – système qui est considéré dans cette œuvre et qui a comme histoire du monde son propre être-là objectif. Mais la nature organique n'a pas d'histoire. » Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite, Aubier, I, section V A, p. 247.

Voir le commentaire de Jean-François Marquet, *Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Ellipses, 2009, p. 159-161.

Imprévisibilité

Avec la vie apparaît le mouvement imprévisible et libre

« Le monde, laissé à lui-même, obéit à des lois fatales. Dans des conditions déterminées, la matière se comporte de façon déterminée, rien de ce qu'elle fait n'est imprévisible : si notre science était complète et notre puissance de calculer infinie, nous saurions par avance tout ce qui se passera dans l'univers matériel inorganisé, dans sa masse et dans ses éléments, comme nous prévoyons une éclipse de soleil ou de lune. Bref, la matière est inertie, géométrie, nécessité. Mais avec la vie apparaît le mouvement imprévisible et libre. L'être vivant choisit ou tend à choisir. Son rôle est de créer. Dans un monde où tout le reste est déterminé, une zone d'indétermination l'environne. Comme, pour créer l'avenir, il faut en préparer quelque chose dans le présent, comme la préparation de ce qui sera ne peut se faire que par l'utilisation de ce qui a été, la vie s'emploie dès le début à conserver le passé et à anticiper sur l'avenir dans une durée où passé, présent et avenir empiètent l'un sur l'autre et forment une continuité indivisée : cette mémoire et cette anticipation sont, comme nous l'avons vu, la conscience même. Et c'est pourquoi, en droit sinon en fait, la conscience est coextensive à la vie. » Bergson, « La conscience et la vie » (1911), dans *L'énergie spirituelle*, Uqac, p. 13.

Les formes que crée la vie sont imprévisibles

« Le rôle de la vie est d'insérer de l'indétermination dans la matière. Indéterminées, je veux dire imprévisibles, sont les formes qu'elle crée au fur et à mesure de son évolution. De plus en plus indéterminée aussi, je veux dire de plus en plus libre, est l'activité à laquelle ces formes doivent servir de véhicule. Un système nerveux, avec des neurones placés bout à bout de telle manière qu'à l'extrémité de chacun d'eux s'ouvrent des voies multiples où autant de questions se posent, est un véritable *réservoir d'indétermination*. Que l'essentiel de la poussée vitale ait passé à la création d'appareils de ce genre, c'est ce que nous paraît montrer un simple coup d'œil jeté sur l'ensemble du monde organisé. » Bergson, *L'évolution créatrice*, ch. 2, p. 127.

Le mécanisme et le finalisme répugnent à voir dans le développement de la vie « une imprévisible création de formes »

« Le finalisme radical est tout près du mécanisme radical sur la plupart des points. L'une et l'autre doctrines répugnent à voir dans le cours des choses, ou même simplement dans le développement de la vie, une imprévisible création de forme. Le mécanisme n'envisage de la réalité que l'aspect similitude ou répétition. Il est donc dominé par cette loi qu'il n'y a dans la nature que du même reproduisant du même. Mieux se dégage la géométrie qu'il contient, moins il peut admettre que quelque chose se crée, ne fût-ce que de la forme. En tant que nous sommes géomètres, nous repoussons donc l'imprévisible. Nous pourrions l'accepter, assurément, en tant que nous sommes artistes, car l'art vit de création et implique une croyance latente à la spontanéité de la nature. Mais l'art désintéressé est un luxe, comme la pure spéculation. Bien avant d'être artistes, nous sommes artisans. Et toute fabrication, si rudimentaire soit-elle, vit sur des similitudes et des répétitions, comme la géométrie naturelle qui lui sert de point d'appui. Elle travaille sur des modèles qu'elle se propose de reproduire. Et quand elle invente, elle procède ou s' imagine procéder par un arrangement nouveau d'éléments connus. Son principe est qu' « il faut le même pour obtenir le même ». Bref, l'application rigoureuse du principe de finalité, comme celle du principe de causalité mécanique, conduit à la conclusion que « tout est donné ». Les deux principes disent la même chose dans leurs deux langues, parce qu'ils répondent au même besoin. » Bergson, *L'évolution créatrice*, ch. 1, p. 45-46.

Inachèvement

Alain Prochiantz résume ainsi, dans *Le Point* (interview du 1/11/2012) le propos de son livre, *Qu'est-ce que le vivant ?* (Seuil, 2012) : « Le vivant se détruit et se reconstruit à chaque instant, par exemple chaque année nous perdons et regagnons notre poids en cellules. Dans les petites erreurs

qui se produisent s'immisce la descente progressive. Mais nous avons du mal à admettre cette instabilité parce qu'elle renvoie à la mort. En fait, la vie, c'est la mort, compensée par du nouveau. Dans notre cerveau aussi, cela bouge, meurt et renaît. Nous changeons en permanence au niveau moléculaire et cellulaire. Cette plasticité morphologique diminue avec le vieillissement, mais des changements morphologiques et physiologiques se poursuivent jusqu'à la fin. Certaines situations peuvent même induire une forme de rajeunissement. (...) Le vivant est inachevé car inachevable. Même au moment de mourir, l'animal humain n'est jamais terminé. »

Indéterminisme

Indétermination et vitalisme

« Claude Bernard s'est élevé bien des fois contre l'hypothèse d'un « principe vital » ; mais, partout où il le fait, il vise expressément le vitalisme superficiel des médecins et des physiologistes qui affirmaient l'existence, chez l'être vivant, d'une force capable de lutter contre les forces physiques et d'en contrarier l'action. C'était le temps où l'on pensait couramment que la même cause, opérant dans les mêmes conditions sur le même être vivant, ne produisait pas toujours le même effet. Il fallait compter, disait-on, avec le caractère capricieux de la vie. Magendie lui-même, qui a tant contribué à faire de la physiologie une science, croyait encore à une certaine indétermination du phénomène vital. À tous ceux qui parlent ainsi Claude Bernard répond que les faits physiologiques sont soumis à un déterminisme inflexible, aussi rigoureux que celui des faits physiques ou chimiques : même, parmi les opérations qui s'accomplissent dans la machine animale, il n'en est aucune qui ne doive s'expliquer un jour par la physique et la chimie. » Bergson, « La philosophie de Claude Bernard », dans *La pensée et le mouvant*, Uqac, p. 127.

Le rôle de la vie est d'insérer de l'indétermination dans la matière

« Le rôle de la vie est d'insérer de l'indétermination dans la matière. Indéterminées, je veux dire imprévisibles, sont les formes qu'elle crée au fur et à mesure de son évolution. De plus en plus indéterminée aussi, je veux dire de plus en plus libre, est l'activité à laquelle ces formes doivent servir de véhicule. Un système nerveux, avec des neurones placés bout à bout de telle manière qu'à l'extrémité de chacun d'eux s'ouvrent des voies multiples où autant de questions se posent, est un véritable *réservoir d'indétermination*. Que l'essentiel de la poussée vitale ait passé à la création d'appareils de ce genre, c'est ce que nous paraît montrer un simple coup d'œil jeté sur l'ensemble du monde organisé. » Bergson, *L'évolution créatrice*, ch. 2, p. 127.

L'intelligence ne parvient pas à penser la vie, car elle n'admet pas l'imprévisible

« Justement parce qu'elle cherche toujours à reconstituer, et à reconstituer avec du donné, l'intelligence laisse échapper ce qu'il y a de *nouveau* à chaque moment d'une histoire. Elle n'admet pas l'imprévisible. Elle rejette toute création. Que des antécédents déterminés amènent un conséquent déterminé, calculable en fonction d'eux, voilà qui satisfait notre intelligence. Qu'une fin déterminée suscite des moyens déterminés pour l'atteindre, nous le comprenons encore. Dans les deux cas nous avons affaire à du connu qui se compose avec du connu et, en somme, à de l'ancien qui se répète. Notre intelligence est là à son aise. Et, quel que soit l'objet, elle abstraira, séparera, éliminera, de manière à substituer à l'objet même, s'il le faut, un équivalent approximatif où les choses se passeront de cette manière. Mais que chaque instant soit un apport, que du nouveau jaillisse sans cesse, qu'une forme naisse dont on dira sans doute, une fois produite, qu'elle est un effet déterminé par ses causes, mais dont il était impossible de supposer prévu ce qu'elle serait, attendu qu'ici les causes, uniques en leur genre, font partie de l'effet, ont pris corps en même temps que lui, et sont déterminées par lui autant qu'elles le déterminent; c'est là quelque chose que nous pouvons sentir en nous et deviner par sympathie hors de nous, mais non pas exprimer en termes de pur entendement ni, au sens étroit du mot, penser. On ne s'en étonnera pas si l'on songe à la destination de notre entendement. La causalité qu'il cherche et retrouve partout exprime le mécanisme même de notre industrie, où nous recomposons indéfiniment le

même tout avec les mêmes éléments, où nous répétons les mêmes mouvements pour obtenir le même résultat. La finalité par excellence, pour notre entendement, est celle de notre industrie, où l'on travaille sur un modèle donné d'avance, c'est-à-dire ancien ou composé d'éléments connus. Quant à l'invention proprement dite, qui est pourtant le point de départ de l'industrie elle-même, notre intelligence n'arrive pas à la saisir dans son *jaillissement*, c'est-à-dire dans ce qu'elle a d'indivisible, ni dans sa génialité, c'est-à-dire dans ce qu'elle a de créateur. L'expliquer consiste toujours à la résoudre, elle imprévisible et neuve, en éléments connus ou anciens, arrangés dans un ordre différent. L'intelligence n'admet pas plus la nouveauté complète que le devenir radical. C'est dire qu'ici encore elle laisse échapper un aspect essentiel de la vie, comme si elle n'était point faite pour penser un tel objet. » Bergson, *L'évolution créatrice*, ch. 2, p. 164-165.

Individualité

Michel Henry, *L'incarnation*, p. 256-257.

La vie n'est individuelle que parce qu'elle est collective

« À l'image ancienne de la mort comme une faucheuse, surgissant du dehors pour détruire, s'est surimposée, au niveau cellulaire tout du moins, une image nouvelle, celle d'un sculpteur, au cœur du vivant, à l'œuvre dans l'émergence de sa forme et de sa complexité. Et ces données ont aussi commencé à modifier les représentations que nous nous faisons de la vie, au niveau tout du moins des cellules qui nous composent. Nous percevons habituellement la vie comme un phénomène positif, qui va de soi, mais ces notions que je viens d'évoquer suggèrent qu'elle résulte de la négation continuelle d'un événement négatif, de la répression continuelle d'une autodestruction. Nous percevons habituellement la vie comme un phénomène individuel - une cellule vit - mais ces notions suggèrent que la vie a aussi une dimension collective. En d'autres termes, lorsque nous observons une cellule et que nous nous demandons quels sont les éléments qui sont à la fois nécessaires et suffisants à sa survie, nous ne pouvons pas véritablement répondre si nous oublions qu'une partie de la réponse est « la présence d'autres cellules ». Nous sommes des sociétés cellulaires dont chacune des composantes vit en sursis, et dont aucune ne peut survivre seule. Et c'est de cette précarité même, de cette fragilité, de cette vulnérabilité et de l'interdépendance absolue qu'elles font naître que dépend notre existence en tant qu'individu. » Jean-Claude Ameisen, « « Nous vivons dans l'oubli de nos métamorphoses... » : La mort et la sculpture du vivant », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Nov.-Déc., 2007, p. 1257.

Infinité

L'essence de la vie est l'infinité

« [135] Ce qu'il faut maintenant *penser*, c'est le pur changement, *ou l'opposition en soi-même*, c'est-à-dire la *contradiction* <*Widerspruch*>. En effet, dans la différence qui est une différence intérieure, l'opposé n'est pas seulement un des deux – autrement il serait un *étant* et non un opposé –, mais il est l'opposé d'un opposé, ou l'Autre est immédiatement présent dans cet opposé. Je place bien sans doute le contraire de ce *côté-ci*, et, de ce *côté-là*, l'autre dont il est le contraire ; je place donc le *contraire* d'un côté en soi et pour soi sans l'autre. Mais justement, parce que j'ai ici le *contraire en soi et pour soi*, il est le contraire de soi-même, ou il a en fait l'Autre déjà immédiatement en lui-même. – Ainsi le monde supra-sensible, qui est le monde renversé, a en même temps empiété sur l'autre monde, et l'a inclus en soi-même ; il est pour soi le monde renversé ou inverse, c'est-à-dire qu'il est l'inverse de soi-même ; il est lui-même et son opposé en une unité. C'est seulement ainsi qu'il est la différence comme différence *intérieure* ou comme différence *en soi-même*, ou qu'il est comme *infinité*.

(...) [136] Cette infinité simple, ou le concept absolu, doit être nommé l'essence simple de la vie, l'âme du monde, le sang universel qui, omniprésent, n'est ni troublé ni interrompu dans son cours par aucune différence, qui est plutôt lui-même toutes les différences aussi bien que leur être-

supprimé ; il a des pulsations en soi-même sans se mouvoir, il tremble dans ses profondeurs sans être inquiet. » Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, A 3, traduction Hyppolite, tome I, p. 135-136.

Inquiétude

L'être de la vie est inquiétude du Soi

Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier, 1946, I, p. 145 : L'être de la vie « n'est pas la substance, mais plutôt l'inquiétude du Soi ». Hyppolite remarque à ce propos que « l'épithète qui devient le plus souvent dans la dialectique hégélienne est celle d'*unruhig* ».

Insolvabilité

L'italien est la langue de la vie, « conciliante et insolvable comme elle », Claudio Magris, *Une autre mer* (1991), p. 20.

Interdépendance

La vie n'est pas seulement individuelle : elle est l'effet d'interactions. Elle a un caractère « social »

« À l'image ancienne de la mort comme une faucheuse, surgissant du dehors pour détruire, s'est surimposée, au niveau cellulaire tout du moins, une image nouvelle, celle d'un sculpteur, au cœur du vivant, à l'œuvre dans l'émergence de sa forme et de sa complexité. Et ces données ont aussi commencé à modifier les représentations que nous nous faisons de la vie, au niveau tout du moins des cellules qui nous composent. Nous percevons habituellement la vie comme un phénomène positif, qui va de soi, mais ces notions que je viens d'évoquer suggèrent qu'elle résulte de la négation continue d'un événement négatif, de la répression continue d'une autodestruction. Nous percevons habituellement la vie comme un phénomène individuel - une cellule vit - mais ces notions suggèrent que la vie a aussi une dimension collective. En d'autres termes, lorsque nous observons une cellule et que nous nous demandons quels sont les éléments qui sont à la fois nécessaires et suffisants à sa survie, nous ne pouvons pas véritablement répondre si nous oublions qu'une partie de la réponse est « la présence d'autres cellules ». Nous sommes des sociétés cellulaires dont chacune des composantes vit en sursis, et dont aucune ne peut survivre seule. Et c'est de cette précarité même, de cette fragilité, de cette vulnérabilité et de l'interdépendance absolue qu'elles font naître que dépend notre existence en tant qu'individu. » Jean-Claude Ameisen, « « Nous vivons dans l'oubli de nos métamorphoses... » : La mort et la sculpture du vivant », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Nov.-Déc., 2007, p. 1257.

Joie

La joie, signe de la réussite de la vie

« Les philosophes qui ont spéculé sur la signification de la vie et sur la destinée de l'homme n'ont pas assez remarqué que la nature a pris la peine de nous renseigner là-dessus elle-même. Elle nous avertit par un signe précis que notre destination est atteinte. Ce signe est la joie. Je dis la joie, je ne dis pas le plaisir. Le plaisir n'est qu'un artifice imaginé par la nature pour obtenir de l'être vivant la conservation de la vie ; il n'indique pas la direction où la vie est lancée. Mais la joie annonce toujours que la vie a réussi, qu'elle a gagné du terrain, qu'elle a remporté une victoire : toute grande joie a un accent triomphal. Or, si nous tenons compte de cette indication et si nous suivons cette nouvelle ligne de faits, nous trouvons que partout où il y a joie, il y a création : plus riche est la création, plus profonde est la joie. » Bergson, « La conscience et la vie » (1911), dans *L'énergie spirituelle*, Uqac, p. 18.

Langage

La théorie du langage fournit ses concepts à la connaissance de la vie

« En 1954, Wattson et Crick, qui ont reçu huit ans plus tard pour cela le Prix Nobel, ont établi que c'est un ordre de succession d'un nombre fini de bases le long d'une hélice couplée de phosphates sucrés qui constitue le code d'instruction, d'information, c'est-à-dire la langue du programme auquel la cellule se conforme pour synthétiser les matériaux protéiniques des nouvelles cellules. On a établi depuis, et le Prix Nobel a récompensé en 1965 cette nouvelle découverte, que cette synthèse se fait à la demande, c'est-à-dire en fonction des informations venues du milieu — milieu ^[SEP]cellulaire bien entendu. De sorte que, en changeant l'échelle à laquelle sont étudiés les phénomènes les plus caractéristiques de la vie, ceux de structuration de la matière et ceux de régulation des fonctions, la fonction de structuration y comprise, la biologie contemporaine a changé aussi de langage. Elle a cessé d'utiliser le langage et les concepts de la mécanique, de la physique et de la chimie classiques, langage à base de concepts plus ou moins directement formés sur des modèles géométriques. Elle utilise maintenant le langage de la théorie du langage et celui de la théorie des communications. Message, information, programme, code, instruction, ^[SEP]décodage, tels sont les nouveaux concepts de la connaissance de la vie. » Canguilhem, « Le concept et la vie », *Revue philosophique de Louvain*, 1966, p. 218-219 (repris dans *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, 1975).

Langage de la vie et logique du vivant

« Quand donc on dit que l'hérédité biologique est une ^[SEP]communication d'information, on retrouve d'une certaine façon l'aristotélisme dont nous étions partis. En exposant la théorie hégélienne du rapport du concept et de la vie, je me suis demandé si, dans une théorie qui s'apparentait si fortement à l'aristotélisme, nous ne risquions pas de trouver un moyen d'interprétation plus fidèle que dans une théorie intuitionniste comme celle de Bergson pour les phénomènes découverts par les biologistes contemporains et pour les théories explicatives qu'ils en proposent. Dire que l'hérédité biologique est une communication d'information, c'est, en un certain sens, revenir à l'aristotélisme, si c'est admettre qu'il y a dans le vivant un *logos*, inscrit, conservé et transmis. La vie fait depuis toujours sans écriture, bien avant l'écriture et sans rapport avec l'écriture, ce que l'humanité a recherché par le dessin, la gravure, l'écriture et l'imprimerie, savoir, la transmission de messages. Et désormais la connaissance de la vie ne ressemble plus à un portrait de la vie, ce qu'elle pouvait être lorsque la connaissance de la vie était description et classification des espèces. Elle ne ressemble pas à l'architecture ou à la mécanique, ce qu'elle était lorsqu'elle était simplement anatomie et physiologie macroscopique. Mais elle ressemble à la grammaire, à la sémantique et à la syntaxe. Pour comprendre la vie, il faut entreprendre, avant de la lire, de décrypter le message de la vie. » Canguilhem, « Le concept et la vie », *Revue philosophique de Louvain*, 1966, p. 220-221 (repris dans *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, 1975).

Liberté

La liberté est le suprême degré de la vie

« La liberté est le suprême degré de l'activité et de la vie » Kant, *Leçons de métaphysique*, Livre de poche, 1993, p. 289.

Cf. *Ibid.*, p. 285 : « La vie est le principe interne de la spontanéité. Des êtres vivants qui agissent d'après ce principe interne doivent agir suivant des représentations. »

Avec la vie apparaît le mouvement imprévisible et libre

« Le monde, laissé à lui-même, obéit à des lois fatales. Dans des conditions déterminées, la matière se comporte de façon déterminée, rien de ce qu'elle fait n'est imprévisible : si notre science était complète et notre puissance de calculer infinie, nous saurions par avance tout ce qui se passera dans l'univers matériel inorganisé, dans sa masse et dans ses éléments, comme nous

prévoyons une éclipse de soleil ou de lune. Bref, la matière est inertie, géométrie, nécessité. Mais avec la vie apparaît le mouvement imprévisible et libre. L'être vivant choisit ou tend à choisir. Son rôle est de créer. Dans un monde où tout le reste est déterminé, une zone d'indétermination l'environne. Comme, pour créer l'avenir, il faut en préparer quelque chose dans le présent, comme la préparation de ce qui sera ne peut se faire que par l'utilisation de ce qui a été, la vie s'emploie dès le début à conserver le passé et à anticiper sur l'avenir dans une durée où passé, présent et avenir empiètent l'un sur l'autre et forment une continuité indivisée : cette mémoire et cette anticipation sont, comme nous l'avons vu, la conscience même. Et c'est pourquoi, en droit sinon en fait, la conscience est coextensive à la vie. » Bergson, « La conscience et la vie » (1911), dans *L'énergie spirituelle*, Uqac, p. 13.

La vie réconcilie liberté et nécessité

« Conscience et matérialité se présentent donc comme des formes d'existence radicalement différentes, et même antagonistes, qui adoptent un modus vivendi et s'arrangent tant bien que mal entre elles. La matière est nécessité, la conscience est liberté ; mais elles ont beau s'opposer l'une à l'autre, la vie trouve moyen de les réconcilier. C'est que la vie est précisément la liberté s'insérant dans la nécessité et la tournant à son profit. Elle serait impossible, si le déterminisme auquel la matière obéit ne pouvait se relâcher de sa rigueur. Mais supposez qu'à certains moments, en certains points, la matière offre une certaine élasticité, là s'installera la conscience. Elle s'y installera en se faisant toute petite ; puis, une fois dans la place, elle se dilatera, arrondira sa part et finira par obtenir tout, parce qu'elle dispose du temps et parce que la quantité d'indétermination la plus légère, en s'additionnant indéfiniment avec elle-même, donnera autant de liberté qu'on voudra. » Bergson, « La conscience et la vie » (1911), dans *L'énergie spirituelle*, Uqac, p. 13.

Lutte

Lutte pour la vie

Là où il y a lutte, c'est pour la puissance. Contre Darwin

« *Anti-Darwin*. — Pour ce qui en est de la fameuse « Lutte pour la Vie », elle me semble provisoirement plutôt affirmée que démontrée. Elle se présente, mais comme exception ; l'aspect général de la vie n'est point l'indigence, la famine, tout au contraire la richesse, l'opulence, l'absurde prodigalité même, — où il y a lutte, c'est pour la *puissance*... Il ne faut pas confondre Malthus avec la nature. — En admettant cependant que cette lutte existe — et elle se présente en effet, — elle se termine malheureusement d'une façon contraire à celle que désirerait l'école de Darwin, à celle que l'on *oserait* peut-être désirer avec elle : je veux dire au détriment des forts, des privilégiés, des exceptions heureuses. Les espèces ne croissent *point* dans la perfection : les faibles finissent toujours par se rendre maîtres des forts — c'est parce qu'ils ont le grand nombre, ils sont aussi plus *rusés*... Darwin a oublié l'esprit (— cela est bien anglais !), les *faibles* ont plus d'esprit... Il faut avoir besoin d'esprit pour arriver à avoir de l'esprit, — (on perd l'esprit lorsque l'on n'en a plus besoin). » Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, « Flâneries inactuelles », § 14 (traduction Albert).

Mémoire

Dans l'idée de programme viennent se fondre deux notions que l'intuition associe aux êtres vivants : la mémoire et le projet

« Un organisme n'est jamais qu'une transition, une étape entre ce qui fut et ce qui sera. La reproduction en constitue à la fois l'origine et la fin, la cause et le but. Avec le concept de programme appliqué à l'hérédité, disparaissent certaines des contradictions que la biologie avait résumées par une série d'oppositions: finalité et mécanisme, nécessité et contingence, stabilité et variation. Dans l'idée de programme viennent se fondre deux notions que l'intuition avait

associées aux êtres vivants: la mémoire et le projet. Par mémoire s'entend le souvenir des parents que l'hérédité trace dans l'enfant. Par projet, le plan qui dirige dans le détail la formation d'un organisme. » François Jacob, *La logique du vivant*, Gallimard, 1970, p. 10.

Négation

La vie est négation d'une négation

« À l'image ancienne de la mort comme une faucheuse, surgissant du dehors pour détruire, s'est surimposée, au niveau cellulaire tout du moins, une image nouvelle, celle d'un sculpteur, au cœur du vivant, à l'œuvre dans l'émergence de sa forme et de sa complexité. Et ces données ont aussi commencé à modifier les représentations que nous nous faisons de la vie, au niveau tout du moins des cellules qui nous composent. Nous percevons habituellement la vie comme un phénomène positif, qui va de soi, mais ces notions que je viens d'évoquer suggèrent qu'elle résulte de la négation continue d'un événement négatif, de la répression continue d'une autodestruction. Nous percevons habituellement la vie comme un phénomène individuel - une cellule vit - mais ces notions suggèrent que la vie a aussi une dimension collective. En d'autres termes, lorsque nous observons une cellule et que nous nous demandons quels sont les éléments qui sont à la fois nécessaires et suffisants à sa survie, nous ne pouvons pas véritablement répondre si nous oublions qu'une partie de la réponse est « la présence d'autres cellules ». Nous sommes des sociétés cellulaires dont chacune des composantes vit en sursis, et dont aucune ne peut survivre seule. Et c'est de cette précarité même, de cette fragilité, de cette vulnérabilité et de l'interdépendance absolue qu'elles font naître que dépend notre existence en tant qu'individu. » Jean-Claude Ameisen, « « Nous vivons dans l'oubli de nos métamorphoses... » : La mort et la sculpture du vivant », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Nov.-Déc., 2007, p. 1257.

Organisation

Concept fondamental de la biologie

« La notion d'organisation est une de celles qui sont communément utilisées en biologie, sans qu'une définition précise et univoque en soit généralement admise. En fait, elle a joué un rôle tout à fait fondamental dans la transformation de l'histoire naturelle en biologie, c'est-à-dire dans le passage de la science de la classification des caractères morphologiques à celle des mécanismes de fonctionnement. A partir du moment où la relation organe-fonction a été établie, la notion d'organisation, avec sa double implication structurale et fonctionnelle, est devenue une des notions fondamentales à l'aide desquelles les organismes vivants dans leur diversité ont été décrits. » Henri Atlan, *L'Organisation biologique et la théorie de l'information*, Hermann, 1972, ch. 10.

Organisation et vitalisme

« Il semble que Maupertuis dans son *Essai sur la formation des corps organisés* en 1754, ait été le premier à reconnaître le rôle central de l'organisation chez les êtres vivants. En fait, sa théorie d'un équilibre entre deux tendances, l'une à dévier et changer au hasard, créant ainsi et détruisant de nouvelles formes, l'autre à reproduire et perpétuer par une sorte de mémoire, peut être récupérée à la fois par les théories vitalistes de la fin de son siècle, et par les théories modernes de l'évolution, malgré les coupures épistémologiques qui séparent ces trois moments de l'histoire des sciences. En effet, on a pu associer l'émergence de la notion d'organisme, et même d'auto-organisation en biologie, aux conceptions vitalistes qui ont marqué les débuts de cette science à la fin du dix-huitième siècle⁴. Et aujourd'hui, c'est dans une analyse logique et dans une élucidation de ces mêmes notions que certains espèrent trouver le moyen d'éliminer complètement ce qui reste de vitalisme dans les théories biologiques modernes. C'est qu'entre temps la construction des ordinateurs nous a montré que, contrairement à ce qu'on croyait au dix-huitième siècle, il n'y

⁴ François Jacob, *La logique du vivant*, p. 102-103.

a pas contradiction entre machine et organisation, des machines organisées peuvent exister. C'est la notion de machine elle-même qui a changé complètement. Comme le dit W. R. Ashby⁵ : « Jusqu'à une époque récente, nous n'avions pas d'expérience de systèmes à complexité moyenne ; il s'agissait de systèmes, tels que soit la montre et le pendule, et nous trouvions leurs propriétés limitées et évidentes, soit le chien et l'être humain, et nous trouvions leurs propriétés si riches et remarquables que nous les pensions surnaturelles ». F. Jacob a bien montré comment, à la fin du dix-huitième siècle, « la notion d'organisation sur quoi se fonde désormais l'être vivant ne peut se concevoir sans une fin qui s'identifie avec la vie, et... qui trouve son origine au-dedans même de l'organisation »⁶. C'est que l'on pouvait alors utiliser comme il le dit, l'exemple de la montre, qui « ne peut ni produire les parties qui lui sont ôtées, ni corriger leurs défauts par l'intervention des autres parties, ni se rectifier elle-même lorsqu'elle est dérégulée »⁷, pour prouver qu'un « être organisé n'est pas simplement machine, car la machine possède uniquement une force de mouvement, tandis que l'organisme contient en soi une force de formation et de régulation, et la communique aux matériaux qui le constituent »⁸.

Une force vitale de nature non physique pouvait alors être rendue responsable de l'organisation. La force de cet argument est singulièrement émoussée, aujourd'hui qu'existent des machines organisées non vivantes, même si elles sont le fruit du cerveau et de la main de l'homme. Comme le constate encore F. Jacob, « avec le développement de l'électronique et l'apparition de la cybernétique, l'organisation devient en elle-même un objet d'étude pour la physique et la technologie »⁹. » Henri Atlan, *L'Organisation biologique et la théorie de l'information*, Hermann, 1972, ch. 10.

Plasticité

Alain Prochiantz résume ainsi, dans *Le Point* (interview du 1/11/2012) le propos de son livre, *Qu'est-ce que le vivant ?* (Seuil, 2012) : « Le vivant se détruit et se reconstruit à chaque instant, par exemple chaque année nous perdons et regagnons notre poids en cellules. Dans les petites erreurs qui se produisent s'imisce la descente progressive. Mais nous avons du mal à admettre cette instabilité parce qu'elle renvoie à la mort. En fait, la vie, c'est la mort, compensée par du nouveau. Dans notre cerveau aussi, cela bouge, meurt et renaît. Nous changeons en permanence au niveau moléculaire et cellulaire. Cette plasticité morphologique diminue avec le vieillissement, mais des changements morphologiques et physiologiques se poursuivent jusqu'à la fin. Certaines situations peuvent même induire une forme de rajeunissement. (...) Le vivant est inachevé car inachevable. Même au moment de mourir, l'animal humain n'est jamais terminé. »

Programme

Les êtres vivants réalisent un programme qu'aucune intelligence n'a conçue et qu'aucune volonté n'a choisi

« Peu de phénomènes se manifestent avec autant d'évidence dans le monde vivant que la formation du semblable par le semblable. Très vite, l'enfant s'aperçoit que le chien naît du chien, et le blé du blé. Très tôt, l'homme a su interpréter et exploiter la permanence des formes à travers les générations. (...)

L'hérédité se décrit aujourd'hui en termes d'information, de message, de code. La reproduction d'un organisme est devenue celle des molécules qui le constituent. Non que chaque espèce chimie possède l'aptitude à produire des copies d'elle-même. Mais parce que la structure des

⁵ Ashby, W. R., « Principles of the self organizing system » dans *Principles of Self Organization*, Eds. H. Von Foerster & G. W. Zopf, Pergamon Press, 1962, p. 255-278.

⁶ François Jacob, *La logique du vivant*, p. 102-103.

⁷ François Jacob, *La logique du vivant*, p. 102-103.

⁸ François Jacob, *La logique du vivant*, p. 102-103.

⁹ François Jacob, *La logique du vivant*, p. 267.

macro-molécules est déterminée jusque dans le détail par des séquences de quatre radicaux chimiques contenus dans le patrimoine génétique. Ce qui est transmis de génération en génération, ce sont les « instructions » spécifiant les structures moléculaires. Ce sont les plans d'architecture des futurs organismes. Ce sont aussi les moyens de mettre ces plans à exécution et de coordonner les activités du système. Chaque œuf contient donc, dans les chromosomes reçus de ses parents, tout son propre avenir, les étapes de son développement, la forme et les propriétés de l'être qui en émergera. L'organisme devient ainsi la réalisation d'un programme prescrit par l'hérédité. A l'intention d'une Psyché s'est substituée la traduction d'un message. L'être vivant représente bien l'exécution d'un dessein, mais qu'aucune intelligence n'a conçu. Il tend vers un but, mais qu'aucune volonté n'a choisi. Ce but, c'est de préparer un programme identique pour la génération suivante. C'est de se reproduire. » François Jacob, *La logique du vivant*, Gallimard, 1970, p. 9-10.

Ce qui est « programmé », ce n'est pas le destin des vivants, mais leur manière de réagir à un environnement imprévisible

« Étymologiquement, le terme de « programme » signifie pré-écrit. Pour cette raison, la notion même de programme, en biologie, est une notion ambiguë, favorisant une confusion entre l'existence d'informations génétiques permettant certaines réalisations, et la manière dont les cellules – et les corps – les utilisent. Ce qui est « programmé », nous l'avons vu, n'est pas le destin individuel des cellules, mais leur capacité à déclencher ou à réprimer l'autodestruction en fonction de leurs interactions passées et présentes avec leur environnement – en fonction du contexte dans lequel elles sont plongées. » Ameisen, Jean-Claude, « Quand la forme en une autre s'en va... La mort et la sculpture du vivant », *L'Esprit du temps*, 2003, p. 101-102.

Le concept de programme résout l'opposition de la finalité et du mécanisme

« Un organisme n'est jamais qu'une transition, une étape entre ce qui fut et ce qui sera. La reproduction en constitue à la fois l'origine et la fin, la cause et le but. Avec le concept de programme appliqué à l'hérédité, disparaissent certaines des contradictions que la biologie avait résumées par une série d'oppositions: finalité et mécanisme, nécessité et contingence, stabilité et variation. Dans l'idée de programme viennent se fondre deux notions que l'intuition avait associées aux êtres vivants: la mémoire et le projet. Par mémoire s'entend le souvenir des parents que l'hérédité trace dans l'enfant. Par projet, le plan qui dirige dans le détail la formation d'un organisme. » François Jacob, *La logique du vivant*, Gallimard, 1970, p. 10.

Dans l'idée de programme viennent se fondre deux notions que l'intuition associe aux êtres vivants : la mémoire et le projet

« Un organisme n'est jamais qu'une transition, une étape entre ce qui fut et ce qui sera. La reproduction en constitue à la fois l'origine et la fin, la cause et le but. Avec le concept de programme appliqué à l'hérédité, disparaissent certaines des contradictions que la biologie avait résumées par une série d'oppositions: finalité et mécanisme, nécessité et contingence, stabilité et variation. Dans l'idée de programme viennent se fondre deux notions que l'intuition avait associées aux êtres vivants: la mémoire et le projet. Par mémoire s'entend le souvenir des parents que l'hérédité trace dans l'enfant. Par projet, le plan qui dirige dans le détail la formation d'un organisme. » François Jacob, *La logique du vivant*, Gallimard, 1970, p. 10.

Le concept de programme donne un statut scientifique à la téléologie

« Longtemps le biologiste s'est retrouvé devant la téléologie comme auprès d'une femme dont il ne peut se passer, mais en compagnie de qui il ne veut pas être vu en public. À cette liaison cachée, le concept de programme donne maintenant un statut légal. » F. Jacob, *La logique du vivant*, p. 17.

Projet

Dans l'idée de programme viennent se fondre deux notions que l'intuition associe aux êtres vivants : la *mémoire* et le *projet*

« Un organisme n'est jamais qu'une transition, une étape entre ce qui fut et ce qui sera. La reproduction en constitue à la fois l'origine et la fin, la cause et le but. Avec le concept de programme appliqué à l'hérédité, disparaissent certaines des contradictions que la biologie avait résumées par une série d'oppositions: finalité et mécanisme, nécessité et contingence, stabilité et variation. Dans l'idée de programme viennent se fondre deux notions que l'intuition avait associées aux êtres vivants: la mémoire et le projet. Par mémoire s'entend le souvenir des parents que l'hérédité trace dans l'enfant. Par projet, le plan qui dirige dans le détail la formation d'un organisme. » François Jacob, *La logique du vivant*, Gallimard, 1970, p. 10.

Pulsion (Trieb)

C'est avec la douleur, « privilège des natures vivantes », que commencent le besoin et l'impulsion (*Trieb*)

« La douleur est donc le privilège des natures vivantes ; parce qu'elles sont le concept existant <der existierende Begriff>, elles sont une effectivité pourvue de la force infinie, en ce sens qu'elles sont dans elles-mêmes la *négativité* d'elles-mêmes, que cette *négativité qui est la leur* est *pour elles-mêmes*, qu'elles se conservent dans leur être-autre. — Si l'on dit que la contradiction n'est pas pensable <denkbar>, il faut qu'il soit dit, bien plutôt, que, dans la douleur du vivant, elle est même une existence effective <eine wirkliche existenz>.

[242] Cette division <Diremtion> du vivant dans lui-même est le *sentiment* <Gefühl>, en tant qu'elle est accueillie dans l'universalité simple du concept, dans la sensibilité. C'est avec la douleur que commencent le *besoin* <Bedürfnis> et l'*impulsion* <Trieb>. » Hegel, *Science de la logique*, III, 3, 1, Traduction Bourgeois, Vrin, p. 241-242.

Sur le lien qui unit pulsion et contradiction, voir aussi p. 245, à propos du « genre » (dernier moment du syllogisme de la vie) : « Or, puisque le Rapport du genre est l'identité du sentiment de soi individuel dans un être qui est en même temps un autre individu subsistant-par-soi, il est la *contradiction* ; le vivant est, du coup, à nouveau, impulsion <Trieb>. »

Répétition

Il existe dans la vie psychique une tendance irrésistible à la reproduction, à la répétition

« On ne peut s'empêcher d'admettre qu'il existe dans la vie psychique une tendance irrésistible à la reproduction, à la répétition, tendance qui s'affirme sans tenir compte du principe du plaisir, en se mettant au-dessus de lui. » Freud, *Au-delà du principe de plaisir* (1920), ch. 3, dans *Essais de psychanalyse*, trad. S. Jankélévitch, Payot, p. 27.

Cette tendance « apparaît plus primitive, plus élémentaire, plus impulsive que le principe du plaisir qu'elle arrive souvent à éclipser » *Ibid.*, p. 28.

Reproduction ; production

Dans un être vivant, tout est agencé en vue de la reproduction

« Dans un être vivant, tout est agencé en vue de la reproduction. Une bactérie, une amibe, une fougère, de quel destin peuvent-elles rêver sinon de former deux bactéries, deux amibes, plusieurs fougères ? Il n'y a d'êtres vivants aujourd'hui sur la terre que dans la mesure où d'autres êtres se sont reproduits avec acharnement depuis deux [13] milliards d'années ou plus. Qu'on imagine un monde encore sans habitants. On conçoit que puissent s'y organiser des systèmes possédant certaines propriétés du vivant, comme le pouvoir de réagir à certains stimulus, d'assimiler, de respirer, de croître même ; mais non de se reproduire. Va-t-on qualifier de vivants de tels

systèmes ? Chacun d'eux représente le fruit d'une longue et pénible élaboration. Chaque naissance constitue un événement unique, sans lendemain. Chaque fois, c'est un recommencement. Toujours à la merci de quelque cataclysme local, de telles organisations ne peuvent avoir d'existence qu'éphémère. En outre, leur structure se trouve d'emblée rigidement fixée, sans possibilité de changement. Émerge-t-il, au contraire, un système capable de se reproduire, même mal, même lentement, même au prix fort, celui-là sans aucun doute est vivant. Il va se répandre là où les conditions le lui permettent. Plus il se dissémine, plus il se trouve à l'abri de quelque catastrophe. Une fois achevée la longue période d'incubation, cette organisation se perpétue par la répétition d'événements identiques. Le premier pas est fait une fois- pour toutes. Mais, pour un tel système, la reproduction qui constitue la cause même de l'existence devient aussi la fin. Il est condamné à se reproduire ou à disparaître. » François Jacob, *La logique du vivant*, p. 12-13.

La reproduction est l'opérateur principal du monde vivant

« C'est la reproduction qui fonctionne comme opérateur principal du monde vivant. D'une part, elle constitue un but pour chaque organisme. De l'autre, elle oriente l'histoire sans but des organismes. » François Jacob, *La logique du vivant*, p. 17.

Production et reproduction de la vie humaine

« La première condition [présupposition : *Voraussetzung*] de toute histoire humaine c'est naturellement l'existence d'individus humains vivants. Le premier état de fait à constater est donc la complexion corporelle de ces individus et les rapports qu'elle leur donne avec le reste de la nature. Nous ne pouvons naturellement faire ici une étude approfondie de la constitution physique de l'homme [...]. On peut distinguer les hommes des animaux par la conscience, par la religion et par tout ce qu'on voudra. Eux-mêmes commencent à se distinguer des animaux dès qu'ils commencent à produire [souligné par Marx : *zu produzieren*] leur moyen d'existence (*Lebensmittel*), pas en avant qui est conditionné par leur organisation corporelle. En produisant leurs moyens d'existence (*Lebensmittel*), ils produisent indirectement leur vie matérielle elle-même. La façon dont les hommes produisent leurs moyens d'existence dépend d'abord de la nature des moyens d'existence déjà donnés et qu'il leur faut reproduire. Ce mode de production, il ne faut le considérer seulement de ce point de vue, à savoir qu'il est la reproduction (*Reproduktion*) de l'existence physique des individus. Il est plutôt déjà un mode déterminé de l'activité de ces individus, une façon déterminée de manifester [d'extérioriser plutôt, *äussern*] leur vie, un mode de vie déterminé (*eine Bestimmte Lebensweise*). La façon dont les individus manifestent (*äussern*) leur vie reflète très exactement ce qu'ils sont. [Le texte allemand dit exactement : « *Wie die Individuen ihr Leben äussern, so sind sie* » : Tels que les individus manifestent leur vie, ainsi sont-ils ; autrement dit, ils sont leur production comme manifestation, être, production et manifestation de la vie sont équivalents, Marx insiste. Ainsi :] Ce qu'ils sont coïncide donc avec leur production (*Was sie sind, fällt also zusammen mit ihrer Produktion*), aussi bien avec ce qu'ils produisent [*was*, souligné, *sie produzieren*] qu'avec la façon dont ils le produisent [*wie*, souligné, *sie produzieren*]. Ce que sont les individus dépend donc des conditions matérielles de leur production. » Marx et Engels, *L'idéologie allemande*, Éditions sociales, p. 45-46 ; cité et commenté par Jacques Derrida, *La vie la mort*, p. 141.

Souffrance

La souffrance qui naît de la surabondance de la vie et celle qui naît de son appauvrissement

« Tout art, toute philosophie peuvent être considérés comme un remède et un secours au service de la vie en croissance, en lutte : ils présupposent toujours de la souffrance et des êtres qui souffrent. Mais il y a deux sortes d'êtres qui souffrent, d'une part ceux qui souffrent de la *surabondance de la vie*, qui veulent un art dionysiaque et également une vision et une compréhension tragiques de la vie, — et ensuite ceux qui souffrent de l'*appauvrissement de la vie*, qui recherchent, au

moyen de l'art et de la connaissance, le repos, le calme, la mer d'huile, la délivrance de soi, ou bien alors l'ivresse, la convulsion, l'engourdissement, la démence. C'est au double besoin de *ces derniers* que correspond tout romantisme dans les arts et dans les connaissances, c'est à eux que répondaient (et répondent) aussi bien Schopenhauer que Richard Wagner, pour nommer les romantiques les plus célèbres et les plus expressifs. » Nietzsche, *Le gai savoir*, § 370 (traduction Wotling).

Surabondance

La vie ordinaire, modèle pour penser la surabondance du réel

« Tandis que notre intelligence, avec ses habitudes d'économie, se représente les effets comme strictement proportionnés à leurs causes, la nature, qui est prodigue, met dans la cause bien plus qu'il n'est requis pour produire l'effet. Tandis que notre devise à nous est *Juste ce qu'il faut*, celle de la nature est *Plus qu'il ne faut*, – trop de ceci, trop de cela, trop de tout. La réalité, telle que James la voit, est redondante et surabondante. Entre cette réalité et celle que les philosophes reconstruisent, je crois qu'il eût établi le même rapport qu'entre la vie que nous vivons tous les jours et celle que les acteurs nous représentent, le soir, sur la scène. Au théâtre, chacun ne dit que ce qu'il faut dire et ne fait que ce qu'il faut faire ; il y a des scènes bien découpées ; la pièce a un commencement, un milieu, une fin ; et tout est disposé le plus parcimonieusement du monde en vue d'un dénouement qui sera heureux ou tragique. Mais, dans la vie, il se dit une foule de choses inutiles, il se fait une foule de gestes superflus, il n'y a guère de situations nettes ; rien ne se passe aussi simplement, ni aussi complètement, ni aussi joliment que nous le voudrions ; les scènes empiètent les unes sur les autres ; les choses ne commencent ni ne finissent ; il n'y a pas de dénouement entièrement satisfaisant, ni de geste absolument décisif, ni de ces mots qui portent et sur lesquels on reste : tous les effets sont gâtés. Telle est la vie humaine. Et telle est sans doute aussi, aux yeux de James, la réalité en général. » Bergson, « Sur le pragmatisme de William James. Vérité et réalité », dans *La pensée et le mouvant*, Uqac, p. 131.

Technique de la vie

« Darwin a attiré l'attention sur l'histoire de la *technologie naturelle*, c'est-à-dire sur la formation des organes végétaux et animaux considérés comme instruments de production (*Produktionsinstrumente*) pour la vie des plantes et des animaux. L'histoire de la formation des organes producteurs (*produktiven Organe*) de la société humaine, de la base matérielle de toute organisation matérielle ne mérite-t-elle pas autant d'attention ? Et ne serait-elle pas plus facile à écrire puisque, comme dit Vico, l'histoire humaine se distingue de l'histoire naturelle en ceci que nous avons fait l'une et non pas l'autre ? La technologie dévoile (*enthüllt*) le comportement actif de l'homme envers la nature, le procès de production immédiat de sa vie (*den unmittelbaren Produktionsprozess seines Lebens*), et par suite ses rapports de vie sociaux et les représentations spirituelles qui y ont leur source. Toute histoire de la religion elle-même abstraite de cette base matérielle est une histoire non-critique. Il est en fait beaucoup plus facile de trouver par l'analyse le contenu, le noyau terrestre de formations nébuleuses de la religion que, inversement (*als umgekehrt*), de développer ses formes éthérées (*verbimmeln*) à partir de ces rapports vitaux (*Lebensverhältnissen*) effectifs. C'est là la seule méthode matérialiste et par conséquent scientifique. La carence du matérialisme abstrait des sciences naturelles, qui exclut le procès historique, on la voit dans les représentations abstraites et idéologiques de ses porte-parole dès qu'ils se risquent hors de leur spécialité. » Marx, *Capital*, I, 4e section, ch. 15, « Machinisme et grande industrie », 1, note 4 ; cité et commenté par Derrida, *La vie la mort*, p. 138 sq.

Téléologie

Le concept de *programme* donne un statut scientifique à la téléologie

« Longtemps le biologiste s'est retrouvé devant la téléologie comme auprès d'une femme dont il ne peut se passer, mais en compagnie de qui il ne veut pas être vu en public. À cette liaison cachée, le concept de programme donne maintenant un statut légal. » F. Jacob, *La logique du vivant*, p. 17.

« L'être vivant représente bien l'exécution d'un dessein, mais qu'aucune intelligence n'a conçu. Il tend vers un but, mais qu'aucune volonté n'a choisi. Ce but, c'est de préparer un programme identique pour la génération suivante. C'est de se reproduire. » F. Jacob, *La logique du vivant*, p. 10.

Le concept de programme résout la contradiction qui oppose mécanisme et finalité

« Quant au projet, c'est encore une notion que l'intuition [12] a depuis longtemps associée à l'organisme. Tant que le monde vivant représentait, pour ainsi dire, un système à régulation externe, tant qu'il était géré du dehors par un pouvoir souverain, ni l'origine, ni la finalité des êtres vivants ne soulevaient de difficultés. Elles restaient confondues avec celles de l'univers. Mais, après la constitution d'une physique au début du XVIIe siècle, l'étude des êtres vivants s'est trouvée placée devant une contradiction. Et depuis lors, l'opposition n'a fait que croître entre, d'un côté, l'interprétation mécaniste de l'organisme et, de l'autre, l'évidente finalité de certains phénomènes comme le développement d'un œuf en adulte ou le comportement d'un animal. C'est ce contraste que résume ainsi Claude Bernard : « En admettant que les phénomènes vitaux se rattachent à des manifestations physico-chimiques, ce qui est vrai, la question dans son ensemble n'est pas éclaircie pour cela ; car ce n'est pas une rencontre fortuite de phénomènes physico-chimiques qui construit chaque être sur un plan et suivant un dessin fixés et prévus d'avance... Les phénomènes vitaux ont bien leurs conditions physico-chimiques rigoureusement déterminées ; mais en même temps, ils se subordonnent et se succèdent dans un enchaînement et suivant une loi fixés d'avance : ils se répètent éternellement, avec ordre, régularité, constance, et s'harmonisent, en vue d'un résultat qui est l'organisation et l'accroissement de l'individu, animal ou végétal. Il y a comme un dessin préétabli de chaque être et de chaque organe, en sorte que si, considéré isolément, chaque phénomène de l'économie est tributaire des forces générales de la nature, pris dans ses rapports avec les autres, il révèle un lien spécial, il semble dirigé par quelque guide invisible dans la route, qu'il suit et amené dans la place qu'il occupe »¹⁰. Il n'y a pas un mot à changer aujourd'hui à ces lignes. Pas une expression que la biologie moderne ne reprenne à son compte. Simplement, avec la description de l'hérédité comme un programme chiffré dans une séquence de radicaux chimiques, la contradiction a disparu. » F. Jacob, *La logique du vivant*, p. 11-12.

Violence

La violence du vivant naît du *besoin*, qui commence avec la *douleur*, « *privilège des natures vivantes* », et sentiment de la *contradiction* qui les constitue

« La configuration immédiate est l'Idée dans son concept simple, l'objectivité conforme au concept ; ainsi, elle est *bonne* par nature. Mais, en tant que son moment négatif s'est réalisé en une particularité objective, c'est-à-dire en tant que les moments essentiels de son unité se sont réalisés chacun pour lui-même en une totalité, le concept est *scindé* en l'inégalité absolue de lui-même avec lui-même, et, en tant qu'il est aussi bien l'absolue identité dans cette scission, le vivant est pour soi-même cette scission et il a le sentiment de cette contradiction, lequel est la *douleur* <Schmerz>. La *douleur* est donc le privilège des natures vivantes ; parce qu'elles sont le concept existant <der existierende Begriff>, elles sont une effectivité pourvue de la force infinie, en ce sens qu'elles sont dans elles-mêmes la *négativité* d'elles-mêmes, que cette *négativité* qui est la leur est pour elles-mêmes,

¹⁰ *Leçons sur les phénomènes de la vie*, 1878, t. I, p. 50-61.

qu'elles se conservent dans leur être-autre. — Si l'on dit que la contradiction n'est pas pensable <denkbar>, il faut qu'il soit dit, bien plutôt, que, dans la douleur du vivant, elle est même une existence effective <eine wirkliche existenz>.

[242] Cette division <Diremption> du vivant dans lui-même est le *sentiment* <Gefühl>, en tant qu'elle est accueillie dans l'universalité simple du concept, dans la sensibilité. C'est avec la douleur que commencent le *besoin* <Bedürfnis> et l'*impulsion* <Trieb>, qui constituent le passage [en autre chose] de telle façon que l'individu, de même qu'il est négation de soi pour lui-même, devienne de même aussi comme identité pour lui-même, — une identité qui est seulement comme la négation de cette négation-là. — L'identité qui est dans l'impulsion en tant que telle est la certitude subjective de soi-même, suivant laquelle l'individu se rapporte à son monde extérieur, existant de façon indifférente, comme à un phénomène, à une effectivité en soi dépourvue de concept et inessentielle. Elle ne doit recevoir en elle le concept que par l'action du sujet, qui est le but immanent. L'indifférence du monde objectif à l'égard de la détermination et, par là, à l'égard du but, constitue sa capacité extérieure à être approprié au sujet ; quelques spécifications qu'il ait par ailleurs en lui, sa déterminabilité mécanique, le manque de liberté où se trouve le concept immanent, constituent l'impuissance de ce monde à se conserver face au vivant. — Pour autant que l'objet est, face au vivant, tout d'abord comme un extérieur indifférent, il peut agir avec efficacité mécaniquement sur lui ; mais, ainsi, il n'agit pas sur lui comme sur un vivant ; pour autant qu'il se met en rapport avec un tel vivant, il n'agit pas efficacement comme cause, mais il l'*excite*. Parce que le vivant est impulsion, l'extériorité ne vient à lui et en lui que pour autant qu'elle est déjà en et pour soi *dans lui* ; c'est pourquoi l'influence exercée sur le sujet ne consiste qu'en ce que celui-ci *trouve correspondante* [à lui] l'extériorité qui s'offre ; elle peut bien ne pas être appropriée à la totalité du sujet, du moins faut-il qu'elle corresponde à un côté particulier en lui, et cette possibilité réside en ce qu'il est, précisément en tant qu'il se met en rapport selon l'extériorité, un particulier.

Or, pour autant que le sujet, déterminé dans son besoin, se rapporte à l'extérieur et, par-là, est lui-même quelque chose d'extérieur ou un instrument, il exerce sur l'objet une *violence* <Gewalt>. Son caractère particulier, sa finité en général, tombe dans le phénomène plus déterminé de ce Rapport. — Ce qui s'y trouve d'extérieur est le processus de l'objectivité en général, le mécanisme et le chimisme. Mais ce processus est immédiatement rompu, et l'extériorité, changée en intériorité. La finalité extérieure qui est tout d'abord produite par l'activité du sujet dans l'objet indifférent est supprimée, du fait que l'objet n'est pas, face au concept, une substance, que, par suite, le concept ne peut pas devenir seulement sa forme extérieure, mais doit nécessairement se poser comme son essence et sa détermination immanente, pénétrante, conformément à son identité originare. » Hegel, *Science de la logique*, III, 3, 1, Traduction Bourgeois, Vrin, p. 241-242.

Volonté, volonté de puissance

La vie est Volonté de puissance

« La vie elle-même est pour moi un instinct de croissance, de durée, d'accumulation de forces, de puissance : où la volonté de puissance fait défaut, il y a dégénérescence. » Nietzsche, *L'Antéchrist*, § 6.

« Les physiologistes devraient hésiter à considérer l'instinct de conservation comme instinct fondamental de tout être organisé. Avant tout, c'est quelque chose de vivant qui veut *épancher* sa force. La vie elle-même est volonté de puissance. La conservation de soi n'en est qu'une des conséquences indirectes les plus fréquentes. — Bref, ici comme ailleurs, gardez-vous des principes téléologiques superflus, tels que l'instinct de conservation (— l'effort de persévérer dans l'être que l'on doit à l'inconséquence de Spinoza —). Car c'est ainsi que l'exige la méthode qui doit être avant tout économe dans ses principes. » Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, « Des préjugés des philosophes », § 13 (traduction Albert).

« S'abstenir réciproquement de froissements, de violences, d'exploitations, coordonner sa volonté à celle des autres : cela peut, entre individus, passer pour être de bon ton, mais seulement à un

point de vue grossier, et lorsque l'on est en présence de conditions favorables (c'est-à-dire qu'il y a effectivement conformité de forces à l'intérieur d'un corps, et que les valeurs s'accordent et se complètent réciproquement). Mais dès que l'on pousse plus loin ce principe, dès que l'on essaye d'en faire même le *principe fondamental de la société*, on s'aperçoit qu'il s'affirme pour ce qu'il est véritablement : volonté de *nier* la vie, principe de décomposition et de déclin. Il faut ici penser profondément et aller jusqu'au fond des choses, en se gardant de toute faiblesse sentimentale. La vie elle-même est *essentiellement* appropriation, agression, assujettissement de ce qui est étranger et plus faible, oppression, dureté, imposition de ses propres formes, incorporation, et, tout au moins exploitation. Mais pourquoi employer toujours des mots auxquels fut attaché, de tout temps, un sens calomnieux ? Ce corps social, dans le sein duquel, comme il a été indiqué plus haut, les unités se traitent en égales — c'est le cas dans toute aristocratie saine —, ce corps, s'il est lui-même un corps vivant et non pas un organisme qui se désagrège, doit agir lui-même, à l'égard des autres corps, exactement comme n'agiraient *pas*, les unes à l'égard des autres, ses propres unités. Il devra être la volonté de puissance incarnée, il voudra grandir, s'étendre, attirer à lui, arriver à la prépondérance, — non par un motif moral ou immoral, mais parce qu'il *vit* et que la vie *est* précisément volonté de puissance. — Admettons que, comme théorie, ceci soit une nouveauté, en réalité c'est le *fait primitif* qui sert de base à toute histoire. Qu'on soit donc assez loyal envers soi-même pour se l'avouer ! » Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, « Qu'est-ce qui est noble ? », § 259 (traduction Albert).

« « [380] L'essence de la Vie, Nietzsche ne la voit point au sens de la biologie et de la doctrine vitaliste de son époque, déterminée par Darwin, dans la « conservation de soi » (« le *struggle for life* », « la lutte pour l'existence ») mais dans l'intensification de la vie au-delà d'elle-même. (...)

Une notation, de la dernière année de l'activité de Nietzsche, débute par ces mots : « Si la plus intime essence de l'Être est Volonté de puissance... » (*La Volonté de puissance*, n° 693 ; mars-juin 1888).^[SEP] Quelques années auparavant (1885) Nietzsche commence déjà ce mouvement de sa pensée avec la question suivante : « Et savez-vous ce qu'est pour moi « le monde » ? » Par « monde » il entend l'étant dans sa totalité, et souvent il assimile ce mot à celui de « vie », au sens où nous assimilons « conception de vie » à « conception du monde ». Et il répond : « *Ce monde est la Volonté de puissance — et rien d'autre !* Et vous-mêmes êtes cette Volonté de puissance — et rien d'autre ! » (n° 1067). Dans cette pensée unique de la Volonté de puissance, Nietzsche pense le caractère fondamental de l'étant dans sa totalité. La sentence de sa métaphysique, c'est-à-dire de la détermination de l'étant dans sa totalité, énonce : *La vie est Volonté de puissance*.^[SEP]

En quoi résident deux choses et tout de même une seule :

I. L'étant dans sa totalité est « vie »^[SEP]

II. L'essence de la vie est « Volonté de puissance ».

Avec cette sentence, *la vie est Volonté de puissance*, s'achève la métaphysique occidentale au commencement de laquelle se trouve ce mot obscur : l'étant dans sa totalité est *phusis*. La sentence de Nietzsche, *l'étant dans sa totalité est Volonté de puissance*, prononce au sujet de l'étant dans sa totalité cela même qui, au commencement de la pensée occidentale avait été déterminé en tant que possibilité, et qui par une inévitable déviation à partir de ce commencement, est devenu [384] inaccessible. » Heidegger, *Nietzsche*, I, traduction Klossowski, Gallimard, 1971, p. 383-384.

Volonté de vie (*Lebenswille*)

La volonté de vie est volonté de puissance et non de simple conservation

« Vouloir se conserver soi-même est l'expression d'une situation de détresse, d'une restriction de la véritable pulsion fondamentale de vie, qui tend à *l'expansion de puissance* <*Machterweiterung*> et assez souvent, dans cette volonté, elle remet en cause et sacrifie la conservation de soi. Que l'on considère comme symptomatique que certains philosophes, comme par exemple le phisique Spinoza, aient vu, aient dû voir précisément dans la soi-disant pulsion de conservation de soi l'élément décisif : — c'étaient justement des hommes en situation de détresse. Que nos sciences de la nature modernes se soient à ce point enchevêtrées au dogme spinoziste (dernièrement

encore, et ce de la façon la plus grossière dans le darwinisme, avec sa doctrine inconcevablement partielle de la « lutte pour l'existence » (<Kampf um's Dasein> » —), cela tient vraisemblablement à la provenance de la plupart des scientifiques : ils appartiennent à cet égard au « peuple », leurs ancêtres étaient de pauvres et de petites gens qui ne connaissaient que trop intimement la difficulté de gagner sa subsistance. Autour de tout le darwinisme anglais souffle une sorte d'air anglais vicié par la surpopulation, une sorte d'odeur de misère et d'étroitesse propre aux petites gens. Mais en tant que scientifique, on devrait sortir de son recoin humain : dans la nature règne non pas la situation de détresse, mais au contraire la surabondance, la prodigalité, jusqu'à l'absurde même. La lutte pour l'existence (<Kampf um's Dasein> n'est qu'une *exception*, une restriction temporaire de la volonté de vie (<Lebenswille> ; la grande et la petite luttent partout autour de la prépondérance, autour de la croissance et de l'extension, autour de la puissance, conformément à la volonté de puissance (<Wille Zur Macht>, qui est précisément la volonté de la vie (<Wille des Lebens>). » Nietzsche, *Le gai savoir*, V, § 349 (traduction Wotling).

La volonté de vie se réjouit de l'anéantissement que comporte le devenir

« La psychologie de l'orgasme comme d'un sentiment de vie et de force débordante, dans les limites duquel la douleur même agit comme stimulant, m'a donné la clef pour l'idée du sentiment *tragique*, qui a été méconnu tant par Aristote que par nos pessimistes. La tragédie est si éloignée de démontrer quelque chose pour le pessimisme des Hellènes au sens de Schopenhauer qu'elle pourrait plutôt être considérée comme sa réfutation définitive, comme son *jugement*. L'affirmation de la vie, même dans ses problèmes les plus étranges et les plus ardues ; la volonté de vie, se réjouissant dans le *sacrifice* de ses types les plus élevés, à son propre caractère inépuisable — c'est ce que j'ai appelé dionysien, c'est en cela que j'ai cru reconnaître le fil conducteur vers la psychologie du poète tragique. *Non* pour se débarrasser de la crainte et de la pitié, non pour se purifier d'une passion dangereuse par sa décharge véhémence — c'est ainsi que l'a entendu Aristote, mais pour personnifier *soi-même*, au-dessus de la crainte et de la pitié, l'éternelle joie du devenir, — cette joie qui porte encore en elle la *joie* de l'anéantissement... Et par là je touche de nouveau l'endroit d'où je suis parti jadis. — *L'origine de la Tragédie* fut ma première transmutation de toutes les valeurs : par là je me replace sur le terrain d'où grandit mon vouloir, mon savoir — moi le dernier disciple du philosophe Dionysos, — moi le maître de l'éternel retour... » Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, « Ce que je dois aux Anciens », § 5 (traduction Albert).

Là où il y a lutte, c'est pour la puissance. Contre Darwin

« *Anti-Darwin*. — Pour ce qui en est de la fameuse « Lutte pour la Vie », elle me semble provisoirement plutôt affirmée que démontrée. Elle se présente, mais comme exception ; l'aspect général de la vie n'est point l'indigence, la famine, tout au contraire la richesse, l'opulence, l'absurde prodigalité même, — où il y a lutte, c'est pour la *puissance*... Il ne faut pas confondre Malthus avec la nature. — En admettant cependant que cette lutte existe — et elle se présente en effet, — elle se termine malheureusement d'une façon contraire à celle que désirerait l'école de Darwin, à celle que l'on *oserait* peut-être désirer avec elle : je veux dire au détriment des forts, des privilégiés, des exceptions heureuses. Les espèces ne croissent *point* dans la perfection : les faibles finissent toujours par se rendre maîtres des forts — c'est parce qu'ils ont le grand nombre, ils sont aussi plus *rusés*... » Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, « Flâneries inactuelles », § 14.

Notions associées

Beauté

L'amour de la beauté

Pourquoi	toujours	à	ce	jeune	homme,	saint	Socrate,
.....Rends-tu	honneur	?	Ne	connais-tu	rien	de	plus grand ?

.....Pourquoi d'un œil énamouré
Le regarder comme les dieux ?
 Qui pense au plus profond aime le plus vivant ;
Fleur de l'âge comprend qui regarde le monde,
Et à la fin souvent se penchent
Les sages sur ce qui est beau.

Warum *huldigst* *du,* *heiliger* *Sokrates,*
*Diesem* *Jünglinge* *stets?* *kennest* *du* *Größers* *nicht?*
*Warum* *siehet* *mit* *Liebe,*
*Wie auf Götter, dein Aug' auf ihn?"*
Wer *das* *Tiefste* *gedacht,* *liebt* *das* *Lebendigste,*
*Hobe* *Jugend* *versteht,* *wer* *in* *die* *Welt* *geblickt,*
*Und* *es* *neigen* *die* *Weisen*
*Oft am Ende zu Schönem sich.*

Hölderlin, *Socrate et Alcibiade*, 1799 (traduction de Lionel-Édouard Martin).

Erlebnis

Sur l'histoire du concept d'*Erlebnis* : Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 77-87.

Erlebnis et intentionnalité

Husserl, dans la cinquième *Recherche logique* (2e chapitre) distingue le concept phénoménologique d'*Erlebnis* (inséparable de l'intentionnalité : il n'y a *Erlebnis* que dans la mesure ou quelque chose est vécu et *visé*) du concept populaire (fragment du courant réel du vécu de quelqu'un). « Le concept d'*Erlebnis* devient ainsi chez Husserl le titre commun à tous les actes de conscience, dont l'intentionnalité est la constitution essentielle » Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 83.

Individualité

Michel Henry, *Incarnation*, p. 256-257.

Métamorphose

La vie et la mort comme métamorphoses

« Ce qui fut, se refait ; tout coule comme une eau,
 Et rien dessous le Ciel ne se voit de nouveau ;
 Mais la forme se change en une autre nouvelle,
 Et ce changement là Vivre au monde s'appelle,
 Et Mourir, quand la forme en une autre s'en va... »
 Ronsard, *Hymne de la Mort*.

« Nous vivons dans l'oubli de nos métamorphoses »

« Nous vivons dans l'oubli de nos métamorphoses »
 Paul Éluard, *Le Dur Désir de durer*

Nature

Nature et vie chez Condillac et Rousseau : Michel Henry, *Incarnation*, p. 199 et note.

Organisme

Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* (Cours de 1929-30), §§ 49-61 : sur l'essence de la vie en général et sur l'essence de l'organisme. Le § 61 évoque deux étapes (qui ne sont pas les seules, mais que Heidegger juge importantes pour son propos) accomplies par la biologie : 1)

La *première étape* « a été le résultat des investigations novatrices de Hans Driesch <La localisation des faits génétiques. Une preuve du fait vitaliste, Leipzig, 1899> sur les germes d'oursin », et met en relief le caractère d'*entière* (*Ganzheit*) de l'organisme. Cette connaissance de l'*entière* de l'organisme « il est vrai, se trouve déjà chez Aristote ; mais elle est devenue de nos jours, dans son rapport avec des problèmes précis de la vie, une connaissance encore plus concrète » ; 2) la *deuxième étape* est la mise en lumière du lien nécessaire entre l'organisme avec son milieu, compris superficiellement par le darwinisme comme « adaptation ». Il faut au contraire comprendre que l'ouverture à quelque chose fait partie de l'essence de l'organisme. Cf. Uexküll, *Monde ambiant et monde intérieur des animaux* (ses interprétations sont moins importantes que ses observations).

Merleau-Ponty, *La nature*, Cours du Collège de France, Seuil, 1994. Contient des développements sur le vivant : tendances de la biologie moderne (notions de comportement, d'information et de communication), étude du comportement animal (Uexküll, E.S. Russell, Hardouin, Portmann, Lorenz), genèse du vivant, darwinisme...

L'être organisé ne possède pas seulement une force motrice, mais aussi une force formatrice

« Dans une montre, une partie est l'instrument du mouvement des autres, mais un rouage n'est pas la cause efficiente de la production d'un autre rouage ; une partie est certes là pour l'autre mais elle n'est pas là par cette autre partie. C'est pour cette raison que la cause qui produit celles-ci et leur forme n'est pas contenue dans la nature (de cette matière), mais hors d'elle dans un être qui, d'après des Idées, peut produire un tout possible par sa causalité. C'est la raison pour laquelle également, dans une montre, un rouage ne peut en produire un autre, pas plus qu'une montre ne peut produire d'autres montres, en utilisant (en organisant) pour cela d'autres matières ; c'est aussi la raison pour laquelle elle ne remplace pas non plus d'elle-même les parties qui lui ont été enlevées, ni ne compense leur défaut dans la première formation en faisant intervenir les autres parties, ni ne se répare elle-même lorsqu'elle est dérégulée : or, tout cela, nous pouvons l'attendre en revanche de la nature organisée. Un être organisé n'est donc pas une simple machine, car celle-ci dispose exclusivement d'une *force motrice* ; mais l'être organisé possède en soi une *force formatrice* qu'il communique aux matériaux qui n'en disposent pas (il les organise), force motrice qui se transmet donc et qui n'est pas explicable par le simple pouvoir du mouvement (le mécanisme). » Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 65.

Problèmes

Mécanisme ou finalisme ?

Le concept de programme résout la contradiction qui oppose mécanisme et finalité

« Quant au projet, c'est encore une notion que l'intuition [12] a depuis longtemps associée à l'organisme. Tant que le monde vivant représentait, pour ainsi dire, un système à régulation externe, tant qu'il était géré du dehors par un pouvoir souverain, ni l'origine, ni la finalité des êtres vivants ne soulevaient de difficultés. Elles restaient confondues avec celles de l'univers. Mais, après la constitution d'une physique au début du XVIIe siècle, l'étude des êtres vivants s'est trouvée placée devant une contradiction. Et depuis lors, l'opposition n'a fait que croître entre, d'un côté, l'interprétation mécaniste de l'organisme et, de l'autre, l'évidente finalité de certains phénomènes comme le développement d'un œuf en adulte ou le comportement d'un animal. C'est ce contraste que résume ainsi Claude Bernard : « En admettant que les phénomènes vitaux se rattachent à des manifestations physico-chimiques, ce qui est vrai, la question dans son ensemble n'est pas éclaircie pour cela ; car ce n'est pas une rencontre fortuite de phénomènes physico-chimiques qui construit chaque être sur un plan et suivant un dessin fixés et prévus d'avance... Les phénomènes vitaux ont bien leurs conditions physico-chimiques rigoureusement

déterminées ; mais en même temps, ils se subordonnent et se succèdent dans un enchaînement et suivant une loi fixés d'avance : ils se répètent éternellement, avec ordre, régularité, constance, et s'harmonisent, en vue d'un résultat qui est l'organisation et l'accroissement de l'individu, animal ou végétal. Il y a comme un dessin préétabli de chaque être et de chaque organe, en sorte que si, considéré isolément, chaque phénomène de l'économie est tributaire des forces générales de la nature, pris dans ses rapports avec les autres, il révèle un lien spécial, il semble dirigé par quelque guide invisible dans la route, qu'il suit et amené dans la place qu'il occupe »¹¹. Il n'y a pas un mot à changer aujourd'hui à ces lignes. Pas une expression que la biologie moderne ne reprenne à son compte. Simplement, avec la description de l'hérédité comme un programme chiffré dans une séquence de radicaux chimiques, la contradiction a disparu. » F. Jacob, *La logique du vivant*, p. 11-12.

Logique de la vie ou intuition de la vie ?

« Quand donc on dit que l'hérédité biologique est une ^[SEP]communication d'information, on retrouve d'une certaine façon l'aristotélisme dont nous étions partis. En exposant la théorie hégélienne du rapport du concept et de la vie, je me suis demandé si, dans une théorie qui s'apparentait si fortement à l'aristotélisme, nous ne risquions pas de trouver un moyen d'interprétation plus fidèle que dans une théorie intuitionniste comme celle de Bergson pour les phénomènes découverts par les biologistes contemporains et pour les théories explicatives qu'ils en proposent. Dire que l'hérédité biologique est une communication d'information, c'est, en un certain sens, revenir à l'aristotélisme, si c'est admettre qu'il y a dans le vivant un *logos*, inscrit, conservé et transmis. La vie fait depuis toujours sans écriture, bien avant l'écriture et sans rapport avec l'écriture, ce que l'humanité a recherché par le dessein, la gravure, l'écriture et l'imprimerie, savoir, la transmission de messages. Et désormais la connaissance de la vie ne ressemble plus à un portrait de la vie, ce qu'elle pouvait être lorsque la connaissance de la vie était description et classification des espèces. Elle ne ressemble pas à l'architecture ou à la mécanique, ce qu'elle était lorsqu'elle était simplement anatomie et physiologie macroscopique. Mais elle ressemble à la grammaire, à la sémantique et à la syntaxe. Pour comprendre la vie, il faut entreprendre, avant de la lire, de décrypter le message de la vie. » Canguilhem, « Le concept et la vie », *Revue philosophique de Louvain*, 1966, p. 220-221 (repris dans *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, 1975).

Pour une critique de ce retour à Aristote, à partir d'une distinction entre *logos* et écriture, voir Derrida, J., *La vie la mort. Séminaire (1975-1976)*, Seuil, 2019, p. 44 :

« Ni Canguilhem ni Jacob n'ont problématisé ce qu'ils entendaient par cette sémiotique ou plutôt cette graphique de la vie, cette écriture non phonétique qu'ils disent « sans écriture » et qu'ils sont tout prêts à réinvestir avec toutes les valeurs liées au *logos* dans sa plus constante tradition platonico-aristotélico-hégélienne, elle-même relue comme un *telos* en marche. Il y a quelque dix ans, dans *De la grammatologie*, un chapitre près du début qui s'intitulait (déjà, dirait-on, par coïncidence, prescience ou téléologie presque sans sujet) « Le programme », je rappelais que, je cite, « le biologiste parle aujourd'hui d'écriture et de pro-gramme à propos des processus les plus élémentaires de l'information dans la cellule vivante ». Mais ce n'était pas pour réinvestir dans la notion ou le mot de « programme » toute la machine conceptuelle du *logos* et de sa sémantique, mais pour tenter de montrer que l'appel à une écriture non phonétique dans la génétique devait, devrait impliquer et provoquer à toute une déconstruction de la machine logocentrique plutôt que de provoquer un retour à Aristote. »

¹¹ *Leçons sur les phénomènes de la vie*, 1878, t. I, p. 50-61.

Formes de vie, genres de vie

Vie éternelle ; vie de l'Idée ; vie de Dieu ; « vie logique » (Hegel)

Les Idées, l'être et la vie

« *L'Étranger*. – Eh quoi, par Zeus ! Nous laisserons-nous si facilement convaincre que le mouvement, la vie <ζῴη>, l'âme, la pensée <πρόνοσις>, n'ont réellement point de place au sein de l'être universel <το παντελὸς ὄν>, qu'il ne vit ni ne pense, et que, solennel et sacré, vide d'intellect <νοῦν οὐκ ἔκβον>, il reste là, planté, sans pouvoir bouger ?

Théétète. – L'effrayante doctrine <δεῖνον λόγον> que nous accepterions là, étranger. » Platon, *Sophiste*, 248e-249a.

« Nous sommes en désaccord avec l'interprétation de M. Diès (dans *Définition de la nature des Idées dans le Sophiste de Platon*, Paris, 1909, Vrin-reprise, 1981, p. 65 sq.), lorsqu'il affirme que le *παντελὸς ὄν* ne désigne pas l'Intelligible et que « ce n'est que par un contresens formel qu'on peut transporter aux Idées le mouvement, la vie... » (*Ibid.*, p. 88). Le Platon de la maturité n'oppose pas intelligible et mouvement. Au lieu de confiner le mouvement et la vie au seul sensible, Platon passe d'une conception de l'Idée comme identité séparée et du sensible et des autres idées à une description de l'Intelligible comme système de relations entre idées (Voir D. Montet, *Archéologie et généalogie, Plotin et la théorie platonicienne des genres*, Grenoble, Million, 1996, Première partie: Logos, dialectique et genres (Platon), en particulier le chapitre IV). Déjà le *Théétète* (155 e) critiquait une conception identitaire et fixe de l'*ousia* (étance) et dénonçait l'erreur de « ceux qui croient qu'il n'est rien d'autre que ce qu'ils pourront tenir fixement ; agir, devenir, tout ce qu'ils ne voient pas, ils n'admettent pas que cela fasse partie de l'étance. »^[L1]^[SEP] Bernard Mabille, « La vie logique », dans J.-L. Vieillard-Baron (dir.), *Hegel et la vie*, Paris, Vrin, 2004, p. 126, note 3.

Seule l'idée absolue est « vie impérissable »

« L'idée absolue seule est être (*Sein*), vie impérissable (*unvergänglichliches Leben*), vérité qui se sait (*sich wissende Wahrheit*) et elle est toute vérité (*und ist alle Wahrheit*). » Hegel, *Science de la logique*, III, Vrin, p. 299. Voir Bernard Mabille, « La vie logique », dans J.-L. Vieillard-Baron (dir.), *Hegel et la vie*, Paris, Vrin, 2004, p. 138 sq.

L'éternité est l'essence de la vie

« Étrangère au temps, à l'extériorité, éternelle – car l'éternité n'est autre que le lien indissoluble de l'auto-affection, l'éternité est l'essence de la vie – la vie exhibe pourtant en elle une temporalité propre, la temporalité réelle dont nous cherchons le concept. (...) La temporalité la plus originelle de la vie doit se comprendre à partir de sa passivité foncière. La vie n'est pas seulement passive à l'égard de soi – ou plutôt cette passivité à l'égard de soi signifie la passivité de la vie à l'égard de son propre fondement. Que la vie s'éprouve veut dire qu'elle n'a pas posé elle-même le contenu de son affection – soi-même –, qu'elle l'éprouve comme ce qu'elle n'a pas posé mais lui est donné et ne cesse de lui être donné, comme ce qui vient en elle à partir de ce qu'elle n'est pas. Mais la vie n'a pas posé non plus son essence, le fait qu'elle vient ainsi en soi-même et ne cesse de s'éprouver dans cette jouissance de soi. La vie n'est rien d'autre que la passivité de cette venue en soi et le mouvement qui n'a pas de fin de cette venue en soi-même de la vie, c'est le temps. » Michel Henry, « qu'est-ce que cela que nous appelons vie ? », dans *Phénoménologie de la vie*, I, p. 55-56.

La philosophie nous donne accès à une « éternité de vie »

« Par la philosophie, nous pouvons nous habituer à ne jamais isoler le présent du passé qu'il traîne avec lui. Grâce à elle, toutes choses acquièrent de la profondeur, – plus que de la profondeur, quelque chose comme une quatrième dimension qui permet aux perceptions antérieures de rester solidaires des perceptions actuelles, et à l'avenir immédiat lui-même de se dessiner en partie dans

le présent. La réalité n'apparaît plus alors à l'état statique, dans sa manière d'être ; elle s'affirme dynamiquement, dans la continuité et la variabilité de sa tendance. Ce qu'il y avait d'immobile et de glacé dans notre perception se réchauffe et se met en mouvement. Tout s'anime autour de nous, tout se revivifie en nous. Un grand élan emporte les êtres et les choses. Par lui nous nous sentons soulevés, entraînés, portés. Nous vivons davantage, et ce surcroît de vie amène avec lui la conviction que de graves énigmes philosophiques pourront se résoudre ou même peut-être qu'elles ne doivent pas se poser, étant nées d'une vision figée du réel et n'étant que la traduction, en termes de pensée, d'un certain affaiblissement artificiel de notre vitalité. Plus, en effet, nous nous habituons à penser et à percevoir toutes choses *sub specie durationis*, plus nous nous enfonçons dans la durée réelle. Et plus nous nous y enfonçons, plus nous nous replaçons dans la direction du principe, pourtant transcendant, dont nous participons et dont l'éternité ne doit pas être une éternité d'immutabilité, mais une éternité de vie : comment, autrement, pourrions-nous vivre et nous mouvoir en elle ? *In ea vivimus et movemur et sumus.* » Bergson, « La perception du changement », 2e conférence, dans *La pensée et le mouvant*, Uqac, p. 97.

Dieu est la vie

« *Ce que les philosophes entendent communément par vie.* — Pour bien faire connaître cet attribut de Dieu, à savoir la vie, il est nécessaire que nous expliquions d'une manière générale ce qui est désigné en chaque chose par la vie. Et en premier lieu nous examinerons l'opinion des Péripatéticiens. Ces philosophes entendent par vie la persistance de l'âme nutritive avec la chaleur (voir Aristote, *Traité de la respiration*, livre 1, chap. VIII.) Et, comme ils ont forgé trois âmes, savoir la végétative, la sensitive et la pensante, qu'ils attribuent seulement aux plantes, aux animaux et aux hommes, il s'ensuit, comme eux-mêmes l'avouent, que les autres êtres sont privés de vie. Et cependant ils n'osaient pas dire que les esprits et Dieu étaient sans vie. Ils craignaient peut-être de tomber dans ce qui est le contraire de la vie et que, si les esprits et Dieu étaient sans vie, ils ne fussent morts. C'est pourquoi Aristote dans la *Métaphysique* (livre XI, chapitre VII) donne encore une autre définition de la vie, particulière aux esprits, savoir : la vie est l'acte de l'entendement ; et en ce sens il attribue la vie à Dieu qui perçoit par l'entendement et est acte pur. Nous ne nous fatiguerons guère à réfuter ces opinions ; car, pour ce qui concerne les trois âmes attribuées aux plantes, aux animaux et aux hommes, nous avons assez démontré qu'elles ne sont que des fictions, puisque nous avons fait voir qu'il n'y a rien dans la matière sinon des assemblages et des opérations mécaniques. Quant à la vie de Dieu, j'ignore pourquoi elle est dans Aristote plutôt l'acte de l'entendement que l'acte de la volonté ou d'autres semblables. N'attendant toutefois aucune réponse je passe à l'explication que j'ai promise, savoir : ce qu'est la vie.

À quelles choses la vie peut être attribuée. — Bien que ce mot soit souvent pris par métaphore pour signifier les mœurs d'un homme, nous nous contenterons d'expliquer brièvement ce qu'il désigne philosophiquement. Il faut noter seulement que, si la vie doit être attribuée aussi aux choses corporelles, rien ne sera sans vie ; si elle l'est seulement aux êtres où une âme est unie au corps, elle devra être attribuée seulement aux hommes et peut-être aux animaux, mais non aux esprits ni à Dieu. Comme cependant le mot vie s'étend communément davantage, il n'est pas douteux qu'il ne faille attribuer la vie même aux choses corporelles non unies à des esprits et à des esprits séparés du corps.

Ce qu'est la vie et ce qu'elle est en Dieu. — Nous entendons donc par vie, la force par laquelle les choses persévèrent dans leur être ; et, comme cette force est distincte des choses elles-mêmes nous disons proprement que les choses elles-mêmes, ont de la vie. Mais la force par laquelle Dieu persévère dans son être n'est autre chose que son essence ; ceux-là parlent donc très bien qui disent que Dieu est la vie. Il ne manque pas de théologiens qui comprennent que c'est pour cette raison (que Dieu est la vie, et ne se distingue pas de la vie) que les Juifs quand ils juraient disaient : *Par Dieu vivant* et non : *par la vie de Dieu*, comme Joseph jurant par la vie de Pharaon disait : *par la vie de Pharaon.* » Spinoza, *Pensées métaphysiques*, II, 6.

La « vie logique » est la vie la plus originaire

Des trois vies que distingue Hegel¹² (vie logique, vie naturelle, vie spirituelle), la « vie logique » est la plus originaire. Cf. l'Évangile de Jean, 1, 1-4 : « Au commencement était la Parole <logos>, et la Parole était avec Dieu, et la Parole était Dieu. Elle était au commencement avec Dieu. Toutes choses ont été faites par elle ; et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans elle. En elle était la vie <Zôè> et la vie était la lumière des hommes. »

« Même si elle n'en est pas coupée, la vie logique s'épanouit indépendamment de la vie naturelle, de la chair d'un esprit fini et même de la subjectivité particulière de cet esprit. De là résulte le fait que des trois vies désignées par Hegel, la vie logique est la plus originaire. Cela permet déjà de réfuter la thèse selon laquelle attribuer la vie au logique ne serait qu'une façon de parler ou, au mieux, une analogie d'attribution dont l'analogué premier serait la vie naturelle. C'est au contraire à partir de la vie logique que peuvent être et être pensées la vie naturelle (qui en est une forme dégradée, plongée dans l'extériorité) ou la vie spirituelle (dont l'exercice présuppose la vie organique). Manière de vérifier et de retrouver par un biais particulier la thèse de l'éternité, de l'intemporalité et de l'infinité du logique chez Hegel. » Bernard Mabille, « La vie logique », dans J.-L. Vieillard-Baron (dir.), *Hegel et la vie*, Paris, Vrin, 2004, p. 115-116.

La « vie éternelle », ou la « vraie vie » : *éternel retour de la vie par la sexualité. C'est « le plus profond instinct de la vie », celui qu'exprime le mot « Dionysos »*

« Nous sommes bien autrement touchés quand nous examinons l'idée « grecque » que s'étaient formée Winckelmann et Gœthe et que nous reconnaissons son incompatibilité avec cet élément d'où naît l'art dionysien — avec l'orgiasme. Je suis en effet certain que Gœthe aurait exclu, par principe, une idée analogue des possibilités de l'âme grecque. *Par conséquent Gœthe ne comprenait pas les Grecs.* Car ce n'est que par les mystères dionysiens, par la psychologie de l'état dionysien que s'exprime la *réalité fondamentale* de l'instinct hellénique — sa « volonté de vie ». Qu'est ce que l'Hellène se garantissait par ces mystères ? *La vie éternelle*, l'éternel retour de la vie ; l'avenir promis et sanctifié dans le passé ; l'affirmation triomphante de la vie au-dessus de la mort et du changement ; la vie *véritable* comme prolongement collectif par la procréation, par les mystères de la sexualité. C'est pourquoi le symbole sexuel était pour les Grecs le symbole vénérable par excellence, le véritable sens profond dans toute la piété antique. Toutes les particularités de l'acte de la génération, de la grossesse, de la naissance éveillent les sentiments les plus élevés et les plus solennels. Dans la science des mystères la *douleur* est sanctifiée : le « travail d'enfantement » rendant la douleur sacrée, — tout ce qui est devenir et croissance, tout ce qui garantit l'avenir *nécessite* la douleur... Pour qu'il y ait la joie éternelle de la création, pour que la volonté de vie s'affirme éternellement par elle-même il *faut* aussi qu'il y ait les « douleurs de l'enfantement »... Le mot Dionysos signifie tout cela : je ne connais pas de symbolisme plus élevé que ce *symbolisme* grec, celui des fêtes dionysiennes. Par lui le plus profond instinct de la vie, celui de la vie à venir, de la vie éternelle est traduit d'une façon religieuse, — la voie même de la vie, la procréation, comme la voie *sacrée*... Ce n'est que le christianisme, avec son fond de ressentiment *contre* la vie, qui a fait de la sexualité quelque chose d'impur : il jette de la boue sur le commencement, sur la condition première de notre vie... » Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, « Ce que je dois aux Anciens », § 4 (traduction Albert).

Vie de l'esprit

La vie la meilleure est la vie de l'esprit (*Noûs*)

« [B78] Maintenant, qu'à ceux qui ont choisi de vivre conformément à l'intellect <*ho kata noûn bios*> appartient aussi une vie agréable, voici ce qui le rendra évident. [B79] Il est manifeste que « vivre <to zên> » se dit en deux sens, d'une part selon la capacité <*dunamis*>, de l'autre selon l'activité <*energeia*> ; nous désignons en effet comme « voyants » tant les êtres qui possèdent la

¹² Hegel, *Science de la logique*, III, 3, 1 (« La vie »), trad. Bourgeois, Vrin, p. 232-233.

vue et qui sont par nature capables de voir, même s'ils se trouvent avoir les yeux fermés, que ceux qui font usage de cette capacité et fixent leur regard. Il en va de même pour « savoir » <episthasthai> et « connaître » <gignôskein> : nous entendons par là, d'un côté, « faire usage de cette capacité » <to khêsthai> et « contempler » <theôrein>, d'un autre, « acquérir la capacité » <kekêsthai tèn dunamin> et « posséder la science » <tèn epistêmèn ekhein>. [B80] Dès lors, si nous distinguons la vie de l'absence de vie par la perception <to aisthanesthai>, et si la perception se dit en deux sens – au sens propre <kuriôs>, c'est l'usage des sensations, et en un autre sens, la capacité (...) –, il est évident que « vivre » <to zên> se dira par conséquent aussi en deux sens : il faut dire en effet que celui qui est éveillé « vit » véritablement au sens propre, tandis que celui qui dort vit en tant qu'il est capable de passer à ce mouvement en vertu duquel nous disons qu'il est éveillé et perçoit un certain objet. [B81] Pour cette raison et dans cette perspective, lorsque, donc, un même prédicat est attribué à deux sujets, mais que l'un des deux est désigné ainsi par le fait d'agir et de pâtir, nous admettons que c'est à lui qu'appartient davantage ce qui a été prédiqué : par exemple nous disons que celui qui exerce la science sait « plus » que celui qui ne fait que la posséder et que celui qui fixe son regard voit « plus » que celui qui n'a que la capacité de le fixer. [B82] Car nous ne parlons pas seulement de « plus » pour une différence quantitative entre des choses qui ont une même définition, mais aussi pour l'antériorité et la postérité ; ainsi nous disons que la santé est « plus » un bien que les choses saines, et que ce qui est digne, par nature, d'être choisi pour soi-même est « plus » un bien que ce qui le produit. Et cependant nous voyons que ce n'est pas en tant que la même définition est prédiquée des deux que nous parlons de « bien » à la fois à propos de l'utile et à propos de la vertu. [B83] Nous devons donc dire aussi que l'homme éveillé vit « plus » que l'homme qui dort, et celui dont l'âme est en activité « plus » que celui qui se contente de posséder une âme ; car c'est par référence au premier que nous disons aussi que le second vit, parce qu'il est capable de pâtir ou d'agir à la manière du premier. [B84] Voici alors ce qu'on entend, en chaque cas, par « faire usage » : si la capacité ne concerne qu'une seule chose, faire usage consiste à accomplir précisément celle-ci ; mais si la capacité concerne une multiplicité de choses, alors c'est accomplir la meilleure de celles-ci. Par exemple pour la flute : on l'utilise seulement et surtout quand on en joue. Car c'est probablement sur ce modèle que doivent être aussi envisagés les autres cas. Il faut donc dire aussi qu'on utilise davantage quelque chose quand on l'utilise correctement ; car la finalité et le mode naturel d'une chose appartiennent à celui qui en fait usage de façon belle et exacte. [B85] Maintenant, la tâche unique ou principale de l'âme est de penser <dianoesthai> et de réfléchir <logizesthai>. Il est alors simple à comprendre et facile à établir, pour tout le monde, que vit « plus » celui qui réfléchit correctement, et, plus que tous, celui qui atteint le plus haut degré de vérité <ho malista alêtheuôn> ; et celui-là est le sage <ho phronôn>, l'homme qui contemple selon la science la plus exacte. Ainsi c'est à cette circonstance précise et à ceux-là, c'est-à-dire à ceux qui possèdent la sagesse <tois phronimois> et qui l'exercent effectivement <tois phronousi>, qu'il faut attribuer la vie parfaite <to teleôs zên>. [B86] Et si vivre est bien, pour tout vivant, la même chose qu'être <einai>, il est évident que, de tous les hommes, celui qui sera aussi « le plus » et au sens le plus propre est le sage <phronimos>, et, plus qu'à tout autre moment, lorsqu'il est en activité <hotan energê> et se trouve contempler le plus connaissable d'entre les être. [B87] D'autre part, l'activité parfaite et sans entrave comporte en elle-même le contentement, si bien que l'activité contemplative <hè theôrêtikè energeia> sera la plus agréable de toutes. [B88] De plus, ce n'est pas la même chose que de boire tout en éprouvant du plaisir, et d'avoir du plaisir à boire. Rien n'empêche en effet quelqu'un qui n'a pas soif ou auquel on ne présente pas une boisson qu'il apprécie, d'être content tout en buvant, non du fait même de boire mais parce qu'il se trouve alors assis en train de contempler ou d'être contemplé. Nous déclarerons donc qu'il éprouve du plaisir, et qu'il boit tout en éprouvant du plaisir, mais non qu'il tire son plaisir du fait de boire ni qu'il a du plaisir à boire. De la même manière, nous dirons donc agréables ou pénibles le fait de marcher, d'être assis, d'apprendre, et tout type de mouvement, non pas lorsque, en présence de tels mouvements, il nous arrive de ressentir de la peine ou du contentement, mais lorsque c'est leur présence même qui nous procure, à tous, tant de la peine

que du contentement. [B89] Et nous appellerons donc pareillement « agréable » la vie dont la présence procure du plaisir à ceux qui la possèdent, et nous dirons que vivent avec plaisir non pas tous ceux auxquels il arrive d'être contents durant leur vie, mais ceux pour qui le fait même de vivre est plaisant, et qui jouissent du plaisir de la vie même. [B90] En outre, nous attribuons la vie à celui qui est éveillé plus qu'à celui qui dort, et à celui qui est sage plus qu'à l'insensé, et nous disons que le plaisir de la vie est celui qui provient de l'usage de l'âme : car c'est cela vivre véritablement. [B91] Et même s'il existe plusieurs usages de notre âme, néanmoins le plus éminent de tous consiste assurément à penser <phronein> au plus haut degré. Alors, à l'évidence, le plaisir résultant de la sagesse et de la contemplation est à lui seul ou à titre principal, nécessairement, celui provenant de la vie. Ainsi, la vie agréable, le vrai contentement appartiennent donc seulement ou surtout aux philosophes. Car l'activité des pensées les plus vraies, qui s'accomplit dans les réalités qui existent au plus haut degré, et qui préserve avec une stabilité constante la perfection qu'elle reçoit, est aussi, de toutes les activités, la plus efficace pour la félicité. [B92] Par suite, cherchent-ils précisément à jouir des plaisirs vrais et bons, alors ceux qui sont pourvus d'intellect <noûs> doivent philosopher. » Aristote, *Protreptique*, §§ 78-92 Düring ; traduction de Sophie Van der Meeren, dans *Exhortation à la philosophie*, Les Belles Lettres, 2011 (Jamblique, *Protreptique*, ch. XI).

La vie de l'esprit est la vie qui se maintient dans la mort même

« L'analyse d'une représentation, comme elle était conduite ordinairement, n'était pas autre chose que le processus de supprimer la forme de son être-bien-connu. Décomposer une représentation en ses éléments originaires consiste à la réduire à ses moments qui n'ont plus du moins la forme de la représentation trouvée, mais constituent la propriété immédiate du soi. Sans [29] doute cette analyse aboutit seulement à des pensées qui sont elles-mêmes bien connues, qui sont des déterminations solides et fixes. Mais c'est un moment essentiel que ce *séparé* <Geschiedne>, cette non-réalité effective ; c'est, en effet, seulement parce que le concret se divise et se fait non effectivement réel qu'il est ce qui se meut. L'activité de diviser <des Scheidens> est la force et le travail de l'entendement <Verstand>, de la puissance la plus étonnante et la plus grande qui soit, ou plutôt de la puissance absolue. Le cercle qui repose en soi fermé sur soi, et qui, comme substance, tient tous ses moments, est la relation immédiate qui ne suscite ainsi aucun étonnement. Mais que l'accidentel comme tel, séparé de son pourtour <Umfang>, ce qui est lié et effectivement réel seulement dans sa connexion à autre chose, obtienne un être-là propre et une liberté distincte, c'est là la puissance prodigieuse du négatif, l'énergie de la pensée, du pur moi. La mort, si nous voulons nommer ainsi cette irréalité, est la chose la plus redoutable, et tenir fermement ce qui est mort, est ce qui exige la plus grande force. La beauté sans force hait l'entendement, parce que l'entendement attend d'elle ce qu'elle n'est pas en mesure d'accomplir. Ce n'est pas cette vie qui recule d'horreur devant la mort et se préserve pure de la destruction, mais la vie qui porte la mort, et se maintient dans la mort même, qui est la vie de l'esprit. L'esprit conquiert sa vérité seulement à condition de se retrouver soi-même dans l'absolu déchirement. L'esprit est cette puissance en n'étant pas semblable au positif qui se détourne du négatif, (comme quand nous disons d'une chose qu'elle n'est rien, ou qu'elle est fausse, et que débarrassés alors d'elle, nous passons sans plus à quelque chose d'autre), mais l'esprit est cette puissance seulement en sachant regarder le négatif en face, et en sachant séjourner près de lui. Ce séjour est le pouvoir magique qui convertit le négatif en être. Ce pouvoir est identique à ce que nous avons nommé plus haut sujet ; sujet, qui en donnant dans son propre élément un être-là à la déterminabilité dépasse l'immédiateté abstraite, c'est-à-dire l'immédiateté qui seulement est en général et devient ainsi la substance authentique, l'être ou l'immédiateté qui n'a pas la médiation en dehors de soi, mais qui est cette médiation même. » Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Préface, traduction Hyppolite, p. 28-29.

Vie en général et vie de l'esprit

« Dans l'être-là qui a pris une figure déterminée, la raison peut se manifester à l'observation seulement comme *vie en général*, une vie cependant qui dans sa différenciation ne parvient pas à

réaliser en soi-même une organisation rationnelle et une distribution en série, et qui n'est pas un système de figures fondé en soi-même. – Si dans le syllogisme de la figuration organique, le moyen terme dans lequel tombe l'espèce et la réalité effective de l'espèce, comme individualité singulière, possédait en lui-même les extrêmes de l'universalité intérieure et de l'individualité universelle, ce moyen terme aurait alors dans le *mouvement* de sa réalité effective l'expression et la nature de l'universalité et en serait le développement se systématisant soi-même. – Ainsi la *conscience* entre l'esprit universel et sa *singularité* ou conscience sensible a pour moyen terme le système des figurations de la conscience, entendu comme vie de l'esprit s'ordonnant jusqu'à devenir le tout ; – système qui est considéré dans cette œuvre et qui a comme histoire du monde son propre être-là objectif. Mais la nature organique n'a pas d'histoire. » Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite, Aubier, I, section V A, p. 247.

Voir le commentaire de Jean-François Marquet, *Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Ellipses, 2009, p. 159-161.

L'esprit (*Gemüth*) est en lui-même uniquement vie ; il est le « principe vital » lui-même

« Il est incontestable que toutes les représentations en nous, qu'elles soient objectivement simplement sensibles ou entièrement intellectuelles, peuvent toutefois subjectivement être liées au plaisir ou à la douleur, si imperceptibles qu'ils soient l'un et l'autre (les représentations affectent toutes en effet le sentiment vital <das Gefühl des Lebens> et il n'en est aucune qui, en tant que modification du sujet, puisse être indifférente) ; il est même incontestable, comme le soutenait Epicure, qu'en définitive, le plaisir et la douleur sont toujours corporels, qu'ils débutent par l'imagination ou même par des représentations de l'entendement, parce que la vie sans le sentiment du corps n'est que conscience de son existence, et non sentiment du ^[L] bien-être ou de son contraire, c'est-à-dire de la stimulation <Beförderung> ou de ^[L] l'arrêt <Hemmung> des forces vitales ; c'est que l'esprit <Gemüth> est en soi-même uniquement vie (c'est le principe vital <Lebensprincip> lui-même), si bien qu'il faut chercher les obstacles <Hindernisse> et les secours <Beförderungen> en dehors de l'esprit, dans l'homme lui-même, par conséquent dans l'union de l'âme et du corps. » Kant, *Critique de la faculté de juger*, Remarque générale sur l'exposition des jugements esthétiques réfléchissants (traduction Philonenko).

Vivre intensément

« Je voulais vivre intensément et sucer la moelle de la vie. Et ne pas, quand je viendrai à mourir, découvrir que je n'aurai pas vécu. » Thoreau, *Walden ou la vie dans les bois*.

Vie de l'univers

L'être vivant n'est qu'un fragment de la vie totale de l'univers

« Pour nous, en un mot, la vie résulte d'un conflit, d'une relation étroite et harmonique entre les conditions extérieures et la constitution préétablie de l'organisme. Ce n'est point par une lutte contre les conditions cosmiques que l'organisme se développe et se maintient ; c'est, tout au contraire, par une adaptation, un accord avec celles-ci.

Ainsi, l'être vivant ne constitue pas une exception à la grande harmonie naturelle qui fait que les choses s'adaptent les unes aux autres ; il ne rompt aucun accord ; il n'est ni en contradiction ni en lutte avec les forces cosmiques générales ; bien loin de là, il fait partie du concert universel des choses, et la vie de l'animal, par exemple, n'est qu'un fragment de la vie totale de l'univers. » Claude Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, I, p. 67.

Le monde n'est pas un vivant

« Gardons-nous de penser que le monde serait un être vivant. Vers où devrait-il prendre de l'extension ? De quoi devrait-il se nourrir ? Comment pourrait-il croître et se multiplier ? Nous savons d'ailleurs à peu près ce qu'est l'organique : et ce que nous percevons d'infiniment dérivé, de tardif, de rare, de fortuit sur la croûte de la terre, nous irions jusqu'à l'interpréter en tant que

l'essentiel, l'universel, l'éternel comme le font ceux qui nomment le tout un organisme ? Voilà qui me dégoûte. » Nietzsche, *Le gai savoir*, III, § 109 (traduction Klossowski, Gallimard, p. 137).

Vie ordinaire

La vie ordinaire, modèle pour penser la surabondance du réel

« Tandis que notre intelligence, avec ses habitudes d'économie, se représente les effets comme strictement proportionnés à leurs causes, la nature, qui est prodigue, met dans la cause bien plus qu'il n'est requis pour produire l'effet. Tandis que notre devise à nous est *Juste ce qu'il faut*, celle de la nature est *Plus qu'il ne faut*, – trop de ceci, trop de cela, trop de tout. La réalité, telle que James la voit, est redondante et surabondante. Entre cette réalité et celle que les philosophes reconstruisent, je crois qu'il eût établi le même rapport qu'entre la vie que nous vivons tous les jours et celle que les acteurs nous représentent, le soir, sur la scène. Au théâtre, chacun ne dit que ce qu'il faut dire et ne fait que ce qu'il faut faire ; il y a des scènes bien découpées ; la pièce a un commencement, un milieu, une fin ; et tout est disposé le plus parcimonieusement du monde en vue d'un dénouement qui sera heureux ou tragique. Mais, dans la vie, il se dit une foule de choses inutiles, il se fait une foule de gestes superflus, il n'y a guère de situations nettes ; rien ne se passe aussi simplement, ni aussi complètement, ni aussi joliment que nous le voudrions ; les scènes empiètent les unes sur les autres ; les choses ne commencent ni ne finissent ; il n'y a pas de dénouement entièrement satisfaisant, ni de geste absolument décisif, ni de ces mots qui portent et sur lesquels on reste : tous les effets sont gâtés. Telle est la vie humaine. Et telle est sans doute aussi, aux yeux de James, la réalité en général. » Bergson, « Sur le pragmatisme de William James. Vérité et réalité », dans *La pensée et le mouvant*, Uqac, p. 131.

Vie de jouissance

La vie de jouissance comme oubli du monde et de soi-même

« Naples est un paradis ; chacun vit dans une sorte d'ivresse et d'oubli de soi-même. C'est aussi ce que j'éprouve ; je me reconnais à peine, et il me semble que je suis un autre homme. Je me disais hier : « Ou bien tu as été fou jusqu'à ce jour, ou bien tu l'es maintenant. » (...) Si à Rome on étudie volontiers, ici on ne veut que vivre ; on oublie et le monde et soi-même, et c'est pour moi une singulière sensation de ne vivre qu'avec des hommes occupés à jouir. » Goethe, *Voyage en Italie*, Lettre du 16 mars 1787.

Il n'y a pas d' « autre » vie, ni d' « autre » monde

« Parler d'un « autre » monde que celui-ci n'a aucun sens, en admettant que nous n'ayons pas en nous un instinct dominant de calomnie, de rapetissement, de mise en suspicion de la vie : dans ce dernier cas, nous nous *vengeons* de la vie avec la fantasmagorie d'une vie « autre », d'une vie « meilleure ». » Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, « La raison dans la philosophie », § 6 (traduction Albert).

« Philosophie de la vie » ; vie et philosophie

La sagesse est la vie la plus haute

« [B78] Maintenant, qu'à ceux qui ont choisi de vivre conformément à l'intellect < *ho kata noûn bios* > appartient aussi une vie agréable, voici ce qui le rendra évident. [B79] Il est manifeste que « vivre < *to zên* > » se dit en deux sens, d'une part selon la capacité < *dunamis* >, de l'autre selon l'activité < *energeia* > ; nous désignons en effet comme « voyants » tant les êtres qui possèdent la vue et qui sont par nature capables de voir, même s'ils se trouvent avoir les yeux fermés, que ceux qui font usage de cette capacité et fixent leur regard. Il en va de même pour « savoir » < *episthasthai* > et « connaître » < *gignôskein* > : nous entendons par là, d'un côté, « faire usage de

cette capacité» <to *khêsthai*> et « contempler » <*theôrein*>, d'un autre, « acquérir la capacité » <*kekêsthai tèn dunamin*> et « posséder la science » <*tèn epistêmèn ekhein*>. [B80] Dès lors, si nous distinguons la vie de l'absence de vie par la perception <to *aisthanesthai*>, et si la perception se dit en deux sens – au sens propre <*kurios*>, c'est l'usage des sensations, et en un autre sens, la capacité (...) –, il est évident que « vivre » <to *zên*> se dira par conséquent aussi en deux sens : il faut dire en effet que celui qui est éveillé « vit » véritablement au sens propre, tandis que celui qui dort vit en tant qu'il est capable de passer à ce mouvement en vertu duquel nous disons qu'il est éveillé et perçoit un certain objet. [B81] Pour cette raison et dans cette perspective, lorsque, donc, un même prédicat est attribué à deux sujets, mais que l'un des deux est désigné ainsi par le fait d'agir et de pâtir, nous admettrons que c'est à lui qu'appartient davantage ce qui a été prédiqué : par exemple nous disons que celui qui exerce la science sait « plus » que celui qui ne fait que la posséder et que celui qui fixe son regard voit « plus » que celui qui n'a que la capacité de le fixer. [B82] Car nous ne parlons pas seulement de « plus » pour une différence quantitative entre des choses qui ont une même définition, mais aussi pour l'antériorité et la postérité ; ainsi nous disons que la santé est « plus » un bien que les choses saines, et que ce qui est digne, par nature, d'être choisi pour soi-même est « plus » un bien que ce qui le produit. Et cependant nous voyons que ce n'est pas en tant que la même définition est prédiquée des deux que nous parlons de « bien » à la fois à propos de l'utile et à propos de la vertu. [B83] Nous devons donc dire aussi que l'homme éveillé vit « plus » que l'homme qui dort, et celui dont l'âme est en activité « plus » que celui qui se contente de posséder une âme ; car c'est par référence au premier que nous disons aussi que le second vit, parce qu'il est capable de pâtir ou d'agir à la manière du premier. [B84] Voici alors ce qu'on entend, en chaque cas, par « faire usage » : si la capacité ne concerne qu'une seule chose, faire usage consiste à accomplir précisément celle-ci ; mais si la capacité concerne une multiplicité de choses, alors c'est accomplir la meilleure de celles-ci. Par exemple pour la flute : on l'utilise seulement et surtout quand on en joue. Car c'est probablement sur ce modèle que doivent être aussi envisagés les autres cas. Il faut donc dire aussi qu'on utilise davantage quelque chose quand on l'utilise correctement ; car la finalité et le mode naturel d'une chose appartiennent à celui qui en fait usage de façon belle et exacte. [B85] Maintenant, la tâche unique ou principale de l'âme est de penser <*dianoesthai*> et de réfléchir <*logizesthai*>. Il est alors simple à comprendre et facile à établir, pour tout le monde, que vit « plus » celui qui réfléchit correctement, et, plus que tous, celui qui atteint le plus haut degré de vérité <*ho malista alêtheuôn*> ; et celui-là est le sage <*ho phronôn*>, l'homme qui contemple selon la science la plus exacte. Ainsi c'est à cette circonstance précise et à ceux-là, c'est-à-dire à ceux qui possèdent la sagesse <*tois phronimoi*> et qui l'exercent effectivement <*tois phronousi*>, qu'il faut attribuer la vie parfaite <to *teleôs zên*>. [B86] Et si vivre est bien, pour tout vivant, la même chose qu'être <*einai*>, il est évident que, de tous les hommes, celui qui sera aussi « le plus » et au sens le plus propre est le sage <*phronimos*>, et, plus qu'à tout autre moment, lorsqu'il est en activité <*hotan energê*> et se trouve contempler le plus connaissable d'entre les être. [B87] D'autre part, l'activité parfaite et sans entrave comporte en elle-même le contentement, si bien que l'activité contemplative <*hè theôrêtikè energeia*> sera la plus agréable de toutes. « [B88] De plus, ce n'est pas la même chose que de boire tout en éprouvant du plaisir, et d'avoir du plaisir à boire. Rien n'empêche en effet quelqu'un qui n'a pas soif ou auquel on ne présente pas une boisson qu'il apprécie, d'être content tout en buvant, non du fait même de boire mais parce qu'il se trouve alors assis en train de contempler ou d'être contemplé. Nous déclarerons donc qu'il éprouve du plaisir, et qu'il boit tout en éprouvant du plaisir, mais non qu'il tire son plaisir du fait de boire ni qu'il a du plaisir à boire. De la même manière, nous dirons donc agréables ou pénibles le fait de marcher, d'être assis, d'apprendre, et tout type de mouvement, non pas lorsque, en présence de tels mouvements, il nous arrive de ressentir de la peine ou du contentement, mais lorsque c'est leur présence même qui nous procure, à tous, tant de la peine que du contentement. [B89] Et nous appellerons donc pareillement « agréable » la vie dont la présence procure du plaisir à ceux qui la possèdent, et nous dirons que vivent avec plaisir non pas tous ceux auxquels il arrive d'être contents durant leur vie, mais ceux pour qui le fait même de

vivre est plaisant, et qui jouissent du plaisir de la vie même. [B90] En outre, nous attribuons la vie à celui qui est éveillé plus qu'à celui qui dort, et à celui qui est sage plus qu'à l'insensé, et nous disons que le plaisir de la vie est celui qui provient de l'usage de l'âme : car c'est cela vivre véritablement. [B91] Et même s'il existe plusieurs usages de notre âme, néanmoins le plus éminent de tous consiste assurément à penser <phronéin> au plus haut degré. Alors, à l'évidence, le plaisir résultant de la sagesse et de la contemplation est à lui seul ou à titre principal, nécessairement, celui provenant de la vie. Ainsi, la vie agréable, le vrai contentement appartiennent donc seulement ou surtout aux philosophes. Car l'activité des pensées les plus vraies, qui s'accomplit dans les réalités qui existent au plus haut degré, et qui préserve avec une stabilité constante la perfection qu'elle reçoit, est aussi, de toutes les activités, la plus efficace pour la félicité. [B92] Par suite, cherchent-ils précisément à jouir des plaisirs vrais et bons, alors ceux qui sont pourvus d'intellect <noûs> doivent philosopher. » Aristote, *Protreptique*, §§ 78-92 Düring ; traduction de Sophie Van der Meeren, dans *Exhortation à la philosophie*, Les Belles Lettres, 2011 (Jamblique, *Protreptique*, ch. XI).

La sagesse consiste à méditer non sur la mort, mais sur la vie

« Il n'est rien au sujet de quoi un homme libre pense moins qu'à la mort ; sa sagesse consiste à méditer non sur la mort, mais sur la vie. » Spinoza, *Éthique*, IV, 67.

La tâche de la philosophie est de saisir « la vie des choses » ; il faut la « sortir de l'école » et la « rapprocher de la vie »

« La science est l'auxiliaire de l'action. Et l'action vise un résultat. L'intelligence scientifique se demande donc ce qui devra avoir été fait pour qu'un certain résultat désiré soit atteint, ou plus généralement quelles conditions il faut se donner pour qu'un certain phénomène se produise. Elle va d'un arrangement des choses à un réarrangement, d'une simultanéité à une simultanéité. Nécessairement elle néglige ce qui se passe dans l'intervalle ; ou, si elle s'en occupe, c'est pour y considérer d'autres arrangements, des simultanéités encore. Avec des méthodes destinées à saisir le tout fait, elle ne saurait, en général, entrer dans ce qui se fait, suivre le mouvant, adopter le devenir qui est la vie des choses. Cette dernière tâche appartient à la philosophie. Tandis que le Savant, astreint à prendre sur le mouvement des vues immobiles et à cueillir des répétitions le long de ce qui ne se répète pas, attentif aussi à diviser commodément la réalité sur les plans successifs où elle est déployée afin de la soumettre à l'action de l'homme, est obligé de ruser avec la nature, d'adopter vis-à-vis d'elle une attitude de défiance et de lutte, le philosophe la traite en camarade. La règle de la science est celle qui a été posée par Bacon : obéir pour commander. Le philosophe n'obéit ni ne commande il cherche à sympathiser.

De ce point de vue encore, l'essence de la philosophie est l'esprit de simplicité. Que nous envisagions l'esprit philosophique en lui-même ou dans ses œuvres, que nous comparions la philosophie à la science ou une philosophie à d'autres philosophies, toujours nous trouvons que la complication est superficielle, la construction un accessoire, la synthèse une apparence : philosopher est un acte simple.

Plus nous nous pénétrons de cette vérité, plus nous inclinons à faire sortir la philosophie de l'école et à la rapprocher de la vie. » Bergson, « L'intuition philosophique », dans *La pensée et le mouvant*, Uqac, p. 77.

La conduite de la vie et la recherche de la vérité

« Quand j'ai dit qu'il fallait tenir pour incertains, ou même pour faux, tous les témoignages que nous recevons des sens, je l'ai dit tout de bon, et cela est si nécessaire pour bien entendre mes Méditations, que celui qui ne peut, ou qui ne veut pas admettre cela, n'est pas capable de rien dire à l'encontre qui puisse mériter réponse ; mais cependant il faut prendre garde à la différence qui est entre les actions de la vie et la recherche de la vérité, laquelle j'ai tant de fois inculquée. Car quand il est question de la conduite de la vie, ce serait une chose tout à fait ridicule de ne s'en pas rapporter aux sens : d'où

vient qu'on s'est toujours moqué de ces sceptiques, qui négligeaient jusques à tel point toutes les choses du monde, que pour empêcher qu'ils ne se jetassent eux-mêmes dans des précipices, ils devaient être gardés par leurs amis ; et c'est pour cela que j'ai dit en quelque part qu'une personne de bon sens ne pouvait douter sérieusement de ces choses.

Mais lorsqu'il s'agit de la recherche de la vérité, et de savoir quelles choses peuvent être certainement connues par l'esprit humain, il est sans doute du tout contraire à la raison, de ne vouloir pas rejeter sérieusement ces choses-là comme incertaines, ou même aussi comme fausses, afin de remarquer que celles qui ne peuvent pas être ainsi rejetées, sont en cela même plus assurées, et à notre égard plus connues, et plus évidentes. » Descartes, *Ve Réponses*, dans *Œuvres*, Gallimard, IV-1, p. 548 (AT, VII, 350-351).

Exigence de toute grande philosophie : lire sa propre vie

« L'étude des demi-philosophes n'a d'attrait que parce que l'on se rend compte que ceux-ci tombent toujours, dans les constructions édifiées par les grandes philosophies, sur les endroits où il est possible d'exercer la critique savante, où la réflexion, le doute, la contradiction sont permis. De la sorte, ils échappent aux exigences de la grande philosophie qui, dans son ensemble, affirme toujours : voici l'image <Bild> de toute vie, lis en elle le sens de ta propre vie. Et, inversement, lis seulement ta vie et déchiffres-y les hiéroglyphes de la vie universelle. » Nietzsche, *Considérations inactuelles*, III (« Schopenhauer éducateur »), traduction d'H. Albert révisée par Jacques Le Rider, dans *Œuvres*, I, Robert Laffont, p. 302.

La philosophie nous fait revivre

« Si cette connaissance <l'intuition philosophique> se généralise, ce n'est pas seulement la spéculation qui en profitera. La vie de tous les jours pourra en être réchauffée et illuminée. Car le monde où nos sens et notre conscience nous introduisent habituellement n'est plus que l'ombre de lui-même ; et il est froid comme la mort. Tout y est arrangé pour notre plus grande commodité, mais tout y est dans un présent qui semble recommencer sans cesse ; et nous-mêmes artificiellement façonnés à l'image d'un univers non moins artificiel, nous nous apercevons dans l'instantané, nous parlons du passé comme de l'aboli, nous voyons dans le souvenir un fait étrange ou en tout cas étranger, un secours prêté à l'esprit par la matière. Ressaisissons-nous au contraire, tels que nous sommes, dans un présent épais et, de plus, élastique, que nous pouvons dilater indéfiniment vers l'arrière en reculant de plus en plus loin l'écran qui nous masque à nous-mêmes ; ressaisissons le monde extérieur tel qu'il est, non seulement en surface, dans le moment actuel, mais en profondeur, avec le passé immédiat qui le presse et qui lui imprime son élan ; habituons-nous, en un mot, à voir toutes choses *sub specie durationis* : aussitôt le raidi se détend, l'assoupi se réveille, le mort ressuscite dans notre perception galvanisée. Les satisfactions que l'art ne fournira jamais qu'à des privilégiés de la nature et de la fortune, et de loin en loin seulement, la philosophie ainsi entendue nous les offrirait à tous, à tout moment, en réinsufflant la vie aux fantômes qui nous entourent et en nous revivifiant nous-mêmes. Par là elle deviendrait complémentaire de la science dans la pratique aussi bien que dans la spéculation. Avec ses applications qui ne visent que la commodité de l'existence, la science nous promet le bien-être, tout au plus le plaisir. Mais la philosophie pourrait déjà nous donner la joie. » Bergson, « L'intuition philosophique », dans *La pensée et le mouvant*, Uqac, p. 78-79.

La philosophie nous donne accès à une « éternité de vie »

« Par la philosophie, nous pouvons nous habituer à ne jamais isoler le présent du passé qu'il traîne avec lui. Grâce à elle, toutes choses acquièrent de la profondeur, – plus que de la profondeur, quelque chose comme une quatrième dimension qui permet aux perceptions antérieures de rester solidaires des perceptions actuelles, et à l'avenir immédiat lui-même de se dessiner en partie dans le présent. La réalité n'apparaît plus alors à l'état statique, dans sa manière d'être ; elle s'affirme dynamiquement, dans la continuité et la variabilité de sa tendance. Ce qu'il y avait d'immobile et de glacé dans notre perception se réchauffe et se met en mouvement. Tout s'anime autour de

nous, tout se revivifie en nous. Un grand élan emporte les êtres et les choses. Par lui nous nous sentons soulevés, entraînés, portés. Nous vivons davantage, et ce surcroît de vie amène avec lui la conviction que de graves énigmes philosophiques pourront se résoudre ou même peut-être qu'elles ne doivent pas se poser, étant nées d'une vision figée du réel et n'étant que la traduction, en termes de pensée, d'un certain affaiblissement artificiel de notre vitalité. Plus, en effet, nous nous habituons à penser et à percevoir toutes choses *sub specie durationis*, plus nous nous enfonçons dans la durée réelle. Et plus nous nous y enfonçons, plus nous nous replaçons dans la direction du principe, pourtant transcendant, dont nous participons et dont l'éternité ne doit pas être une éternité d'immutabilité, mais une éternité de vie : comment, autrement, pourrions-nous vivre et nous mouvoir en elle ? *In ea vivimus et movemur et sumus.* » Bergson, « La perception du changement », 2e conférence, dans *La pensée et le mouvant*, Uqac, p. 97.

L'art et la philosophie naissent d'un détachement à l'égard de la vie

« L'art suffirait donc à nous montrer qu'une extension des facultés de percevoir est possible. Mais comment s'opère-t-elle ? – Remarquons que l'artiste a toujours passé pour un « idéaliste ». On entend par là qu'il est moins préoccupé que nous du côté positif et matériel de la vie. C'est, au sens propre du mot, un « distrait ». Pourquoi, étant plus détaché de la réalité, arrive-t-il à y voir plus de choses ? On ne le comprendrait pas, si la vision que nous avons ordinairement des objets extérieurs et de nous-mêmes n'était une vision que notre attachement à la réalité, notre besoin de vivre et d'agir, nous a amenés à rétrécir et à vider. De fait, il serait aisé de montrer que, plus nous sommes préoccupés de vivre, moins nous sommes enclins à contempler, et que les nécessités de l'action tendent à limiter le champ de la vision. Je ne puis entrer dans la démonstration de ce point ; j'estime que beaucoup de questions psychologiques et psycho-physiologiques s'éclaireraient d'une lumière nouvelle si l'on reconnaissait que la perception distincte est simplement découpée, par les besoins de la vie pratique, dans un ensemble plus vaste. Nous aimons, en psychologie et ailleurs, à aller de la partie au tout, et notre système habituel d'explication consiste à reconstruire idéalement notre vie mentale avec des éléments simples, puis à supposer que la composition entre eux de ces éléments a réellement produit notre vie mentale. Si les choses se passaient ainsi, notre perception serait en effet inextensible ; elle serait faite de l'assemblage de certains matériaux déterminés, en quantité déterminée, et nous n'y trouverions jamais autre chose que ce qui aurait été déposé en elle d'abord. Mais les faits, quand on les prend tels quels, sans arrière-pensée d'expliquer l'esprit mécaniquement, suggèrent une tout autre interprétation. Ils nous montrent, dans la vie psychologique normale, un effort constant de l'esprit pour limiter son horizon, pour se détourner de ce qu'il a un intérêt matériel à ne pas voir. Avant de philosopher, il faut vivre ; et la vie exige que nous nous mettions des œillères, que nous regardions non pas à droite, à gauche ou en arrière, mais droit devant nous dans la direction où nous avons à marcher. Notre connaissance, bien loin de se constituer par une association graduelle d'éléments simples, est l'effet d'une dissociation brusque : dans le champ immensément vaste de notre connaissance virtuelle nous avons cueilli, pour en faire une connaissance actuelle, tout ce qui intéresse notre action sur les choses ; nous avons négligé le reste. Le cerveau paraît avoir été construit en vue de ce travail de sélection. On le montrerait sans peine pour les opérations de la mémoire. Notre passé, ainsi que nous le verrons dans notre prochaine conférence, se conserve nécessairement, automatiquement. Il survit tout entier. Mais notre intérêt pratique est de l'écartier, ou du moins de n'en accepter que ce qui peut éclairer et compléter plus ou moins utilement la situation présente. Le cerveau sert à effectuer ce choix : il actualise les souvenirs utiles, il maintient dans le sous-sol de la conscience ceux qui ne serviraient à rien. On en dirait autant de la perception. Auxiliaire de l'action, elle isole, dans l'ensemble de la réalité, ce qui nous intéresse ; elle nous montre moins les choses mêmes que le parti que nous en pouvons tirer. Par avance elle les classe, par avance elle les étiquette ; nous regardons à peine l'objet, il nous suffit de savoir à quelle catégorie il appartient. Mais, de loin en loin, par un accident heureux, des hommes surgissent dont les sens ou la conscience sont moins adhérents à la vie. La nature a

oublié d'attacher leur faculté de percevoir à leur faculté d'agir. Quand ils regardent une chose, ils la voient pour elle, et non plus pour eux. Ils ne perçoivent plus simplement en vue d'agir; ils perçoivent pour percevoir, – pour rien, pour le plaisir. Par un certain côté d'eux-mêmes, soit par leur conscience soit par un de leurs sens, ils naissent *détachés*; et, selon que ce détachement est celui de tel ou tel sens, ou de la conscience, ils sont peintres ou sculpteurs, musiciens ou poètes. C'est donc bien une vision plus directe de la réalité que nous trouvons dans les différents arts; et c'est parce que l'artiste songe moins à utiliser sa perception qu'il perçoit un plus grand nombre de choses. » Bergson, « La perception du changement », dans *La pensée et le mouvant*, Uqac, p. 84-85. Mais, ajoute Bergson, ce *détachement* ne doit pas nous conduire à fuir le monde (cf. Platon et Plotin : p. 85), à sortir du temps ou à se dégager du changement (p. 87). Il s'agit au contraire de porter attention à la vie par une intuition philosophique qui la saisit dans sa durée : « Une attention à la vie qui serait suffisamment puissante, et suffisamment dégagée de tout intérêt pratique, embrasserait ainsi dans un présent indivisé l'histoire passée tout entière de la personne consciente, – non pas comme de l'instantané, non pas comme un ensemble de parties simultanées, mais comme du continuellement présent qui serait aussi du continuellement mouvant : telle, je le répète, la mélodie qu'on perçoit indivisible, et qui constitue d'un bout à l'autre, si l'on veut étendre le sens du mot, un perpétuel présent, quoique cette perpétuité n'ait rien de commun avec l'immutabilité, ni cette indivisibilité avec l'instantanéité. Il s'agit d'un présent qui dure. » Bergson, « La perception du changement », dans *La pensée et le mouvant*, 2e conférence, Uqac, p. 94.

La philosophie moderne de la vie (Marx, Nietzsche, Bergson) : révolte des philosophes contre la philosophie

« Les plus grands représentants de la philosophie moderne de la vie sont Marx, Nietzsche et Bergson, qui tous les trois assimilent la Vie à l'Être. Pour cette équation, ils s'en remettent à l'introspection : la vie est en effet le seul « être » dont l'homme puisse prendre conscience en se contentant de regarder en soi-même. La différence entre ces philosophes et leurs prédécesseurs, à l'époque moderne, est que la vie paraît plus active et plus productive que la conscience, encore trop proche, semble-t-il, de la contemplation et de l'ancien idéal du vrai. La meilleure façon de décrire ce dernier stade de la philosophie moderne est peut-être d'y voir une révolte des philosophes contre la philosophie, révolte qui, de Kierkegaard à l'existentialisme, paraît au premier abord mettre l'accent sur l'action de préférence à la contemplation. À y regarder de plus près, on voit qu'aucun de ces philosophes ne s'occupe réellement de l'action comme telle. Laissons de côté Kierkegaard et son mode d'agir purement intérieur, étranger-au-monde. Nietzsche et Bergson décrivent l'action en termes de fabrication — l'*homo faber* au lieu de l'*homo sapiens* — tout comme Marx pense l'agir en termes de faire et décrit le travail en termes d'œuvre. Mais, pour finir, ils ne se réfèrent pas plus à l'œuvre et à l'appartenance-au-monde qu'à l'action, mais à la vie et à sa fertilité. » Arendt, *Condition de l'homme moderne*, VI, 43, p. 390, note.

Une philosophie de la vie aboutit nécessairement à l'affirmation de « l'éternel retour »

« La nature et le mouvement cyclique qu'elle impose à tout ce qui vit ne connaissent ni mort ni naissance au sens où nous entendons ces mots. La naissance et la mort des êtres humains ne sont pas de simples événements naturels; elles sont liées à un monde dans lequel apparaissent et d'où s'en vont des individus, des entités uniques, irremplaçables, qui ne se répéteront pas. La naissance et la mort présupposent un monde où il n'y a pas de mouvement constant, dont la durabilité au contraire, la relative permanence, font qu'il est possible d'y paraître et d'en disparaître, un monde qui existait avant l'arrivée de l'individu et qui survivra à son départ. Sans un monde auquel les hommes viennent en naissant et qu'ils quittent en mourant, il n'y aurait rien que l'éternel retour, l'immortelle perpétuité de l'espèce humaine comme des autres espèces animales. Une [143] philosophie de la vie qui n'aboutit pas, comme celle de Nietzsche, à l'affirmation de l'« éternel

retour » (*ewige Wiederkehr*) comme principe suprême de l'être, ne sait tout simplement pas ce dont elle parle. » Arendt, *Condition de l'homme moderne*, III, p. 142-143.

La vie organique n'a pas d'histoire : seul l'esprit a une histoire. La phénoménologie de l'esprit n'est pas une philosophie de la vie

« Dans l'être-là qui a pris une figure déterminée, la raison peut se manifester à l'observation seulement comme *vie en général*, une vie cependant qui dans sa différenciation ne parvient pas à réaliser en soi-même une organisation rationnelle et une distribution en série, et qui n'est pas un système de figures fondé en soi-même. – Si dans le syllogisme de la figuration organique, le moyen terme dans lequel tombe l'espèce et la réalité effective de l'espèce, comme individualité singulière, possédait en lui-même les extrêmes de l'universalité intérieure et de l'individualité universelle, ce moyen terme aurait alors dans le *mouvement* de sa réalité effective l'expression et la nature de l'universalité et en serait le développement se systématisant soi-même. – Ainsi la *conscience* entre l'esprit universel et sa *singularité* ou conscience sensible a pour moyen terme le système des figurations de la conscience, entendu comme vie de l'esprit s'ordonnant jusqu'à devenir le tout ; – système qui est considéré dans cette œuvre et qui a comme histoire du monde son propre être-là objectif. Mais la nature organique n'a pas d'histoire. » Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite, Aubier, I, section V A, p. 247.

Voir Thierry Hoquet, *La vie* (recueil de textes), GF, p. 114-116 (« Il n'y a pas de philosophie de la vie »). Thierry Hoquet souligne ce qui oppose, de ce point de vue la phénoménologie de l'esprit de Hegel aux philosophies de la vie de Schelling et Bergson.

Voir aussi le commentaire de Jean-François Marquet, *Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Ellipses, 2009, p. 159-161. Marquet insiste sur la contingence des formes que prend la vie organique : « On ne peut pas faire *a priori* une philosophie du vivant comme on peut faire *a priori* une philosophie de l'histoire, comme on peut prévoir *a priori* quelles sont les étapes que va parcourir le processus culturel. La vie est impuissante à se particulariser elle-même. Pour qu'elle se particularise en différentes espèces, il faut qu'intervienne un acteur extérieur, ce que Bergson appellera « les conditions de notre planète réfractaire », réfractaire au Vivant, au développement de la vie. C'est donc la Terre qui, à cause de l'impuissance de l'universel biologique, va être l'occasion de la différenciation en espèces particulières, et elle va en même temps apparaître comme ce qui permet un système vivant et comme ce qui fait obstacle cependant à cette systématisation, dans la mesure où l'individualité de la terre est quelque chose d'incompréhensible, de hasardeux, quelque chose qui est marqué par la contingence, la violence et la catastrophe (il y a des tornades et des tempêtes, mais il y a de ces catastrophes où disparaissent des espèces entières, comme celle qui a réduit les malheureux dinosaures en petits oiseaux) » (p. 160).

Expériences de la vie

Expérience religieuse de la vie

Seule la religion peut élever à la vie infinie

« La vie est la liaison de la liaison et de la non-liaison (...). Ce qui a été appelé liaison de la synthèse et de l'antithèse n'est pas quelque chose de posé, quelque chose qui relèverait de l'entendement, quelque chose de réfléchi ; au contraire, son seul caractère aux yeux de la réflexion, c'est qu'il s'agit d'un être hors de la réflexion. (...) Le fait que le vivant est, dans son être, une partie, se supprime donc dans la religion, la vie limitée s'élève à l'infini ; et ce n'est que du fait que le fini lui-même est vie, qu'il porte en soi la possibilité de s'élever à la vie infinie. Si la philosophie doit nécessairement cesser quand la religion commence <die Philosophie muss mit der Religion aufhören>, c'est parce qu'elle est une pensée et qu'elle porte donc en elle une opposition de la non-pensée et de la pensée, d'une part, du pensant et du pensé d'autre part. (...) Si l'élévation du

fini à l'infini se caractérise précisément comme élévation de la vie finie à la vie infinie, comme religion, c'est en ce qu'elle ne pose pas l'être de l'infini comme un être produit par la réflexion. » Hegel, *Systemfragment* de 1800 (Nohl, p. 348), traduit par Olivier Depré, dans Hegel, *Premiers écrits (Francfort 1797-1800)*, p. 372-373.

Plaisir de vivre

« Autre chose est de boire en éprouvant du plaisir, autre chose de boire avec plaisir. Rien n'empêche en effet quelqu'un qui n'a pas soif et à qui on offre une boisson qui ne lui procure aucune joie, de boire en éprouvant de la joie, non parce qu'il boit, mais parce qu'en même temps il est assis en train de regarder ou d'être regardé. Nous dirons que cet homme éprouve du plaisir et qu'il boit en éprouvant du plaisir, mais pas du fait qu'il boit, et nous ne dirons pas qu'il boit avec plaisir. De la même façon, nous dirons que marcher, s'asseoir, apprendre, et toute sorte de mouvement, est agréable ou pénible, non pas parce qu'il se trouve que nous éprouvons de la peine ou de la joie au moment où ces choses sont présentes, mais parce que leur présence même nous réjouit ou nous peine tous. De la même façon, nous dirons donc que la vie agréable est celle dont la présence est agréable pour ceux qui la possèdent, et ceux qui vivent agréablement, nous ne dirons pas que ce sont tous ceux à qui il arrive d'éprouver de la joie pendant qu'ils vivent, mais ceux à qui le fait même de vivre est agréable et qui jouissent du plaisir qui provient de la vie. Ainsi, le fait de vivre, nous le réservons à celui qui est éveillé plus qu'à celui qui dort, à celui qui réfléchit plus qu'à l'homme irréfléchi, et nous disons que le plaisir qui provient de la vie est celui qui résulte de l'usage de l'âme. Car c'est là vivre véritablement. » Aristote, *Protreptique*, §§ 88-90 Düring.

Intuition philosophique

« Une attention à la vie qui serait suffisamment puissante, et suffisamment dégagée de tout intérêt pratique, embrasserait ainsi dans un présent indivisé l'histoire passée tout entière de la personne consciente, – non pas comme de l'instantané, non pas comme un ensemble de parties simultanées, mais comme du continuellement présent qui serait aussi du continuellement mouvant : telle, je le répète, la mélodie qu'on perçoit indivisible, et qui constitue d'un bout à l'autre, si l'on veut étendre le sens du mot, un perpétuel présent, quoique cette perpétuité n'ait rien de commun avec l'immutabilité, ni cette indivisibilité avec l'instantanéité. Il s'agit d'un présent qui dure. » Bergson, « La perception du changement », dans *La pensée et le mouvant*, 2e conférence, Uqac, p. 94.

Sentiment vital (*Lebensgefühl*)

Sur la postérité du concept kantien de sentiment vital et l'importance du concept de vie au XIXe siècle, voir Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 77 sq.

Dans le jugement esthétique, nous rapportons notre représentation au sentiment vital

« Se représenter par la faculté de connaître (d'une manière claire ou confuse) un édifice régulier, bien approprié à son but, c'est tout autre chose qu'avoir conscience du sentiment de satisfaction qui se mêle à cette représentation. Dans ce dernier cas, la représentation est tout entière rapportée au sujet, c'est-à-dire au sentiment qu'il a de la vie <*Lebensgefühl*> et qu'on désigne sous le nom de sentiment de plaisir ou de peine : de là, une faculté de discerner et de juger, qui n'apporte rien à la connaissance, et qui se borne à rapprocher la représentation donnée dans le sujet de toute la faculté représentative dont l'esprit a conscience dans le sentiment de son état. » Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 1 (traduction Barni).

La satisfaction relative au beau entraîne un sentiment d'épanouissement de la vie, alors que celle qui est relative au sublime est produite par le sentiment d'un arrêt des forces vitales durant un bref instant immédiatement suivi par un épanchement de celles-ci

« La satisfaction relative au beau est liée à la représentation de la *qualité*, et dans l'autre cas elle est liée à celle de la *quantité*. C'est aussi d'une manière spécifique que la satisfaction relative au

sublime diffère de la première : en effet, celle-ci (le beau) entraîne directement un sentiment d'épanouissement de la vie <Gefühl der Beförderung des Lebens> et de ce fait est susceptible d'être unie avec l'attrait et une imagination qui joue ; celle-là en revanche (le sentiment du sublime) est un plaisir, qui ne jaillit qu'indirectement, étant produit par le sentiment d'un arrêt des forces vitales <Gefühl einer Hemmung der Lebenskräfte> durant un bref instant immédiatement suivi par un épanchement <Ergiessung> de celles-ci d'autant plus fort ; et par conséquent en tant qu'émotion, il ne semble pas être un jeu, mais une chose sérieuse dans l'occupation de l'imagination. C'est pourquoi ce plaisir est inconciliable avec l'attrait ; et puisque l'esprit n'est pas seulement attiré par l'objet, mais que tour à tour, il se trouve toujours repoussé, la satisfaction qui procède du sublime ne comprend pas tellement un plaisir positif que bien plutôt admiration ou respect, et elle mérite ainsi d'être dite un plaisir négatif. » Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 23 (traduction Philonenko).

Le sentiment vital n'est jamais indifférent (il est lié au plaisir et à la douleur) et est toujours lié à l'union de l'âme et du corps

« Il est incontestable que toutes les représentations en nous, qu'elles soient objectivement simplement sensibles ou entièrement intellectuelles, peuvent toutefois subjectivement être liées au plaisir ou à la douleur, si imperceptibles qu'ils soient l'un et l'autre (les représentations affectent toutes en effet le sentiment vital <das Gefühl des Lebens> et il n'en est aucune qui, en tant que modification du sujet, puisse être indifférente) ; il est même incontestable, comme le soutenait Epicure, qu'en définitive, le plaisir et la douleur sont toujours corporels, qu'ils débutent par l'imagination ou même par des représentations de l'entendement, parce que la vie sans le sentiment du corps n'est que conscience de son existence, et non sentiment du bien-être ou de son contraire, c'est-à-dire de la stimulation <Beförderung> ou de l'arrêt <Hemmung> des forces vitales ; c'est que l'esprit <Gemüth> est en soi-même uniquement vie (c'est le principe vital <Lebensprincip> lui-même), si bien qu'il faut chercher les obstacles <Hindernisse> et les secours <Beförderungen> en dehors de l'esprit, dans l'homme lui-même, par conséquent dans l'union de l'âme et du corps. » Kant, *Critique de la faculté de juger*, Remarque générale sur l'exposition des jugements esthétiques réfléchissants (traduction Philonenko).

La connaissance et la vie : penser la vie, la raison et la vie, vivre et penser, vie et vérité

Vie et vérité

C'est la connaissance qui rend la vie digne d'être vécue

« [B74] Maintenant, la vie <to ζῆν> se distingue de l'absence de vie par la sensation <to aisthanesthai>, et se définit par la présence de la faculté de sentir, et, celle-ci ôtée, ce n'est plus la peine de vivre, comme l'on supprimait la vie elle-même avec la sensation. [B75] Or, dans le domaine de la sensation, la faculté visuelle l'emporte par sa clarté et c'est pourquoi nous la préférons à tous les autres sens ; d'autre part, toute sensation <aisthêsis> est une faculté de connaître <dunamis gnôristikê> s'exerçant au moyen du corps ; comme l'ouïe qui perçoit les sons au moyen des oreilles. [B76]. Si donc la vie est digne de choix à cause de la sensation, que la sensation est une sorte de connaissance <gnôsis>, et que nous choisissons la sensation parce que l'âme acquiert, grâce à elle, la connaissance ; [B77] Et, d'autre part, puisque nous avons dit précédemment que, de deux choses, est toujours préférable celle à laquelle appartient davantage une même propriété, alors, de toutes les sensations, la vue sera nécessairement la plus digne de choix et d'estime. Mais plus encore que celle-ci et que toutes les autres sensations, plus que la vie elle-même, il faudra choisir la sagesse <phronêsis>, puisqu'elle règne plus souverainement sur la vérité. C'est pourquoi tous les hommes aspirent par-dessus tout à pratiquer la sagesse <to

phronéin>. » Aristote, *Protreptique*, §§ B 74-77 Düring (traduction modifiée de Sophie Van der Meeren, dans *Exhortation à la philosophie*, Les Belles Lettres, 2011, p. 180-181).

Cf. les premières lignes de la *Métaphysique* : « Tous les hommes désirent naturellement savoir ; ce qui le montre, c'est le plaisir causé par les sensations, car, en dehors même de leur utilité, elles nous plaisent par elles-mêmes, et, plus que toutes les autres, les sensations visuelles. En effet, non seulement pour agir, mais même lorsque nous ne nous proposons aucune action, nous préférons, pour ainsi dire, la vue à tout le reste. La cause en est que la vue est, de tous nos sens, celui qui nous fait acquérir le plus de connaissances et nous découvre une foule de différences. » Aristote, *Métaphysique*, A, 1 (traduction Tricot).

Affirmation de la vie et courage de la vérité

« J'ai fait un bond formidable par-dessus le plat et triste bavardage qu'est la querelle entre l'optimisme et le pessimisme.

Je fus le premier à voir la véritable antithèse : l'instinct qui *dégénère* et qui se tourne contre la vie avec une haine souterraine (christianisme, philosophie de Schopenhauer, en un certain sens déjà la philosophie de Platon, l'idéalisme tout entier, comme formules typiques) et une formule de l'*affirmation supérieure*, née de la plénitude et de l'abondance, une approbation sans restriction, l'approbation même de la souffrance, même de la faute, de tout ce que l'existence a de problématique et d'étrange. Cette dernière et joyeuse confirmation de la vie, confirmation débordante et impétueuse, répond non seulement à l'entendement supérieur, elle répond aussi à l'entendement le plus profond, celui que la vérité et la science ont confirmé et soutenu avec le plus de sévérité. Rien de ce qui existe ne doit être supprimé, rien n'est superflu. Les côtés de l'existence que rejettent les chrétiens et autres nihilistes sont même d'un ordre infiniment supérieur dans la hiérarchie des valeurs que ceux auxquels les instincts de *décadence* donnent et ont le droit de donner leur approbation. Pour comprendre cela il faut avoir du *courage* et, ce qui est une condition du courage, un excédent de *force* car, exactement dans la mesure où le courage peut se hasarder en avant, selon le même degré de force, on s'approche de la vérité. La connaissance de la réalité, l'approbation de la réalité sont pour le fort une nécessité aussi grande que l'est pour le faible, sous l'inspiration de la faiblesse, la lâcheté et la *fuite* devant la réalité, — l'« idéal »... Il ne leur est pas loisible de connaître : les *décadents* ont besoin du mensonge, il est une de leurs conditions d'existence. — Celui qui non seulement comprend le terme « dionysien », mais encore se comprend dans ce terme, n'a pas besoin d'une réfutation de Platon, du christianisme ou de Schopenhauer. — *Il flaire la décomposition <er riecht die Verwesung>...* » Nietzsche, *Ecce homo*, « La naissance de la tragédie », § 2 (traduction Albert).

Il n'est pas possible de vivre avec la vérité

« C'est au problème des rapports entre l'art et la vérité que j'ai d'abord voué tout mon sérieux : maintenant encore, j'éprouve la même indignation sacrée devant ce divorce. Mon premier livre lui était consacré ; la *Naissance de la tragédie* croit en l'art sur la base d'une autre croyance : celle qu'il n'est pas possible de vivre avec la vérité ; que la « volonté de vérité » est déjà un symptôme de dégénérescence... » Nietzsche, *Fragments posthumes*, Gallimard, XIV, 16 [40] (1888).

Les philosophes cherchent la vie plutôt que la « vérité »

J'attends toujours encore qu'un *médecin* philosophe, au sens exceptionnel du mot, — un de ceux qui poursuivent le problème de la santé générale du peuple, de l'époque, de la race, de l'humanité — ait une fois le courage de pousser à sa conséquence extrême ce que je ne fais que soupçonner et de hasarder cette idée : « Chez tous les philosophes, il ne s'est, jusqu'à présent, nullement agi de « vérité », mais d'autre chose, disons de santé, d'avenir, de croissance, de puissance, de vie... » Nietzsche, *Le gai savoir*, Préface de la 2e édition, § 2 (traduction Albert).

La vie n'est pas un argument

« *La vie n'est pas un argument.* — Nous avons apprêté à notre usage un monde où nous puissions vivre — en admettant l'existence de corps, de lignes, de surfaces, de causes et d'effets, du mouvement et du repos, de la forme et de son contenu : sans ces articles de foi personne ne supporterait de vivre ! Mais ce n'est pas là une preuve à l'appui de ces articles. La vie n'est pas un argument ; parmi les conditions de la vie pourrait se trouver l'erreur. » Nietzsche, *Le gai savoir*, § 121 (traduction Albert).

La vie est source de valeurs et de perspectives (« façons de voir ») qui sont irréfutables

« Chaque époque trouve dans la mesure de sa force un étalon qui détermine les vertus qui lui sont permises et les vertus qui lui sont défendues. Ou bien elle a les vertus de la vie *ascendante* : alors elle résiste depuis ses racines les plus profondes aux vertus de la vie descendante. Ou bien elle se manifeste elle-même par une vie *descendante*, et alors elle a aussi besoin des vertus de la Décadence, alors elle hait tout ce qui ne se justifie que par la plénitude et la surabondance de forces. L'esthétique est liée d'une manière indissoluble à ces prémisses biologiques : il y a une esthétique de *décadence*, il y a une esthétique *classique*, — le « beau en soi » est une chimère, comme l'idéalisme tout entier. — Dans la sphère plus étroite de ce que l'on appelle les valeurs morales on ne saurait trouver un antagonisme plus fort qu'entre la *morale des Maîtres* et la morale des évaluations *chrétiennes* : cette dernière a grandi sur un terrain absolument morbide (— les Évangiles nous présentent exactement les mêmes types physiologiques que dépeignent les romans de Dostoïewski) ; la morale des Maîtres au contraire (« romaine », « païenne », « classique », « Renaissance ») est le symbole de la constitution parfaite, de la vie *ascendante*, de la volonté de puissance comme principe de vie. La morale de maître est *affirmative* aussi instinctivement que la morale chrétienne est *négative* (— « Dieu », l'« Au-delà », l'« Abnégation », autant de négations). L'une communique sa plénitude aux choses — elle transfigure, elle embellit, elle *rationalise* le monde —, l'autre appauvrit, appâlit, enlaidit la valeur des choses, elle *nie* le monde. Le « monde » est un terme d'insulte chrétien. — Ces antithèses dans l'optique des valeurs sont *toutes deux* nécessaires : ce sont des façons de voir dont on n'approche pas avec des arguments et des réfutations. On ne réfute pas le christianisme, on ne réfute pas une maladie des yeux. Avoir combattu le pessimisme comme une philosophie, ce fut le comble de l'idiotie savante. Les notions d'« erreur » et de « vérité » n'ont, à ce qu'il me semble, aucun sens en optique. — La seule chose que l'on ait à combattre, c'est l'hypocrisie, la mauvaise foi instinctive, qui *refuse* d'accepter ces antithèses en tant qu'antithèses : comme c'était par exemple la volonté de Wagner qui, en matière de semblables hypocrisies, atteignait une vraie maîtrise. » Nietzsche, *Le cas Wagner*, Épilogue (traduction Albert).

Biologie et connaissance de la vie ; la vie comme objet de connaissance, comme problème de connaissance

Faire de la vie un « problème de connaissance », ou une énigme, est une invention destinée à donner du sens à la douleur

« Ce qui révolte à vrai dire contre la douleur ce n'est pas la douleur en soi, mais le non-sens de la douleur ; pourtant, ni pour le chrétien qui avait fait entrer dans la douleur tout un mécanisme secret de salut, ni pour l'homme naïf des anciens temps qui savait interpréter toute douleur par rapport au spectateur ou au bourreau, un pareil *manque de signification* n'existait. Pour pouvoir chasser du monde la douleur cachée, irrévélée et sans témoins, pour pouvoir la nier de bonne foi, on fut alors presque obligé d'inventer des dieux et des créatures intermédiaires à tous les degrés des hauteurs et des profondeurs, bref quelque chose qui erre même parmi les choses cachées, qui regarde dans les ténèbres et qui ne manque guère un spectacle intéressant et douloureux. À l'aide de pareilles inventions la vie parvint à accomplir le tour de force dont elle fut de tous temps coutumière, le tour de force de se justifier son propre « mal » ; de nos jours il

faudrait peut-être se servir pour cela d'autres inventions (par exemple, faire de la vie une énigme, un problème de la connaissance). » Nietzsche, *La généalogie de la morale*, II, 7 (traduction Albert).

C'est à partir du *Dasein* qu'il faut penser la vie, et non à partir de la biologie

« Il n'est possible de comprendre et de saisir la biologie comme « science de la vie » que pour autant qu'elle est fondée — sans y être fondée exclusivement — dans l'ontologie du *Dasein*. La vie est un mode d'être spécifique, mais il n'est essentiellement accessible que dans le *Dasein*. L'ontologie de la vie s'accomplit sur la voie d'une interprétation privative ; elle détermine ce qui doit être pour que puisse être quelque chose qui ne serait « plus que vie ». La vie n'est pas un pur être-sous-la-main <*Vorhandensein*>, ni, encore, un *Dasein*. Et le *Dasein*, inversement, ne peut en aucun cas être déterminé en affirmant qu'il est vie (ontologiquement indéterminée), plus que quelque chose d'autre. » Heidegger, *Être et temps*, § 10 (traduction Martineau).

« Le propos souvent cité aujourd'hui : « l'homme a son environnement » ne peut rien signifier ontologiquement tant que cet « avoir » reste indéterminé. L'« avoir » est fondé en sa possibilité dans la constitution existentielle de l'être-à... C'est en étant essentiellement en cette guise que le *Dasein* peut découvrir expressément l'étant qui lui fait rencontre sur le mode du monde ambiant, le connaître, en disposer, *avoir* le « monde ». Le propos ontiquement trivial : « avoir un environnement » pose un problème ontologique. Le résoudre ne réclame rien d'autre que de déterminer d'abord l'être du *Dasein* de manière ontologiquement satisfaisante. Que la biologie — surtout à nouveau depuis *K. E. v. Baer* fasse usage de cette constitution d'être, cela n'autorise pas à taxer son usage philosophique de « biologisme ». Car la biologie, en tant que science positive, n'est pas capable elle non plus de découvrir et de déterminer cette structure — elle est obligée de la présupposer et d'en faire constamment usage. Toutefois, la structure en question ne peut être elle-même explicitée philosophiquement en tant qu'*a priori* de l'objet thématique de la biologie que si elle est préalablement comprise comme structure du *Dasein*. C'est seulement en s'orientant sur la structure ontologique ainsi conçue qu'il est possible, par voie privative, de délimiter aprioriquement la constitution d'être de la « vie ». Aussi bien ontiquement qu'ontologiquement, c'est à l'être-au-monde comme préoccupation que revient la primauté. Cette structure reçoit de l'analytique du *Dasein* son interprétation fondamentale. » Heidegger, *Être et temps*, § 12 (traduction Martineau).

La vie, mystère pour la réflexion ?

La vie, « mystère inconcevable » pour la réflexion

« La vie, considérée maintenant de plus près dans son Idée, est en et pour soi *universalité* absolue ; l'objectivité qu'elle a en elle est, sans réserve, pénétrée^[SEP] par le concept, elle a seulement lui pour substance. Ce qui se différencie comme partie ou suivant une autre réflexion extérieure, a dans soi-même^[SEP] le concept tout entier ; celui-ci est l'âme en cela *omniprésente*, qui demeure relation simple à soi-même et une dans la multiplicité variée qui appartient^[SEP] à l'être objectif. Cette multiplicité variée a, en tant qu'elle est l'objectivité extérieure à soi, une subsistance indifférente qui, dans l'espace et dans le temps si ceux-ci pouvaient être mentionnés déjà ici — est une extériorité réciproque tout à fait diverse et subsistante-par-soi. Mais l'extériorité est, dans^[SEP] la vie, en même temps comme la *déterminité simple* du concept de celle-ci ; ainsi, l'âme est répandue, de façon omniprésente, en cette multiplicité variée, et elle reste, en même temps, sans réserve, l'être-un simple du concept concret avec lui-même. — En la vie, en cette unité de son concept dans l'extériorité de l'objectivité, dans la multiplicité absolue de la matière atomistique, la pensée qui s'en tient aux déterminations des Rapports-de-la-réflexion et du concept formel voit se dérober toutes ses pensées ; l'omniprésence du simple dans l'extériorité multiforme est pour la réflexion une contradiction absolue, et pour autant qu'il lui faut appréhender celle-là en même temps à partir de la perception de la vie et, du coup, accorder l'effectivité de cette Idée — un *mystère inconcevable* <*unbegreifliches Geheimnis*>, parce qu'elle ne saisit pas le concept, et [234] qu'elle ne saisit pas le concept comme la substance de la vie. — Cependant, la vie simple n'est pas

seulement omniprésente, mais, sans réserve, l'être consistant <das Bestehen> et la substance immanente de son objectivité, toutefois elle est, comme substance subjective, *impulsion* <Trieb> et, à vrai dire, l'*impulsion spécifique* de la différence particulière, et de même essentiellement l'impulsion une et universelle de l'être spécifique, laquelle reconduit cette particularisation qui est la sienne dans l'unité et l'y conserve. La vie est seulement en tant que cette *unité négative* de son objectivité et particularisation une vie se rapportant à soi, étant pour soi, une âme. Elle est par là essentiellement un singulier qui se rapporte à l'objectivité comme à un Autre, à une nature non vivante. C'est pourquoi le *jugement* originaire de la vie consiste en ce qu'elle se sépare, comme sujet individuel, en lui faisant face, de l'être objectif, et, en tant qu'elle se constitue comme l'unité négative du concept, elle fait la *présupposition* d'une objectivité immédiate. » Hegel, *Science de la logique*, III, 3, 1 (« La vie »), trad. Bourgeois, Vrin, p. 233-234.

La vie échappe à toute réflexion ; elle est inexprimable

« La vie ne peut pas être considérée uniquement comme réunion <Vereinigung>, relation <Beziehung>, mais doit l'être en même temps comme opposition <Entgegensetzung>. Si je dis que la vie est liaison <Verbindung> de l'opposition et de la relation, cette liaison elle-même à son tour peut être isolée et se voir objecter qu'elle s'opposerait à la non-liaison <Nichtverbindung> ; je devrais donc m'exprimer en disant que la vie est la liaison de la liaison et de la non-liaison, c'est-à-dire que toute expression <Ausdruck> est un produit de la réflexion, et que par suite on peut montrer de toute expression, en tant qu'elle est quelque chose de posé <gesetzt>, que, parce que quelque chose est posé, du même coup quelque chose n'est pas posé, est exclu ; mais à cet être-poussé-toujours-plus loin <Fortgetriebenwerden> sans repos, il faut parer une fois pour toutes en n'oubliant pas que ce qui, par exemple, a été nommé liaison de la synthèse et de l'antithèse, n'est pas quelque chose de posé, de relevant de l'entendement, de réfléchi, mais que son unique caractère pour la réflexion est qu'il est un être hors de la réflexion. » Hegel, *Systemfragment* de 1800 (Nohl, p. 348), traduit par B. Bourgeois dans *Hegel à Francfort*, p. 27-28.

Exprimer, c'est poser, et *par conséquent exclure* (l'usage du langage présuppose le principe de contradiction : Cf. Aristote, *Métaphysique*, IV). La vie est inexprimable car elle est contradictoire.

Seule la religion peut élever à la vie infinie

« La vie est la liaison de la liaison et de la non-liaison (...). Ce qui a été appelé liaison de la synthèse et de l'antithèse n'est pas quelque chose de posé, quelque chose qui relèverait de l'entendement, quelque chose de réfléchi ; au contraire, son seul caractère aux yeux de la réflexion, c'est qu'il s'agit d'un être hors de la réflexion. (...) Le fait que le vivant est, dans son être, une partie, se supprime donc dans la religion, la vie limitée s'élève à l'infini ; et ce n'est que du fait que le fini lui-même est vie, qu'il porte en soi la possibilité de s'élever à la vie infinie. Si la philosophie doit nécessairement cesser quand la religion commence <die Philosophie muss mit der Religion aufhören>, c'est parce qu'elle est une pensée et qu'elle porte donc en elle une opposition de la non-pensée et de la pensée, d'une part, du pensant et du pensé d'autre part. (...) Si l'élévation du fini à l'infini se caractérise précisément comme élévation de la vie finie à la vie infinie, comme religion, c'est en ce qu'elle ne pose pas l'être de l'infini comme un être produit par la réflexion. » Hegel, *Systemfragment* de 1800 (Nohl, p. 348), traduit par Olivier Depré, dans Hegel, *Premiers écrits (Francfort 1797-1800)*, p. 372-373.

Le mysticisme, appel à la vie intérieure

« Si on entend par mysticisme un certain appel à la vie intérieure et profonde, alors toute philosophie est mystique » Bergson, « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive », *Bulletin de la société française de philosophie*, séance du 2 mai 1901, repris dans *Écrits et paroles*, I, PUF, p. 160.

La vie comme moyen de la connaissance

« *In media vita*. — Non ! La vie ne m'a pas déçu ! d'année en année je l'ai trouvée au contraire plus vraie, plus^{SEP}désirable et plus mystérieuse <*geheimnisvoller*> — à partir du jour où la grande libératrice est venue sur moi,^{SEP}la pensée qu'il nous était permis de voir dans la vie une expérimentation de la connaissance <*ein Experiment des Erkennenden*> — et non pas un devoir, non pas une fatalité, non pas une tromperie ! — Et quant à la connaissance même : pour autrui elle aura beau être quelque chose d'autre, quelque chose comme un lit de repos, ou le chemin aboutissant à un lit de repos, ou un divertissement, ou un loisir — pour moi elle est un monde de dangers et de victoires où les sentiments héroïques peuvent eux aussi se livrer à leurs danses et à leurs ébats. « La vie comme moyen de la connaissance <*das Leben ein Mittel der Erkenntnis*> » — avec ce principe dans le cœur on peut non seulement vivre courageusement, mais aussi gaiement vivre et gaiement rire ! Et qui donc s'entendrait seulement à bien rire et bien vivre s'il ne s'entendait d'abord à guerroyer et à vaincre ? » Nietzsche, *Le gai savoir*, § 324 (traduction Klossowski, Gallimard, 1982).

Il s'agit là, selon Heidegger, Nietzsche nomme ici « l'expérience déterminant sa pensée <*Die sein Denken bestimmende Erfahrung*> » : Nietzsche, I, exergue.

Le combat de la vie et de la connaissance

Dixsaut, Monique, *Nietzsche. Par-delà les antinomies*, Les Éditions de la Transparence, 2006, ch. VII A (« Le combat de la vie et de la connaissance »).

Penser la vie

Penser la pure vie : conscience de ce que l'homme est. Penser la pure vie est la tâche qui consiste à écarter tous les actes, tout ce que l'homme a été et sera

« Penser la pure vie <*Reines Leben zu denken*> est la tâche qui consiste à écarter tous les actes, tout ce que l'homme a été et sera ; le caractère n'est que l'abstraction de l'activité, il exprime l'universel des actions déterminées ; mais la conscience de la pure vie serait la conscience de ce que l'homme est — en elle, il n'y a aucune différence, aucune diversité développée, réelle. Cette réalité simple n'est pas une réalité simple négative, une unité de l'abstraction (car dans l'unité de l'abstraction, ou bien on pose seulement une détermination, en faisant abstraction de toutes les autres, ou bien sa pure unité n'est que l'exigence posée de s'abstraire de toutes les déterminations, l'indéterminé négatif. La pure vie est être <*Sein*>). La pluralité n'est rien d'absolu —. Cette réalité pure est la source de toute vie singularisée, des désirs et de toutes les actions. Mais lorsqu'elle parvient à la conscience, comme dans la foi, si elle reste vivante en l'homme, elle se trouve aussi posée en partie hors de lui ; parce que dans cette mesure l'être conscient se limite, il ne peut s'unir pleinement à l'infini. » Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin*, Vrin, 1971, p. 76-77 (*Hegels theologische Jugendschriften*, éd. Nohl, p. 302).

La contradiction, que l'on ne croit pas pensable, a son existence effective dans la douleur, qui est le privilège du vivant

« Dans son sentiment de soi, le vivant a cette *certitude* que l'être-autre qui lui fait face est en soi du néant. Son impulsion est le besoin de supprimer cet être-autre et de se donner la vérité d'une telle certitude. L'individu est, comme sujet, tout d'abord seulement le *concept* de l'Idée de la vie ; son processus subjectif dans lui-même, dans lequel il se nourrit de lui-même, et l'objectivité immédiate qu'il pose comme moyen naturel conformément à son concept, c'est ce qui est médiatisé par le processus qui se rapporte à l'extériorité posée en sa complétude, à la totalité objective qui se tient *indifférente* à côté de lui.

Ce processus commence avec le *besoin*, c'est-à-dire le moment consistant en ceci que, *premièrement*, le vivant se détermine, du coup se pose comme nié, et, par là, se rapporte à une objectivité qui lui est *autre*, à l'objectivité indifférente. — mais que, *deuxièmement*, tout autant, dans cette perte de soi, il n'est pas perdu, il s'y conserve et il demeure l'identité du concept égal à soi ; de ce fait, il est

l'impulsion de poser le monde à l'instant évoqué, qui lui est *autre, pour lui-même*, égal à lui-même, de le supprimer et de s'objectiver *lui-même*. Par là, sa détermination de soi a la forme d'une extériorité objective, et, du fait qu'il est en même temps identique à lui-même, il est l'absolue contradiction <Widerspruch>. La configuration immédiate est l'Idée dans son concept simple, l'objectivité conforme au concept ; ainsi, elle est *bonne* par nature. Mais, en tant que son moment négatif s'est réalisé en une particularité objective, c'est-à-dire en tant que les moments essentiels de son unité se sont réalisés chacun pour lui-même en une totalité, le concept est *scindé* en l'inégalité absolue de lui-même avec lui-même, et, en tant qu'il est aussi bien l'absolue identité dans cette scission, le vivant est pour soi-même cette scission et il a le sentiment de cette contradiction, lequel est la *douleur* <Schmerz>. La *douleur* est donc le privilège des natures vivantes ; parce qu'elles sont le concept existant <der existierende Begriff>, elles sont une effectivité pourvue de la force infinie, en ce sens qu'elles sont dans elles-mêmes la *négativité* d'elles-mêmes, que cette *négativité qui est la leur* est *pour elles-mêmes*, qu'elles se conservent dans leur être-autre. — Si l'on dit que la contradiction n'est pas pensable <denkbar>, il faut qu'il soit dit, bien plutôt, que, dans la douleur du vivant, elle est même une existence effective <eine wirkliche existenz>. » Hegel, *Science de la logique*, III, 3, 1, traduction Bourgeois, Vrin, p. 241.

Il faut penser la vie pour penser la connaissance

« L'idée de la vie concerne un objet (*Gegenstand*) si concret et si réel (*einen so konkreten und, wenn man will, reellen Gegenstand*) que, d'après la représentation habituelle de la logique, c'est dépasser les limites (*überschritten*) du domaine de la logique que de parler de la vie dans un traité de logique. Bien sûr, si la logique ne devait contenir rien d'autre que des formes de pensée vides, mortes, il ne pourrait en elle être question absolument d'aucun contenu tel que l'Idée ou la vie. Mais si la vérité absolue est l'objet de la logique et si la *vérité* comme telle est essentiellement dans le *connaître*, il faudrait pour le moins traiter du *connaître*. » Hegel, *Science de la logique*, III, 3, ch. 1 (« La vie »), Vrin, p. 231 (trad. Bourgeois modifiée).

Pour traiter du *connaître* (2e moment de l'ultime section de la science de la logique : 3e section, « L'Idée »), il faut en effet préalablement penser la *vie* (1er moment). L'unité de ces deux moments (*vie* et *connaissance*) constitue « L'Idée absolue » (3e moment).

Eugène Fleischmann commente ainsi ce passage de la vie à la connaissance dans la *Science de la logique* : « Il est surprenant, de la part d'un philosophe considéré comme un des plus grands « idéalistes », de commencer sa théorie de la connaissance par ses fondements biologiques, et pourtant c'est le cas ici. Nous avons vu que l'assimilation des aliments est la préfiguration naturelle, dans le domaine biologique, de l'unité entre sujet et objet. Le « médiateur », dans le sujet même, entre subjectivité et objectivité était la sensation d'un manque évoquant le désir ou la pulsion (*Trieb*) de se satisfaire par l'incorporation de l'objet dans la structure du sujet. [...] La connaissance, on le voit, n'a d'autre fondement que l'« imitation » du sujet par la présence d'un monde objectif étranger et hostile, et elle n'a d'autre but que d'éliminer cette séparation et cette « négativité » » (Eugène Fleischmann, *La science universelle ou la logique de Hegel*, Paris, Plon, 1968, p. 323-324).

Bernard Mabilie cite ce commentaire et note : « Contentons-nous d'apporter deux nuances suggérées par deux interrogations. D'une part, est-il légitime de parler de « fondements biologiques » de la connaissance puisque nous avons vu que, selon Hegel, la présupposition de la vie naturelle est certes nécessaire mais elle est moins originaire que la vie logique ? D'autre part, au lieu d'éclairer la connaissance par l'assimilation de l'organisme, ne faut-il pas insister sur le fait que c'est la signification logique de l'intériorisation de l'extérieur qui donne son sens à l'assimilation dans la vie organique ? Chez Hegel le principe ou le fondement n'est pas l'initial mais le résultat. Dans le domaine de la philosophie du droit, c'est l'État qui fonde la famille et la société civile et non ces deux sphères qui engendrent l'État. C'est pourquoi nous parlons d'une « assise » et non d'un fondement ou d'un principe organique du théorique. » Bernard Mabilie, « La vie logique », dans J.-L. Vieillard-Baron (dir.), *Hegel et la vie*, Paris, Vrin, 2004, p. 143, note 4.

Théorie de la connaissance et théorie de la vie sont inséparables

« La *théorie de la connaissance* et la *théorie de la vie* nous paraissent inséparables l'une de l'autre. Une théorie de la vie qui ne s'accompagne pas d'une critique de la connaissance est obligée d'accepter, tels quels, les concepts que l'entendement met à sa disposition : elle ne peut qu'enfermer les faits, de gré ou de force, dans des cadres préexistants qu'elle considère comme définitifs. Elle obtient ainsi un symbolisme commode, nécessaire même peut-être à la science positive, mais non pas une vision directe de son objet. D'autre part, une théorie de la connaissance, qui ne remplace pas l'intelligence dans l'évolution générale de la vie, ne nous apprendra ni comment les cadres de la connaissance se sont constitués, ni comment nous pouvons les élargir ou les dépasser. Il faut que ces deux recherches, théorie de la connaissance et théorie de la vie, se rejoignent, et, par un processus circulaire, se poussent l'une l'autre indéfiniment. » Bergson, *L'Évolution créatrice* (1907), Introduction.

Vivre et penser

C'est parce qu'ils aiment la vie que les hommes aiment la pensée et la connaissance

« C'est parce qu'ils aiment la vie <to ζῆν> que les hommes aiment la pensée <to φρονεῖν> et la connaissance <to γνῶριζειν> » Aristote, *Protreptique*, B 73 Düring

Affinité de la vie et de la pensée

« La pensée la plus profonde aime la vie la plus vivante » Hölderlin, *Socrate et Alcibiade*, 1799.

Texte complet du poème (traduction de Lionel-Édouard Martin) :

Pourquoi toujours à ce jeune homme, saint Socrate,
.....Rends-tu honneur ? Ne connais-tu rien de plus grand ?
.....Pourquoi d'un œil énamouré
.....Le regarder comme les dieux ?
Qui pense au plus profond aime le plus vivant ;
.....Fleur de l'âge comprend qui regarde le monde,
.....Et à la fin souvent se penchent
.....Les sages sur ce qui est beau.

Warum *huldigst* *du,* *heiliger* *Sokrates,*
.....*Diesem* *Jünglinge* *stets?* *kennest* *du* *Größers* *nicht?*
.....*Warum* *siehet* *mit* *Liebe,*
.....*Wie auf Götter, dein Aug' auf ihn?*“
Wer *das* *Tiefste* *gedacht,* *liebt* *das* *Lebendigste,*
.....*Hobe* *Jugend* *verstehst,* *wer* *in* *die* *Welt* *geblickt,*
.....*Und* *es* *neigen* *die* *Weisen*
.....*Oft am Ende zu Schönem sich.*

Il n'y a pas de vie sans pensée

« L'homme, comme toute créature vivante, pense continuellement, mais ne le sait pas ; la pensée qui devient *consciente* n'en est que la plus infime partie. » Nietzsche, *Le gai savoir*, § 354.

Vie et pensée sont inséparables

« Je vis encore, je pense encore : il faut encore que je vive, car il faut encore que je pense. *Sum, ergo cogito : cogito, ergo sum.* » Nietzsche, *Le gai savoir*, § 276 (traduction Albert).

Théorie de la connaissance et théorie de la vie sont inséparables

« La *théorie de la connaissance* et la *théorie de la vie* nous paraissent inséparables l'une de l'autre. Une théorie de la vie qui ne s'accompagne pas d'une critique de la connaissance est obligée d'accepter, tels quels, les concepts que l'entendement met à sa disposition : elle ne peut qu'enfermer les faits, de gré ou de force, dans des cadres préexistants qu'elle considère comme définitifs. Elle obtient ainsi un symbolisme commode, nécessaire même peut-être à la science positive, mais non pas une vision directe de son objet. D'autre part, une théorie de la connaissance, qui ne remplace pas l'intelligence dans l'évolution générale de la vie, ne nous apprendra ni comment les cadres de la connaissance se sont constitués, ni comment nous pouvons les élargir ou les dépasser. Il faut que ces deux recherches, théorie de la connaissance et théorie de la vie, se rejoignent, et, par un processus circulaire, se poussent l'une l'autre indéfiniment. » Bergson, *L'Évolution créatrice* (1907), Introduction.

La raison (*logos*) et la vie

La vie présente dans le *logos*, lumière des hommes

« Au commencement était la Parole <*logos*>, et la Parole était avec Dieu, et la Parole était Dieu. Elle était au commencement avec Dieu. Toutes choses ont été faites par elle ; et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans elle. En elle était la vie <*Zôè*> et la vie était la lumière des hommes. » *Évangile selon saint Jean*, I, 1-4.

La vie relève de la logique et permet de penser la connaissance

« L'idée de la vie concerne un objet (*Gegenstand*) si concret et si réel (*einen so konkreten und, wenn man will, reellen Gegenstand*) que, d'après la représentation habituelle de la logique, c'est dépasser les limites (*überschritten*) du domaine de la logique que de parler de la vie dans un traité de logique. Bien sûr, si la logique ne devait contenir rien d'autre que des formes de pensée vides, mortes, il ne pourrait en elle être question absolument d'aucun contenu tel que l'Idée ou la vie. Mais si la vérité absolue est l'objet de la logique et si la *vérité* comme telle est essentiellement dans le *connaître*, il faudrait pour le moins traiter du *connaître*. » Hegel, *Science de la logique*, III, 3, ch. 1 (« La vie »), Vrin, p. 231 (trad. Bourgeois modifiée).

Pour traiter du *connaître* (2^e moment de l'ultime section de la science de la logique : 3^e section, « L'Idée »), il faut en effet préalablement penser la *vie* (1^{er} moment). L'unité de ces deux moments (*vie* et *connaissance*) constitue « L'Idée absolue » (3^e moment).

Eugène Fleischmann commente ainsi ce passage de la vie à la connaissance dans la *Science de la logique* : « Il est surprenant, de la part d'un philosophe considéré comme un des plus grands « idéalistes », de commencer sa théorie de la connaissance par ses fondements biologiques, et pourtant c'est le cas ici. Nous avons vu que l'assimilation des aliments est la préfiguration naturelle, dans le domaine biologique, de l'unité entre sujet et objet. Le « médiateur », dans le sujet même, entre subjectivité et objectivité était la sensation d'un manque évoquant le désir ou la pulsion (*Trieb*) de se satisfaire par l'incorporation de l'objet dans la structure du sujet. [...] La connaissance, on le voit, n'a d'autre fondement que l'« imitation » du sujet par la présence d'un monde objectif étranger et hostile, et elle n'a d'autre but que d'éliminer cette séparation et cette « négativité » » (Eugène Fleischmann, *La science universelle ou la logique de Hegel*, Paris, Plon, 1968, p. 323-324).

Bernard Mabille cite ce commentaire et note : « Contentons-nous d'apporter deux nuances suggérées par deux interrogations. D'une part, est-il légitime de parler de « fondements biologiques » de la connaissance puisque nous avons vu que, selon Hegel, la présupposition de la vie naturelle est certes nécessaire mais elle est moins originaire que la vie logique ? D'autre part, au lieu d'éclairer la connaissance par l'assimilation de l'organisme, ne faut-il pas insister sur le fait que c'est la signification logique de l'intériorisation de l'extérieur qui donne son sens à l'assimilation dans la vie organique ? Chez Hegel le principe ou le fondement n'est pas l'initial mais le résultat. Dans le domaine de la philosophie du droit, c'est l'État qui fonde la famille et la

société civile et non ces deux sphères qui engendrent l'État. C'est pourquoi nous parlons d'une « assise » et non d'un fondement ou d'un principe organique du théorique. » Bernard Mabile, « La vie logique », dans J.-L. Vieillard-Baron (dir.), *Hegel et la vie*, Paris, Vrin, 2004, p. 143, note 4.

Notre pensée, sous sa forme purement logique, est incapable de se représenter la vraie nature de la vie

« L'histoire de l'évolution de la vie, si incomplète qu'elle soit encore, nous laisse déjà entrevoir comment l'intelligence s'est constituée par un progrès ininterrompu, le long d'une ligne qui monte, à travers la série des Vertébrés, jusqu'à l'homme. Elle nous montre, dans la faculté de comprendre, une annexe de la faculté d'agir, une adaptation de plus en plus précise, de plus en plus complexe et souple, de la conscience des êtres vivants aux conditions d'existence qui leur sont faites. De là devrait résulter cette conséquence que notre intelligence, au sens étroit du mot, est destinée à assurer l'insertion parfaite de notre corps dans son milieu, à se représenter les rapports des choses extérieures entre elles, enfin à penser la matière. Telle sera, en effet, une des conclusions du présent essai. Nous verrons que l'intelligence humaine se sent chez elle tant qu'on la laisse parmi les objets inertes, plus spécialement parmi les solides, où notre action trouve son point d'appui et notre industrie ses instruments de travail, que nos concepts ont été formés à l'image des solides, que notre logique est surtout la logique des solides, que, par là même, notre intelligence triomphe dans la géométrie, où se révèle la parenté de la pensée logique avec la matière inerte, et où l'intelligence n'a qu'à suivre son mouvement naturel, après le plus léger contact possible avec l'expérience, pour aller de découverte en découverte avec la certitude que l'expérience marche derrière elle et lui donnera invariablement raison.

Mais de là devrait résulter aussi que notre pensée, sous sa forme purement logique, est incapable de se représenter la vraie nature de la vie, la signification profonde du mouvement évolutif. Créée par la vie, dans des circonstances déterminées, pour agir sur des choses déterminées, comment embrasserait-elle la vie, dont elle n'est qu'une émanation ou un aspect ? Déposée, en cours de route, par le mouvement évolutif, comment s'appliquerait-elle le long du mouvement évolutif lui-même ? Autant vaudrait prétendre que la partie égale le tout, que l'effet peut résorber en lui sa cause, ou que le galet laissé sur la plage dessine la forme de la vague qui l'apporta. De fait, nous sentons bien qu'aucune des catégories de notre pensée, unité, multiplicité, causalité mécanique, finalité intelligente, etc., ne s'applique exactement aux choses de la vie : qui dira où commence et on finit l'individualité, si l'être vivant est un ou plusieurs, si ce sont les cellules qui s'associent en organisme ou si c'est l'organisme qui se dissocie en cellules ? En vain nous poussons le vivant dans tel ou tel de nos cadres. Tous les cadres craquent. Ils sont trop étroits, trop rigides surtout pour ce que nous voudrions y mettre. Notre raisonnement, si sûr de lui quand il circule à travers les choses inertes, se sent d'ailleurs mal à son aise sur ce nouveau terrain. On serait fort embarrassé pour citer une découverte biologique due au raisonnement pur. Et, le plus souvent, quand l'expérience a fini par nous montrer comment la vie s'y prend pour obtenir un certain résultat, nous trouvons que sa manière d'opérer est précisément celle à laquelle nous n'aurions jamais pensé. » Bergson, *L'évolution créatrice* (1907), Introduction.

Seule la religion peut élever à la vie infinie

« La vie est la liaison de la liaison et de la non-liaison (...). Ce qui a été appelé liaison de la synthèse et de l'antithèse n'est pas quelque chose de posé, quelque chose qui relèverait de l'entendement, quelque chose de réfléchi ; au contraire, son seul caractère aux yeux de la réflexion, c'est qu'il s'agit d'un être hors de la réflexion. (...) Le fait que le vivant est, dans son être, une partie, se supprime donc dans la religion, la vie limitée s'élève à l'infini ; et ce n'est que du fait que le fini lui-même est vie, qu'il porte en soi la possibilité de s'élever à la vie infinie. Si la philosophie doit nécessairement cesser quand la religion commence <die Philosophie muss mit der Religion aufhören>, c'est parce qu'elle est une pensée et qu'elle porte donc en elle une opposition de la non-pensée et de la pensée, d'une part, du pensant et du pensé d'autre part. (...) Si l'élévation du fini à l'infini se caractérise précisément comme élévation de la vie finie à la vie infinie, comme

religion, c'est en ce qu'elle ne pose pas l'être de l'infini comme un être produit par la réflexion. » Hegel, *Systemfragment* de 1800 (Nohl, p. 348), traduit par Olivier Depré, dans Hegel, *Premiers écrits (Francfort 1797-1800)*, p. 372-373.

L'intuition philosophique, qui porte avant tout sur la durée, est conscience de la vie. Elle permet de fonder une « métaphysique de la vie »

« L'intuition dont nous parlons porte donc avant tout sur la durée intérieure. Elle saisit une succession qui n'est pas juxtaposition, une croissance par le dedans, le prolongement ininterrompu du passé dans un présent qui empiète sur l'avenir. C'est la vision directe de l'esprit par l'esprit. Plus rien d'interposé ; point de réfraction à travers le prisme dont une face est espace et dont l'autre est langage. Au lieu d'états contigus à des états, qui deviendront des mots juxtaposés à des mots, voici la continuité indivisible, et par là substantielle, du flux de la vie intérieure. Intuition signifie donc d'abord conscience, mais conscience immédiate, vision qui se distingue à peine de l'objet vu, connaissance qui est contact et même coïncidence. – C'est ensuite de la conscience élargie, pressant sur le bord d'un inconscient qui cède et qui résiste, qui se rend et qui se reprend : à travers des alternances rapides d'obscurité et de lumière, elle nous fait constater que l'inconscient est là ; contre la stricte logique elle affirme que le psychologique a beau être du conscient, il y a néanmoins un inconscient psychologique. – Ne va-t-elle pas plus loin ? N'est-elle que l'intuition de nous-mêmes ? Entre notre conscience et les autres consciences la séparation est moins tranchée qu'entre notre corps et les autres corps, car c'est l'espace qui fait les divisions nettes. La sympathie et l'antipathie irréflechies, qui sont si souvent divinatrices, témoignent d'une interpénétration possible des consciences humaines. Il y aurait donc des phénomènes d'endosmose psychologique. L'intuition nous introduirait dans la conscience en général. – Mais ne sympathisons-nous qu'avec des consciences ? Si tout être vivant naît, se développe et meurt, si la vie est une évolution et si la durée est ici une réalité, n'y a-t-il pas aussi une intuition du vital, et par conséquent une métaphysique de la vie, qui prolongera la science du vivant ? Certes, la science nous donnera de mieux en mieux la physicochimie de la matière organisée ; mais la cause profonde de l'organisation, dont nous voyons bien qu'elle n'entre ni dans le cadre du pur mécanisme ni dans celui de la finalité proprement dite, qu'elle n'est ni unité pure ni multiplicité distincte, que notre entendement enfin la caractérisera toujours par de simples négations, ne l'atteindrons-nous pas en ressaisissant par la conscience l'élan de vie qui est en nous ? » Bergson, *La pensée et le mouvant*, Introduction, II. De la position des problèmes.

Vie et existence humaine

Vie et *Dasein*

La vie est un mode d'être <Seinsart> spécifique, mais il n'est essentiellement accessible que dans le *Dasein*

« Il n'est possible de comprendre et de saisir la biologie comme « science de la vie » que pour autant qu'elle est fondée — sans y être fondée exclusivement — dans l'ontologie du *Dasein*. La vie est un mode d'être spécifique, mais il n'est essentiellement accessible que dans le *Dasein*. L'ontologie de la vie s'accomplit sur la voie d'une interprétation privative ; elle détermine ce qui doit être pour que puisse être quelque chose qui ne serait « plus que vie ». La vie n'est pas un pur être-sous-la-main <*Vorhandensein*>, ni, encore, un *Dasein*. Et le *Dasein*, inversement, ne peut en aucun cas être déterminé en affirmant qu'il est vie (ontologiquement indéterminée), plus que quelque chose d'autre. » Heidegger, *Être et temps*, § 10 (traduction Martineau).

Ce qu'il y a de philosophique dans le concept de vie peut être saisi dans le concept d'existence au sens d'être-au-monde

« Rilke comprend ce qu'il y a de philosophique dans ce concept de vie que déjà Dilthey pressentait et que nous avons saisi à travers le concept d'existence au sens d'être-au-monde » Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 213.

C'est à partir de ce concept d'existence que peut se penser, « réductivement », la vie animale : *Ibid.*, p. 231.

La vie et l'être de l'homme

Penser la pure vie : conscience de ce que l'homme est

« Penser la pure vie <*Reines Leben zu denken*> est la tâche qui consiste à écarter tous les actes, tout ce que l'homme a été et sera ; le caractère n'est que l'abstraction de l'activité, il exprime l'universel des actions déterminées ; mais la conscience de la pure vie serait la conscience de ce que l'homme est — en elle, il n'y a aucune différence, aucune diversité développée, réelle. Cette réalité simple n'est pas une réalité simple négative, une unité de l'abstraction (car dans l'unité de l'abstraction, ou bien on pose seulement une détermination, en faisant abstraction de toutes les autres, ou bien sa pure unité n'est que l'exigence posée de s'abstraire de toutes les déterminations, l'indéterminé négatif. La pure vie est être <*Sein*>). La pluralité n'est rien d'absolu —. Cette réalité pure est la source de toute vie singularisée, des désirs et de toutes les actions. Mais lorsqu'elle parvient à la conscience, comme dans la foi, si elle reste vivante en l'homme, elle se trouve aussi posée en partie hors de lui ; parce que dans cette mesure l'être conscient se limite, il ne peut s'unir pleinement à l'infini. » Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin*, Vrin, 1971, p. 76-77 (*Hegels theologische Jugendschriften*, éd. Nohl, p. 302).

Être l'artisan de sa vie

« Artisans de notre vie, artistes même quand nous le voulons, nous travaillons continuellement à pétrir, avec la matière qui nous est fournie par le passé et le présent, par l'hérédité et les circonstances, une figure unique, neuve, originale, imprévisible comme la forme donnée par le sculpteur à la terre glaise. » Bergson, « Le possible et le réel », dans *La pensée et le mouvant*.

Vie et connaissance

Le combat de la vie et de la connaissance

Dixsaut, Monique, *Nietzsche. Par-delà les antinomies*, Les Éditions de la Transparence, 2006, ch. VII A (« Le combat de la vie et de la connaissance »)

Vie et conscience

Bergson, « La conscience et la vie », Conférence Huxley (Birmingham, 1911) reproduite dans *L'Énergie spirituelle*. Sur l'assimilation de la conscience à la vie chez Natorp et Bergson, voir Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 85.

Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, 1942 : « Ce que nous avons désigné sous le nom de vie était déjà la conscience de la vie » (p. 218).

Vie et esprit

Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, § 18 : l'opposition de la vie (de l'âme) et de l'esprit chez O. Spengler (*Le déclin de l'Occident*, 1918-1922), Ludwig Klages (*Der Geist als Widersacher der Seele*, 1929), Max Scheler et Leopold Ziegler (*Der Europäische Geist*, 1929) a pour source l'opposition dionysiaque/apollinien chez Nietzsche.

Losurdo, D., *Heidegger et l'idéologie de la guerre*, PUF, 1998, p. 76-80 : sur l'opposition vie/esprit après la première guerre mondiale. Cf. L. Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, Leipzig, 1929 ;

Jünger, *Der Arbeiter* (qui parle de « haute trahison de l'esprit contre la vie »); T. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*; Heidegger, discours de Rectorat.

Vie et existence

Romano, C., *Le chant de la vie. Phénoménologie de Faulkner*, p. 294-309 : nous sommes *portés* par la vie (éternel présent – cf. Rilke, 8^e Élégie de Duino : « Le libre animal, quand il va, c'est en l'éternité, comme vont les fontaines ») et nous sommes *projetés* par l'existence (qui nous donne une histoire). Les grands vivants faulknériens parviennent à réaliser l'intégration de la vie et de l'existence (vs. dérivation heideggérienne de la vie à partir de l'existence, – ou dérivation naturaliste de l'existence à partir de la vie). Sur l'être-porté, voir O. Becker, « La fragilité du beau et la nature aventurière de l'artiste », *Philosophie* n°9, 1986, p. 43-69.

Vie et individualité

Michel Henry, *L'incarnation*, p. 256-257.

Vie et personnalité

La personne est l'unité immédiatement co-vécue du « vivre » (Erleben)

La personne n'est pas une chose, mais « l'unité immédiatement co-vécue du « vivre » <die unmittelbar miterlebte Einheit des Erlebens> », Max Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*. Cité et commenté par Heidegger, *Être et temps*, § 10.

Notre personnalité est la « mélodie continue de notre vie intérieure »

« Nulle part la substantialité du changement n'est aussi visible, aussi palpable, que dans le domaine de la vie intérieure. Les difficultés et contradictions de tout genre auxquelles ont abouti les théories de la personnalité viennent de ce qu'on s'est représenté, d'une part, une série d'états psychologiques distincts, chacun invariable, qui produiraient les variations du moi par leur succession même, et d'autre part un moi, non moins invariable, qui leur servirait de support. Comment cette unité et cette multiplicité pourraient-elles se rejoindre ? Comment, ne durant ni l'une ni l'autre – la première parce que le changement est quelque chose qui s'y surajoute, la seconde parce qu'elle est faite d'éléments qui ne changent pas – pourraient-elles constituer un moi qui dure ? Mais la vérité est qu'il n'y a ni un substratum rigide immuable ni des états distincts qui y passent comme des acteurs sur une scène. Il y a simplement la mélodie continue de notre vie intérieure, – mélodie qui se poursuit et se poursuivra, indivisible, du commencement à la fin de notre existence consciente. Notre personnalité est cela même. » Bergson, « La perception du changement », 2^e conférence, dans *La pensée et le mouvant*, Uqac, p. 92.

Vie et temps

Affirmation du passé et promesse d'avenir

« La vie est affirmation du passé et promesse d'avenir » Faulkner, *Le docteur Martino et autres histoires*, p. 400 (cité par C. Romano, *Le chant de la vie*, p. 293)

Le mouvement de la venue à soi-même de la vie, c'est le temps

« Étrangère au temps, à l'extériorité, éternelle – car l'éternité n'est autre que le lien indissoluble de l'auto-affection, l'éternité est l'essence de la vie – la vie exhibe pourtant en elle une temporalité propre, la temporalité réelle dont nous cherchons le concept. (...) La temporalité la plus originelle de la vie doit se comprendre à partir de sa passivité foncière. La vie n'est pas seulement passive à l'égard de soi – ou plutôt cette passivité à l'égard de soi signifie la passivité de la vie à l'égard de son propre fondement. Que la vie s'éprouve veut dire qu'elle n'a pas posé elle-même le contenu de son affection – soi-même –, qu'elle l'éprouve comme ce qu'elle n'a pas posé mais lui est donné et ne cesse de lui être donné, comme ce qui vient en elle à partir de ce qu'elle n'est pas. Mais la

vie n'a pas posé non plus son essence, le fait qu'elle vient ainsi en soi-même et ne cesse de s'éprouver dans cette jouissance de soi. La vie n'est rien d'autre que la passivité de cette venue en soi et le mouvement qui n'a pas de fin de cette venue en soi-même de la vie, c'est le temps. » Michel Henry, « qu'est-ce que cela que nous appelons vie ? », dans *Phénoménologie de la vie*, I, p. 55-56.

C'est l'attention désintéressée à la vie qui nous donne accès à la durée réelle

« Nous n'avons aucun intérêt à écouter le bourdonnement ininterrompu de la vie profonde. Et pourtant la durée réelle est là. » Bergson, « La perception du changement », dans *La pensée et le mouvant*, 2e conférence, Uqac, p. 92.

La durée : continuité de la vie psychique

Voir Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 85 : c'est pour faire valoir, contre la tendance de la psychologie à l'objectivation, le concept de *vie*, que Bergson a forgé le concept de *durée*, qui dit la continuité absolue du psychisme. Il la conçoit comme organisation, c'est-à-dire à partir du mode d'être du vivant dans lequel tout élément est « représentatif du tout » ; il prend, contre la science qui objective, la défense de l'aspect anti-cartésien du concept de vie. Cf. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 76 sq.

Vraie vie

La grandeur de l'art est de nous faire connaître notre vie, « la vraie vie »

« La grandeur de l'art véritable (...) c'était de retrouver, de ressaisir, de nous faire connaître cette réalité loin de laquelle nous vivons, de laquelle nous nous écartons de plus en plus au fur et à mesure que prend plus d'épaisseur et d'imperméabilité la connaissance conventionnelle que nous lui substituons, cette réalité que nous risquerions fort de mourir sans l'avoir connue, et qui est tout simplement notre vie, la vraie vie, la vie enfin découverte et éclaircie, la seule vie, par conséquent, réellement vécue, cette vie qui, en un sens, habite à chaque instant chez tous les hommes aussi bien que chez l'artiste. Mais ils ne la voient pas, parce qu'ils ne cherchent pas à l'éclaircir. Et ainsi leur passé est encombré d'innombrables clichés qui restent inutiles parce que l'intelligence ne les a pas « développés ». Ressaisir notre vie ; et aussi la vie des autres ; car le style, pour l'écrivain aussi bien que pour le peintre, est une question non de technique, mais de vision. Il est la révélation, qui serait impossible par des moyens directs et conscients, de la différence qualitative qu'il y a dans la façon dont nous apparaît le monde, différence qui, s'il n'y avait pas l'art, resterait le secret éternel de chacun. Par l'art seulement, nous pouvons sortir de nous, savoir ce que voit un autre de cet univers qui n'est pas le même que le nôtre et dont les paysages nous seraient restés aussi inconnus que ceux qu'il peut y avoir dans la lune. Grâce à l'art, au lieu de voir un seul monde, le nôtre, nous le voyons se multiplier, et autant qu'il y a d'artistes originaux, autant nous avons de mondes à notre disposition, plus différents les uns des autres que ceux qui roulent dans l'infini, et qui bien des siècles après qu'est éteint le foyer dont ils émanaient, qu'il s'appelât Rembrandt ou Ver Meer, nous envoient leur rayon spécial. » Proust, *Le temps retrouvé*, dans *À la recherche du temps perdu*, IV, p. 474.

La vie la meilleure est la vie de l'esprit (Noûs)

« [B78] Maintenant, qu'à ceux qui ont choisi de vivre conformément à l'intellect <ho kata noûn bios> appartient aussi une vie agréable, voici ce qui le rendra évident. [B79] Il est manifeste que « vivre <to zên> » se dit en deux sens, d'une part selon la capacité <dunamis>, de l'autre selon l'activité <energeia> ; nous désignons en effet comme « voyants » tant les êtres qui possèdent la vue et qui sont par nature capables de voir, même s'ils se trouvent avoir les yeux fermés, que ceux qui font usage de cette capacité et fixent leur regard. Il en va de même pour « savoir » <episthasthai> et « connaître » <gignôskein> : nous entendons par là, d'un côté, « faire usage de cette capacité » <to khêsthai> et « contempler » <theôrein>, d'un autre, « acquérir la capacité »

<kekésthai tén dunamin> et « posséder la science » <tén epistèmèn ekhein>. [B80] Dès lors, si nous distinguons la vie de l'absence de vie par la perception <to aisthanesthai>, et si la perception se dit en deux sens – au sens propre <kuriós>, c'est l'usage des sensations, et en un autre sens, la capacité (...) –, il est évident que « vivre » <to zên> se dira par conséquent aussi en deux sens : il faut dire en effet que celui qui est éveillé « vit » véritablement au sens propre, tandis que celui qui dort vit en tant qu'il est capable de passer à ce mouvement en vertu duquel nous disons qu'il est éveillé et perçoit un certain objet. [B81] Pour cette raison et dans cette perspective, lorsque, donc, un même prédicat est attribué à deux sujets, mais que l'un des deux est désigné ainsi par le fait d'agir et de pâtir, nous admettons que c'est à lui qu'appartient davantage ce qui a été prédiqué : par exemple nous disons que celui qui exerce la science sait « plus » que celui qui ne fait que la posséder et que celui qui fixe son regard voit « plus » que celui qui n'a que la capacité de le fixer. [B82] Car nous ne parlons pas seulement de « plus » pour une différence quantitative entre des choses qui ont une même définition, mais aussi pour l'antériorité et la postérité ; ainsi nous disons que la santé est « plus » un bien que les choses saines, et que ce qui est digne, par nature, d'être choisi pour soi-même est « plus » un bien que ce qui le produit. Et cependant nous voyons que ce n'est pas en tant que la même définition est prédiquée des deux que nous parlons de « bien » à la fois à propos de l'utile et à propos de la vertu. [B83] Nous devons donc dire aussi que l'homme éveillé vit « plus » que l'homme qui dort, et celui dont l'âme est en activité « plus » que celui qui se contente de posséder une âme ; car c'est par référence au premier que nous disons aussi que le second vit, parce qu'il est capable de pâtir ou d'agir à la manière du premier. [B84] Voici alors ce qu'on entend, en chaque cas, par « faire usage » : si la capacité ne concerne qu'une seule chose, faire usage consiste à accomplir précisément celle-ci ; mais si la capacité concerne une multiplicité de choses, alors c'est accomplir la meilleure de celles-ci. Par exemple pour la flute : on l'utilise seulement et surtout quand on en joue. Car c'est probablement sur ce modèle que doivent être aussi envisagés les autres cas. Il faut donc dire aussi qu'on utilise davantage quelque chose quand on l'utilise correctement ; car la finalité et le mode naturel d'une chose appartiennent à celui qui en fait usage de façon belle et exacte. [B85] Maintenant, la tâche unique ou principale de l'âme est de penser <dianoesthai> et de réfléchir <logizesthai>. Il est alors simple à comprendre et facile à établir, pour tout le monde, que vit « plus » celui qui réfléchit correctement, et, plus que tous, celui qui atteint le plus haut degré de vérité <ho malista alêtheuôn> ; et celui-là est le sage <ho phronôn>, l'homme qui contemple selon la science la plus exacte. Ainsi c'est à cette circonstance précise et à ceux-là, c'est-à-dire à ceux qui possèdent la sagesse <tois phronimois> et qui l'exercent effectivement <tois phronousi>, qu'il faut attribuer la vie parfaite <to teleôs zên>. [B86] Et si vivre est bien, pour tout vivant, la même chose qu'être <einai>, il est évident que, de tous les hommes, celui qui sera aussi « le plus » et au sens le plus propre est le sage <phronimos>, et, plus qu'à tout autre moment, lorsqu'il est en activité <hotan energê> et se trouve contempler le plus connaissable d'entre les être. [B87] D'autre part, l'activité parfaite et sans entrave comporte en elle-même le contentement, si bien que l'activité contemplative <hè theôrêtikè energeia> sera la plus agréable de toutes. [B88] De plus, ce n'est pas la même chose que de boire tout en éprouvant du plaisir, et d'avoir du plaisir à boire. Rien n'empêche en effet quelqu'un qui n'a pas soif ou auquel on ne présente pas une boisson qu'il apprécie, d'être content tout en buvant, non du fait même de boire mais parce qu'il se trouve alors assis en train de contempler ou d'être contemplé. Nous déclarerons donc qu'il éprouve du plaisir, et qu'il boit tout en éprouvant du plaisir, mais non qu'il tire son plaisir du fait de boire ni qu'il a du plaisir à boire. De la même manière, nous dirons donc agréables ou pénibles le fait de marcher, d'être assis, d'apprendre, et tout type de mouvement, non pas lorsque, en présence de tels mouvements, il nous arrive de ressentir de la peine ou du contentement, mais lorsque c'est leur présence même qui nous procure, à tous, tant de la peine que du contentement. [B89] Et nous appellerons donc pareillement « agréable » la vie dont la présence procure du plaisir à ceux qui la possèdent, et nous dirons que vivent avec plaisir non pas tous ceux auxquels il arrive d'être contents durant leur vie, mais ceux pour qui le fait même de vivre est plaisant, et qui jouissent du plaisir de la vie même. [B90] En outre, nous attribuons la

vie à celui qui est éveillé plus qu'à celui qui dort, et à celui qui est sage plus qu'à l'insensé, et nous disons que le plaisir de la vie est celui qui provient de l'usage de l'âme : car c'est cela vivre véritablement. [B91] Et même s'il existe plusieurs usages de notre âme, néanmoins le plus éminent de tous consiste assurément à penser <phronein> au plus haut degré. Alors, à l'évidence, le plaisir résultant de la sagesse et de la contemplation est à lui seul ou à titre principal, nécessairement, celui provenant de la vie. Ainsi, la vie agréable, le vrai contentement appartiennent donc seulement ou surtout aux philosophes. Car l'activité des pensées les plus vraies, qui s'accomplit dans les réalités qui existent au plus haut degré, et qui préserve avec une stabilité constante la perfection qu'elle reçoit, est aussi, de toutes les activités, la plus efficace pour la félicité. [B92] Par suite, cherchent-ils précisément à jouir des plaisirs vrais et bons, alors ceux qui sont pourvus d'intellect <noûs> doivent philosopher. » Aristote, *Protreptique*, §§ 78-92 Düring ; traduction de Sophie Van der Meeren, dans *Exhortation à la philosophie*, Les Belles Lettres, 2011 (Jamblique, *Protreptique*, ch. XI).

La vraie vie : la vie contemplative, la sagesse

« [B74] Maintenant, la vie <to zên> se distingue de l'absence de vie par la sensation <to aisthanesthai>, et se définit par la présence de la faculté de sentir, et, celle-ci ôtée, ce n'est plus la peine de vivre, comme l'on supprimerait la vie elle-même avec la sensation. [B75] Or, dans le domaine de la sensation, la faculté visuelle l'emporte par sa clarté et c'est pourquoi nous la préférons à tous les autres sens ; d'autre part, toute sensation <aisthêsis> est une faculté de connaître <dunamis gnôristikè> s'exerçant au moyen du corps ; comme l'ouïe qui perçoit les sons au moyen des oreilles. [B76]. Si donc la vie est digne de choix à cause de la sensation, que la sensation est une sorte de connaissance <gnôsis>, et que nous choisissons la sensation parce que l'âme acquiert, grâce à elle, la connaissance ; [B77] Et, d'autre part, puisque nous avons dit précédemment que, de deux choses, est toujours préférable celle à laquelle appartient davantage une même propriété, alors, de toutes les sensations, la vue sera nécessairement la plus digne de choix et d'estime. Mais plus encore que celle-ci et que toutes les autres sensations, plus que la vie elle-même, il faudra choisir la sagesse <phronêsis>, puisqu'elle règne plus souverainement sur la vérité. C'est pourquoi tous les hommes aspirent par-dessus tout à pratiquer la sagesse <to phronein>. » Aristote, *Protreptique*, §§ B 74-77 Düring (traduction modifiée de Sophie Van der Meeren, dans *Exhortation à la philosophie*, Les Belles Lettres, 2011, p. 180-181).

Cf. les premières lignes de la *Métaphysique* : « Tous les hommes désirent naturellement savoir ; ce qui le montre, c'est le plaisir causé par les sensations, car, en dehors même de leur utilité, elles nous plaisent par elles-mêmes, et, plus que toutes les autres, les sensations visuelles. En effet, non seulement pour agir, mais même lorsque nous ne nous proposons aucune action, nous préférons, pour ainsi dire, la vue à tout le reste. La cause en est que la vue est, de tous nos sens, celui qui nous fait acquérir le plus de connaissances et nous découvre une foule de différences. » Aristote, *Métaphysique*, A, 1 (traduction Tricot).

La vraie vie et la religion se caractérisent par l'amour et le souci d'autrui, et sont le propre de l'homme qui vit sous la conduite de la raison.

« Tout ce qui concerne la vie vraie et la Religion s'établit aisément par les Propositions 37 et 46, je veux dire que la Haine doit être vaincue par l'Amour, et que quiconque est conduit par la Raison, désire pour les autres ce qu'il appète pour lui-même. » Spinoza, *Éthique*, IV, 73, scolie.

Proposition 37 : « Le bien qu'appète pour lui-même quiconque est un suivant de la vertu, il le désirera aussi pour les autres hommes, et cela d'autant plus qu'il aura acquis une connaissance plus grande de Dieu. »

Proposition 46 : « Qui vit sous la conduite de la Raison, s'efforce, autant qu'il peut, de compenser par l'Amour ou la Générosité, la Haine, la Colère, le Mépris qu'un autre a pour lui. »

La lecture et la vie pleinement vécue

« Il n'y a peut-être pas de jours de notre enfance que nous ayons si pleinement vécus que ceux que nous avons cru laisser sans les vivre, ceux que nous avons passés avec un livre préféré. » Proust, *Sur la lecture*, Préface à *Sésame et les lys* de John Ruskin, éd. Complexe, 1987, p. 39.

Oublier de vivre ; se détacher de la vie ; être attentif à sa vie

Le détachement à l'égard des intérêts pratiques de la vie, condition de l'art et de la philosophie

« L'art suffirait donc à nous montrer qu'une extension des facultés de percevoir est possible. Mais comment s'opère-t-elle ? – Remarquons que l'artiste a toujours passé pour un « idéaliste ». On entend par là qu'il est moins préoccupé que nous du côté positif et matériel de la vie. C'est, au sens propre du mot, un « distrait ». Pourquoi, étant plus détaché de la réalité, arrive-t-il à y voir plus de choses ? On ne le comprendrait pas, si la vision que nous avons ordinairement des objets extérieurs et de nous-mêmes n'était une vision que notre attachement à la réalité, notre besoin de vivre et d'agir, nous a amenés à rétrécir et à vider. De fait, il serait aisé de montrer que, plus nous sommes préoccupés de vivre, moins nous sommes enclins à contempler, et que les nécessités de l'action tendent à limiter le champ de la vision. Je ne puis entrer dans la démonstration de ce point ; j'estime que beaucoup de questions psychologiques et psycho-physiologiques s'éclaireraient d'une lumière nouvelle si l'on reconnaissait que la perception distincte est simplement découpée, par les besoins de la vie pratique, dans un ensemble plus vaste. Nous aimons, en psychologie et ailleurs, à aller de la partie au tout, et notre système habituel d'explication consiste à reconstruire idéalement notre vie mentale avec des éléments simples, puis à supposer que la composition entre eux de ces éléments a réellement produit notre vie mentale. Si les choses se passaient ainsi, notre perception serait en effet inextensible ; elle serait faite de l'assemblage de certains matériaux déterminés, en quantité déterminée, et nous n'y trouverions jamais autre chose que ce qui aurait été déposé en elle d'abord. Mais les faits, quand on les prend tels quels, sans arrière-pensée d'expliquer l'esprit mécaniquement, suggèrent une tout autre interprétation. Ils nous montrent, dans la vie psychologique normale, un effort constant de l'esprit pour limiter son horizon, pour se détourner de ce qu'il a un intérêt matériel à ne pas voir. Avant de philosopher, il faut vivre ; et la vie exige que nous nous mettions des œillères, que nous regardions non pas à droite, à gauche ou en arrière, mais droit devant nous dans la direction où nous avons à marcher. Notre connaissance, bien loin de se constituer par une association graduelle d'éléments simples, est l'effet d'une dissociation brusque : dans le champ immensément vaste de notre connaissance virtuelle nous avons cueilli, pour en faire une connaissance actuelle, tout ce qui intéresse notre action sur les choses ; nous avons négligé le reste. Le cerveau paraît avoir été construit en vue de ce travail de sélection. On le montrerait sans peine pour les opérations de la mémoire. Notre passé, ainsi que nous le verrons dans notre prochaine conférence, se conserve nécessairement, automatiquement. Il survit tout entier. Mais notre intérêt pratique est de l'écartier, ou du moins de n'en accepter que ce qui peut éclairer et compléter plus ou moins utilement la situation présente. Le cerveau sert à effectuer ce choix : il actualise les souvenirs utiles, il maintient dans le sous-sol de la conscience ceux qui ne serviraient à rien. On en dirait autant de la perception. Auxiliaire de l'action, elle isole, dans l'ensemble de la réalité, ce qui nous intéresse ; elle nous montre moins les choses mêmes que le parti que nous en pouvons tirer. Par avance elle les classe, par avance elle les étiquette ; nous regardons à peine l'objet, il nous suffit de savoir à quelle catégorie il appartient. Mais, de loin en loin, par un accident heureux, des hommes surgissent dont les sens ou la conscience sont moins adhérents à la vie. La nature a oublié d'attacher leur faculté de percevoir à leur faculté d'agir. Quand ils regardent une chose, ils la voient pour elle, et non plus pour eux. Ils ne perçoivent plus simplement en vue d'agir ; ils perçoivent pour percevoir, – pour rien, pour le plaisir. Par un certain côté d'eux-mêmes, soit par leur conscience soit par un de leurs sens, ils naissent *détachés* ; et, selon que ce détachement est

celui de tel ou tel sens, ou de la conscience, ils sont peintres ou sculpteurs, musiciens ou poètes. C'est donc bien une vision plus directe de la réalité que nous trouvons dans les différents arts ; et c'est parce que l'artiste songe moins à utiliser sa perception qu'il perçoit un plus grand nombre de choses. » Bergson, « La perception du changement », dans *La pensée et le mouvant*, Uqac, p. 84-85. Mais, ajoute Bergson, ce *détachement* ne doit pas nous conduire à fuir le monde (cf. Platon et Plotin : p. 85), à sortir du temps ou à se dégager du changement (p. 87). Il s'agit au contraire de porter attention à la vie par une intuition philosophique qui la saisit dans sa durée : « Une attention à la vie qui serait suffisamment puissante, et suffisamment dégagée de tout intérêt pratique, embrasserait ainsi dans un présent indivisé l'histoire passée tout entière de la personne consciente, – non pas comme de l'instantané, non pas comme un ensemble de parties simultanées, mais comme du continuellement présent qui serait aussi du continuellement mouvant : telle, je le répète, la mélodie qu'on perçoit indivisible, et qui constitue d'un bout à l'autre, si l'on veut étendre le sens du mot, un perpétuel présent, quoique cette perpétuité n'ait rien de commun avec l'immutabilité, ni cette indivisibilité avec l'instantanéité. Il s'agit d'un présent qui dure. » Bergson, « La perception du changement », dans *La pensée et le mouvant*, 2e conférence, Uqac, p. 94.

L'intuition philosophique de la durée, résultat d'une puissante « attention à la vie »

« Une attention à la vie qui serait suffisamment puissante, et suffisamment dégagée de tout intérêt pratique, embrasserait ainsi dans un présent indivisé l'histoire passée tout entière de la personne consciente, – non pas comme de l'instantané, non pas comme un ensemble de parties simultanées, mais comme du continuellement présent qui serait aussi du continuellement mouvant : telle, je le répète, la mélodie qu'on perçoit indivisible, et qui constitue d'un bout à l'autre, si l'on veut étendre le sens du mot, un perpétuel présent, quoique cette perpétuité n'ait rien de commun avec l'immutabilité, ni cette indivisibilité avec l'instantanéité. Il s'agit d'un présent qui dure. » Bergson, « La perception du changement », dans *La pensée et le mouvant*, 2e conférence, Uqac, p. 94.

« Nous n'avons aucun intérêt à écouter le bourdonnement ininterrompu de la vie profonde. Et pourtant la durée réelle est là. » Bergson, « La perception du changement », dans *La pensée et le mouvant*, 2e conférence, Uqac, p. 92.

Il n'y a pas de conscience sans attention à la vie

« Toute conscience est anticipation de l'avenir. Considérez la direction de votre esprit à n'importe quel moment : vous trouverez qu'il s'occupe de ce qui est, mais en vue surtout de ce qui va être. L'attention est une attente, et il n'y a pas de conscience sans une certaine attention à la vie. L'avenir est là ; il nous appelle, ou plutôt il nous tire à lui : cette traction ininterrompue, qui nous fait avancer sur la route du temps, est cause aussi que nous agissons continuellement. Toute action est un empiétement sur l'avenir. » Bergson, « La conscience et la vie » (1911), dans *L'énergie spirituelle*, Uqac, p. 9

Valeur de la vie ; valeur et vie ; vie et morale

Affirmation supérieure de la vie (approuver la vie dans sa totalité) et décadence

« J'ai fait un bond formidable par-dessus le plat et triste bavardage qu'est la querelle entre l'optimisme et le pessimisme.

Je fus le premier à voir la véritable antithèse : l'instinct qui *dégénère* et qui se tourne contre la vie avec une haine souterraine (christianisme, philosophie de Schopenhauer, en un certain sens déjà la philosophie de Platon, l'idéalisme tout entier, comme formules typiques) et une formule de l'*affirmation supérieure*, née de la plénitude et de l'abondance, une approbation sans restriction, l'approbation même de la souffrance, même de la faute, de tout ce que l'existence a de problématique et d'étrange. Cette dernière et joyeuse confirmation de la vie, confirmation débordante et impétueuse, répond non seulement à l'entendement supérieur, elle répond aussi à l'entendement le plus profond, celui que la vérité et la science ont confirmé et soutenu avec le

plus de sévérité. Rien de ce qui existe ne doit être supprimé, rien n'est superflu. Les côtés de l'existence que rejettent les chrétiens et autres nihilistes sont même d'un ordre infiniment supérieur dans la hiérarchie des valeurs que ceux auxquels les instincts de *décadence* donnent et ont le droit de donner leur approbation. Pour comprendre cela il faut avoir du *courage* et, ce qui est une condition du courage, un excédent de *force* car, exactement dans la mesure où le courage peut se hasarder en avant, selon le même degré de force, on s'approche de la vérité. La connaissance de la réalité, l'approbation de la réalité sont pour le fort une nécessité aussi grande que l'est pour le faible, sous l'inspiration de la faiblesse, la lâcheté et la *fuite* devant la réalité, — l'« idéal »... Il ne leur est pas loisible de connaître : les *décadents* ont besoin du mensonge, il est une de leurs conditions d'existence. — Celui qui non seulement comprend le terme « dionysien », mais encore se comprend dans ce terme, n'a pas besoin d'une réfutation de Platon, du christianisme ou de Schopenhauer. — *Il flaire la décomposition <er riecht die Verwesung>... » Nietzsche, Ecce homo, « La naissance de la tragédie », § 2 (traduction Albert).*

Défendre la vie contre la morale ; la vie est immorale

« Rien n'est plus complètement opposé à l'interprétation, à la justification purement esthétique du monde exposée ici, que la doctrine chrétienne, qui n'est et ne veut être *que* morale, et, avec ses principes absolus, par exemple avec sa véracité de Dieu, relègue l'art, *tout* art, dans l'empire du *mensonge*, c'est-à-dire le nie, le condamne, le maudit. Derrière une semblable façon de penser et d'apprécier qui, pour peu qu'elle soit sincère et logique, doit être fatalement hostile à l'art, je perçus aussi de tout temps *l'hostilité à la vie*, la répugnance rageuse et vindicative pour la vie même : car toute vie repose sur apparence, art, illusion, optique, nécessité de perspective et d'erreur. Le christianisme fut, dès l'origine, essentiellement et radicalement, satiété et dégoût de la vie pour la vie, qui se dissimulent, se déguisent seulement sous le travesti de la foi en une « autre » vie, en une vie « meilleure ». La haine du « monde », l'anathème aux passions, la peur de la beauté et de la volupté, un au-delà futur inventé pour mieux dénigrer le présent, au fond un désir de néant, de mort, de repos, jusqu'au « sabbat des sabbats », — tout cela, aussi bien que la prétention absolue du christianisme à ne tenir compte *que* des valeurs morales, me parut toujours la forme la plus dangereuse, la plus inquiétante d'une « volonté d'anéantissement », tout au moins un signe de lassitude morbide, de découragement profond, d'épuisement, d'appauvrissement de la vie, — car, au nom de la morale (en particulier de la morale chrétienne, c'est-à-dire absolue), nous *devons* toujours et inéluctablement donner tort à la vie, parce que la vie *est* quelque chose d'essentiellement immoral, — nous *devons* enfin étouffer la vie sous le poids du mépris et de l'éternelle négation, comme indigne d'être désirée et dénuée en soi de la valeur d'être vécue. La morale elle-même — quoi ? La morale ne serait-elle pas une « volonté de négation de la vie », un secret instinct d'anéantissement, un principe de ruine, de déchéance, de dénigrement, un commencement de fin ? Et par conséquent le danger des dangers ?... C'est *contre* la morale que, dans ce livre, mon instinct se reconnut comme défenseur de la vie, et qu'il se créa une doctrine et une théorie de la vie absolument contraires, une conception purement artistique, *anti-chrétienne*. Comment la nommer ? Comme philologue et ouvrier dans l'art d'exprimer, je la baptisai, non sans quelque liberté, — qui pourrait dire le vrai nom de l'Antéchrist ? — du nom d'un dieu grec : je la nommai *dionysienne*. » Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, « Essai d'autocritique » (1886), § 5 (traduction Marnold et Morland).

La « valeur », condition de la vie

« Le mot « valeur », pour Nietzsche, est essentiel. Cela ressort immédiatement du sous-titre, qui donne la marche de la pensée vers la Volonté de puissance : « Essai d'une Transvaluation de toutes les valeurs ». Pour Nietzsche, « valeur » signifie autant que : condition de la vie, condition préalable pour que la vie soit « vie ». Mais, dans la pensée de Nietzsche, « vie » est le plus souvent le terme pour tout étant et l'étant dans sa totalité, pour autant que l'étant est. Parfois, il signifie aussi, dans un sens plus accentué, *notre* vie, c'est-à-dire l'être de l'homme.

L'essence de la Vie, Nietzsche ne la voit point au sens de la biologie et de la doctrine vitaliste de son époque, déterminée par Darwin, dans la « conservation de soi » (« le *struggle for life* », « la lutte pour l'existence ») mais dans l'intensification de la vie au-delà d'elle-même. C'est pourquoi la condition de la vie doit se penser en tant que ce qui porte, soutient, active et suscite la vie. Seul a de la valeur — plus exactement : *est* une valeur, ce qui intensifie la vie, l'étant dans sa totalité. La définition de la valeur en tant que « condition » pour la vie, au sens de son intensification, est d'abord tout à fait [381] incertaine. Si d'une part le conditionnant (la valeur) met dans sa dépendance le conditionné (la vie), il reste que, d'autre part, et inversement, l'essence du conditionnant (soit de la valeur) est déterminée par l'essence de ce qu'il doit conditionner (soit de la vie). Savoir quel caractère d'essence aura la valeur, en tant que condition de la vie, dépend ainsi de l'essence de la « vie » même, dépend de ce qui distingue cette essence. Nietzsche dit-il que l'essence de la vie serait son intensification, il s'agit alors de savoir ce qui constitue l'essence d'une telle intensification. Celle-ci, à plus forte raison, celle qui s'accomplit dans l'intensifié et par l'intensifié même, est un *au-delà de soi*. En quoi réside le fait que, dans l'intensification, la vie projette de plus hautes possibilités d'elle-même et se préfigure dans quelque chose qui n'est point encore atteint, qui doit l'être. » Heidegger, *Nietzsche*, I, traduction Klossowski, Gallimard, 1971, p. 380-381.

Rire de la vie

« Que signifie l'apparition toujours renouvelée de ces fondateurs de morales et de religions, de ces instigateurs à la lutte pour le triomphe de critères moraux, de ces docteurs de cas de conscience et de guerres de religions ? (...) Eux aussi favorisent la vie de l'espèce, *en favorisant la croyance à la vie*. « Il vaut la peine de vivre — ainsi crie chacun d'eux, — cette vie signifie quelque chose, quelque chose derrière elle, sous elle, prenez garde ! » Cet instinct qui agit régulièrement dans l'homme le plus [51] élevé comme dans l'homme le plus vil, l'instinct de la conservation de l'espèce, surgit à différents intervalles sous forme de la raison et de la passion de l'esprit ; il se trouve alors accompagné de brillants motifs, et il tend à faire oublier de toutes ses forces qu'en réalité il n'est qu'impulsion, instinct, folie, absence de fondement. La vie *doit* être aimée, *en effet* ! L'homme *doit* se favoriser lui-même et favoriser son prochain, *en effet* ! Et quelles que soient les définitions présentes et futures de tous ces doit, de tous ces en effet ! Et alors, afin que ce qui se produit nécessairement et toujours de soi-même et sans nul but, apparaisse désormais entrepris dans un but déterminé et acquière pour l'homme l'évidence de la raison et de la loi ultime, — le maître de morale entre en scène, avec sa doctrine du « *but de l'existence* » ; pour cela il invente une autre, une seconde existence, et au moyen de sa nouvelle mécanique il sort la vieille, la vulgaire existence hors de ses vieux gonds vulgaires. Certes ! Il ne veut absolument pas que nous *riions* de l'existence, ni de nous-même, — moins encore de lui-même ; pour lui, l'individu est toujours un individu ; quelque chose de premier et de dernier et aussi d'immense, pour lui il n'y a point d'espèce, point de sommes, point de zéros. Si folles et si délirantes que soient ses inventions et ses évaluations, si fort qu'il méconnaisse la marche de la nature et en nie les conditions : — et toutes les éthiques furent depuis toujours insensées et contre nature à un degré tel que chacune d'elles eût été capable de ruiner l'humanité au cas où elle se serait rendue maîtresse de l'humanité — toutefois ! à chaque nouvelle entrée en scène du « héros » quelque chose de nouveau était acquis, l'horrible contrepartie du rire, ce profond ébranlement de plusieurs individus à cette pensée : « Oui, il vaut la peine de vivre ! Oui, je suis digne de vivre ! » — la vie, moi-même, toi et nous tous ensemble, les uns pour les autres, nous sommes redevenus *intéressants* pour quelque temps. — Il est indéniable qu'à la longue et jusqu'à nouvel ordre le rire, la raison et la nature ont fini par triompher de chacun de ces doctrinaires de la « finalité » : la brève tragédie n'a jamais cessé de passer et de revenir à l'éternelle comédie de l'existence, et il faut que les « vagues de l'hilarité innombrable »¹³ — pour parler avec Eschyle — se rabattent finalement aussi sur le plus

¹³ Eschyle, *Prométhée*, 89-90. Littéralement : « Le rire innombrable des flots marins »

grand de ces tragédiens. Mais dans l'ensemble, en dépit de tout ce rire dont la vertu est de corriger, la réapparition constante de ces doctrinaires de la finalité de l'existence n'en a pas moins eu pour effet de [52] modifier la nature humaine — cette nature a désormais un besoin de plus, précisément le besoin de la constante réapparition de pareils doctrinaires, de pareilles doctrines de la « finalité ». L'homme est devenu peu à peu un animal fantasque, lequel, plus que tout autre animal, se trouve devoir satisfaire à une nécessité vitale : *il faut* que de temps en temps l'homme croie savoir *pourquoi* il existe, son espèce ne saurait prospérer sans une confiance périodique dans la vie ! Sans une croyance à la *raison au sein de la vie* ! Et périodiquement le genre humain ne cessera de décréter : « Il est quelque chose dont on n'a absolument plus le droit de rire ! ». Et le plus prudent ami du genre humain saura ajouter : « Non seulement le rire et la gaie sagesse, mais aussi le caractère tragique avec toute ineffable déraison, figurent au nombre des moyens et des nécessités de la conservation de l'espèce ! » — Et par conséquent ! Par conséquent ! Par conséquent ! Mais comprenez-vous ce que je veux dire, mes frères ? Comprenez-vous cette nouvelle loi du flux et du reflux ? Nous aussi, nous aurons notre heure ! » Nietzsche, *Le gai savoir*, § 1 (traduction Klossowski, Gallimard)

La valeur de la vie ne saurait être évaluée

« § 1. De tout temps les sages ont porté le même jugement sur la vie : *elle ne vaut rien...* Toujours et partout on a entendu sortir de leur bouche la même parole, — une parole pleine de doute, pleine de mélancolie, pleine de fatigue de la vie, pleine de résistance contre la vie. Socrate lui-même a dit en mourant : « Vivre — c'est être longtemps malade : je dois un coq à Esculape libérateur. » Socrate en avait assez. — Qu'est-ce que cela *démontre* ? Qu'est-ce que cela *montre* ? — Autrefois on aurait dit (— oh ! on l'a dit, et assez haut, et nos pessimistes en tête !) : « Il faut bien qu'il y ait là-dedans quelque chose de vrai ! Le *consensus sapientium* démontre la vérité. » — Parlons-nous ainsi, aujourd'hui encore ? le *pouvons-nous* ? « Il faut en tous les cas qu'il y ait ici quelque chose de *malade* », — voilà *notre* réponse : ces sages parmi les sages de tous les temps, il faudrait d'abord les voir de près ! Peut-être tant qu'ils sont, n'étaient-ils plus fermes sur leurs jambes, peut-être étaient-ils en retard, chancelants, *décadents* peut-être ? La sagesse paraissait-elle peut-être sur la terre comme un corbeau, qu'une petite odeur de charogne enthousiaste ?...

§ 2. Cette irrévérence de considérer les grands sages comme des *types de décadence* naquit en moi précisément dans un cas où le préjugé lettré et illettré s'y oppose avec le plus de force : j'ai reconnu en Socrate et en Platon des symptômes de décadence, des instruments de la décomposition grecque, des pseudo-grecs, des antigrecs (*L'Origine de la tragédie*. 1872). Ce *consensus sapientium* — je l'ai toujours mieux compris — ne prouve pas le moins du monde qu'ils eussent raison, là où ils s'accordaient : il prouve plutôt qu'eux-mêmes, ces sages parmi les sages, avaient entre eux quelque accord *physiologique*, pour prendre à l'égard de la vie cette même attitude négative, — pour être tenus de la prendre. Des jugements, des appréciations de la vie, pour ou contre, ne peuvent, en dernière instance, jamais être vrais : ils n'ont d'autre valeur que celle d'être des symptômes — en soi de tels jugements sont des stupidités <*Dummbheiten*>. Il faut donc étendre les doigts pour tâcher de saisir cette *finesse* extraordinaire que *la valeur de la vie ne peut pas être appréciée*. Ni par un vivant, parce qu'il est partie, même objet de litige, et non pas juge : ni par un mort, pour une autre raison. — De la part d'un philosophe, voir un problème dans la valeur de la vie, demeure même une objection contre lui, un point d'interrogation envers sa sagesse, un manque de sagesse. — Comment ? et tous ces grands sages — non seulement ils auraient été des *décadents*, mais encore ils n'auraient même pas été des sages ? » Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, « Le problème de Socrate, §§ 1 et 2 (traduction Albert).

La vie ne peut pas être évaluée, car c'est elle qui évalue (une valeur est toujours déterminée dans l'optique de la vie)

« En admettant que l'on ait compris ce qu'il y a de sacrilège dans un pareil soulèvement contre la vie, tel qu'il est devenu presque sacro-saint dans la morale chrétienne, on aura, par cela même et

heureusement, compris autre chose encore : ce qu'il y a d'inutile, de factice, d'absurde, de *mensonger* dans un pareil soulèvement. Une condamnation de la vie de la part du vivant n'est finalement que le symptôme d'une espèce de vie déterminée : sans qu'on se demande en aucune façon si c'est à tort ou à raison. Il faudrait prendre position *en dehors* de la vie et la connaître d'autre part tout aussi bien que quelqu'un qui l'a traversée, que plusieurs et même tous ceux qui y ont passé, pour ne pouvoir que toucher au problème de la *valeur* de la vie : ce sont là des raisons suffisantes pour comprendre que ce problème est en dehors de notre portée. Si nous parlons de la valeur, nous parlons sous l'inspiration, sous l'optique de la vie : la vie elle-même nous force à déterminer des valeurs, la vie elle-même évalue par notre entremise lorsque nous déterminons des valeurs... » Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, « La morale comme manifestation contre nature », § 5 (traduction Albert).

La contrainte prolongée est la condition de tout ce qui donne de la valeur à la vie : la vertu, l'art, la musique, la danse, la raison, l'esprit.

« Toute morale est, par opposition au *laisser-aller* une sorte de tyrannie contre la « nature » et aussi contre la « raison ». Mais ceci n'est pas une objection contre elle, à moins que l'on ne veuille décréter, de par une autre morale, quelle qu'elle soit, que toute espèce de tyrannie et de déraison sont interdites. Ce qu'il y a d'essentiel et d'inappréciable dans toute morale, c'est qu'elle est une contrainte prolongée. Pour comprendre le stoïcisme, ou Port-Royal, ou le puritanisme, il faut se souvenir de la contrainte que l'on dut imposer à tout langage humain pour le faire parvenir à la force et à la liberté,— contrainte métrique, tyrannie de la rime et du rythme. Quelle peine les poètes et les orateurs de chaque peuple se sont-ils donnée ! Et je ne veux pas excepter quelques prosateurs d'aujourd'hui qui trouvent dans leur oreille une conscience implacable — « pour une absurdité », comme disent les maladroits utilitaires qui par là se croient avisés, — « par soumission à des lois arbitraires », comme disent les anarchistes, qui se prétendent ainsi libres, et mêmes libres-penseurs. C'est, au contraire, un fait singulier que tout ce qu'il y a et tout ce qu'il y a eu sur terre de liberté, de finesse, de bravoure, de légèreté, de sûreté magistrale, que ce soit dans la pensée même, dans l'art de gouverner, de parler et de persuader, dans les beaux-arts comme dans les mœurs, n'a pu se développer que grâce à « la tyrannie de ces lois arbitraires » ; et, soit dit avec le plus profond sérieux, il est très probable que c'est précisément cela qui est la « nature » et l'ordre « naturel » des choses— et que ce n'est *nullement ce laisser-aller !* Tout artiste sait combien son état « naturel » se trouve loin d'un sentiment qui ressemble au laisser-aller, qu'il y a, au contraire, chez lui, au moment de l'inspiration, un désir d'ordonner, de classer, de disposer, de former librement, — et combien alors il obéit d'une façon sévère et subtile à des lois multiples qui se refusent à toute réduction en formules, précisément à cause de leur précision et de leur dureté (car, à côté de celles-ci, les notions les plus fixes ont quelque chose de flottant, de multiple, d'équivoque —). Il apparaît clairement, pour le dire encore une fois, que la chose principale, « au ciel et sur la terre », c'est d'*obéir* longtemps, et dans une même direction. À la longue, il en résultait, et il en résulte encore quelque chose pour quoi il vaut la peine de vivre sur la terre, par exemple, la vertu, l'art, la musique, la danse, la raison, l'esprit — quelque chose qui transfigure, quelque chose de raffiné, de fou et de divin. » Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, « Sur l'histoire naturelle de la morale », § 188 (traduction Albert).

Une morale naturelle, c'est-à-dire une morale « saine », est une morale dominée par l'instinct de vie.

« Je mets un principe en formule. Tout naturalisme dans la morale, c'est-à-dire toute *saine* morale, est dominée par l'instinct de vie, — un commandement de la vie quelconque est rempli par un canon déterminé d'« ordres » et de « défenses », une entrave ou une inimitié quelconque, sur le domaine vital, est ainsi mise de côté. La morale *antinaturelle*, c'est-à-dire toute morale qui jusqu'à présent a été enseignée, vénérée et prêchée, se dirige, au contraire, précisément *contre* les instincts vitaux —, elle est une *condamnation*, tantôt secrète, tantôt bruyante et effrontée, de ces instincts.

Lorsqu'elle dit : « Dieu regarde les cœurs », elle dit *non* aux aspirations intérieures et supérieures de la vie et considère Dieu comme l'*ennemi de la vie*... Le saint qui plaît à Dieu, c'est le castrat idéal... La vie prend fin là où commence le « Royaume de Dieu »... » Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, « La morale en tant que manifestation contre-nature », § 4 (traduction Albert).

Le « dégoût de la vie », la dépréciation de la vie

Le dégoût de la vie naît sur le terrain du moralisme

« Ces réflexions¹⁴, soit dit en passant, n'ont point pour but d'amener de l'eau nouvelle au moulin grinçant et discordant du dégoût de la vie, pour la plus grande satisfaction de nos pessimistes ; au contraire, j'atteste ici expressément qu'au temps où l'humanité n'avait pas encore honte de sa cruauté, la vie sur terre s'écoulait avec plus de sérénité qu'à notre époque de pessimisme. L'assombrissement de la voûte céleste au-dessus de l'homme a toujours grandi en proportion avec la honte que l'homme éprouvait à la vue de l'homme. Le regard pessimiste et fatigué, la défiance vis-à-vis de l'énigme de la vie <das Misstrauen zum Rätsel des Lebens>¹⁵, la glaciale négation dictée par le dégoût de la vie — ce ne sont pas là les signes caractéristiques des époques les plus méchantes du genre humain : au contraire ! En vrais végétaux des marécages, ils ne viennent au jour que quand se forme le marécage qui est leur terrain ; — j'entends le maladif aveulissement et le moralisme <die krankhafte Verzärtlichung¹⁶ und Vermoralisierung> qui finissent par apprendre à l'animal « homme » à rougir de tous ses instincts. En passe de devenir un ange (pour ne pas employer un mot plus dur) l'homme s'est attiré cet estomac gâté et cette langue chargée qui non seulement lui ont inspiré le dégoût pour la joie et l'innocence de l'animal, mais lui ont rendu la vie même insipide. » Nietzsche, *La généalogie de la morale*, II, § 7 (traduction Albert).

« La vie ne vaut rien » : expression d'une morale de décadence

« Critique de la morale de décadence. — Une morale « altruiste », une morale où s'étirole l'amour de soi — est, de toute façon, un mauvais signe. Cela est vrai des individus, cela est vrai, avant tout, des peuples. Le meilleur fait défaut quand l'égoïsme commence à faire défaut. Choisir instinctivement ce qui est nuisible, se laisser *séduire* par des motifs « désintéressés », voilà presque la formule de la *décadence*. « Ne pas chercher son intérêt » — c'est là simplement la feuille de vigne morale pour une réalité toute différente, je veux dire physiologique : « Je ne sais plus *trouver* mon

¹⁴ Cf. l'aphorisme précédent (II, § 7) : « Voir souffrir fait du bien, faire souffrir plus de bien encore — voilà une vérité, mais une vieille et puissante vérité capitale, humaine, trop humaine (...). Sans cruauté, point de réjouissance, voilà ce que nous apprend la plus ancienne et la plus longue histoire de l'homme — et le châtement aussi a de telles *allures de fête* ! »

¹⁵ Faire de la vie une énigme est, comme l'indique la suite du § 7, une « invention » destinée, au même titre que l'invention des dieux, à donner du sens à la douleur : « Ce qui révolte à vrai dire contre la douleur ce n'est pas la douleur en soi, mais le non-sens de la douleur ; pourtant, ni pour le chrétien qui avait fait entrer dans la douleur tout un mécanisme secret de salut, ni pour l'homme naïf des anciens temps qui savait interpréter toute douleur par rapport au spectateur ou au bourreau, un pareil *manque de signification* n'existait. Pour pouvoir chasser du monde la douleur cachée, irrévélée et sans témoins, pour pouvoir la nier de bonne foi, on fut alors presque obligé d'inventer des dieux et des créatures intermédiaires à tous les degrés des hauteurs et des profondeurs, bref quelque chose qui erre même parmi les choses cachées, qui regarde dans les ténèbres et qui ne manque guère un spectacle intéressant et douloureux. À l'aide de pareilles inventions la vie parvint à accomplir le tour de force dont elle fut de tous temps coutumière, le tour de force de se justifier son propre « mal » ; de nos jours il faudrait peut-être se servir pour cela d'autres inventions (par exemple, faire de la vie une énigme, un problème de la connaissance). »

¹⁶ Néologisme de Nietzsche, formé à partir de *zärtlich*, « tendre, doux ». Wotling propose de traduire par « douilletisation ».

intérêt... » Désagrégation des instincts ! — C'en est fini de l'homme quand il devient altruiste. — Au lieu de dire naïvement : « Je ne vaud plus rien », le mensonge moral dit, dans la bouche du décadent : « Il n'y a rien qui vaille, — la *vie* ne vaut rien... » Un tel jugement finit par devenir un grand danger, il a une action contagieuse, — sur tout le sol morbide de la Société abonde une végétation tropicale d'idées, tantôt sous forme de religion (christianisme), tantôt sous forme de philosophie (schopenhauérisme). Il arrive qu'une telle végétation d'arbres venimeux, nés de la pourriture, empoisonne la *vie* par ses émanations, durant des siècles. » Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, « Flâneries d'un inactuel », § 35 (traduction Albert).

L'être et la vie

Vivre, pour les vivants, c'est être

« Vivre <ζῆν> est, pour tout vivant <ζῷον>, la même chose qu'être <εἶναι>. » Aristote, *Protreptique*, § 86 Düring (= Jamblique, *Protreptique*, ch. XI).

« L'âme est pour le corps vivant cause <αἰτία> et principe <ἀρχὴ>. Or ces mots comportent plusieurs significations. Ainsi l'âme est-elle cause selon les trois modes que l'on a déterminés. C'est elle en effet qui est le principe du mouvement, la fin, et c'est encore comme substance formelle <οὐσία> des corps animés que l'âme est cause. Qu'elle le soit au titre de substance formelle, c'est évident : la cause de l'être pour toutes choses est la substance formelle <οὐσία> ; or vivre <ζῆν> est, pour les vivants, leur être <εἶναι> même, et la cause et le principe de ceux-ci, c'est l'âme. En outre l'être en puissance a pour forme l'entéléchie. » Aristote, *De l'âme*, II, 4, 415b7-28 (traduction Barbotin)

Il serait effrayant de refuser la vie à « l'être universel » (*pantelôs on*)

« *L'Étranger*. — Eh quoi, par Zeus ! Nous laisserons-nous si facilement convaincre que le mouvement, la vie <ζῆν>, l'âme, la pensée <φρόνησις>, n'ont réellement point de place au sein de l'être universel <το παντελὸς ὄν>, qu'il ne vit ni ne pense, et que, solennel et sacré, vide d'intellect <νοῦν οὐκ ἐκβῶν>, il reste là, planté, sans pouvoir bouger ?

Théétète. — L'effrayante doctrine <δεινὸν λόγον> que nous accepterions là, étranger. » Platon, *Sophiste*, 248e-249a.

La pure vie est être <Sein>

« Penser la pure vie <Reines Leben zu denken> est la tâche qui consiste à écarter tous les actes, tout ce que l'homme a été et sera ; le caractère n'est que l'abstraction de l'activité, il exprime l'universel des actions déterminées ; mais la conscience de la pure vie serait la conscience de ce que l'homme est — en elle, il n'y a aucune différence, aucune diversité développée, réelle. Cette réalité simple n'est pas une réalité simple négative, une unité de l'abstraction (car dans l'unité de l'abstraction, ou bien on pose seulement une détermination, en faisant abstraction de toutes les autres, ou bien sa pure unité n'est que l'exigence posée de s'abstraire de toutes les déterminations, l'indéterminé négatif. La pure vie est être <Sein>). La pluralité n'est rien d'absolu —. Cette réalité pure est la source de toute vie singularisée, des désirs et de toutes les actions. Mais lorsqu'elle parvient à la conscience, comme dans la foi, si elle reste vivante en l'homme, elle se trouve aussi posée en partie hors de lui ; parce que dans cette mesure l'être conscient se limite, il ne peut s'unir pleinement à l'infini. » Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin*, Vrin, 1971, p. 76-77 (*Hegels theologische Jugendschriften*, éd. Nohl, p. 302).

Comparer avec le pur sentiment d'exister de la 5e Rêverie de Rousseau.

La « vie » doit être prise comme problème ontologique

« Ce n'est donc point l'effet d'un arbitraire dans la terminologie si nous évitons ces titres, ainsi que les expressions de « vie » et d'« homme », pour désigner l'étant que nous sommes nous-mêmes.

Par ailleurs, la tendance bien comprise de toute « philosophie de la vie » scientifique et sérieuse — l'expression a autant de sens que « botanique des plantes » — contient implicitement la tendance à une compréhension de l'être du *Dasein*. Mais l'on ne peut pas ne pas remarquer, et c'est là un défaut fondamental de cette philosophie, que la « vie » elle-même n'y est point prise comme problème ontologique en tant que mode d'être déterminé.

La question de la « vie » n'a jamais cessé de tenir en haleine les recherches de *W. Dilthey*, qui s'efforce de comprendre la connexion structurelle et génétique des « vécus » à partir du tout de cette « vie » dont ils forment le tissu. Toutefois, s'il faut attribuer une pertinence philosophique à sa « psychologie comme science de l'esprit », celle-ci ne consiste pas dans son refus de s'orienter sur des éléments et des atomes psychiques et de morceler la vie de l'âme, mais bien plutôt dans le fait que Dilthey, en tout cela et avant tout, était en chemin vers la question de la « vie ». Naturellement, c'est sur ce point également que se manifestent de la manière la plus nette les limites de sa problématique, et de la conceptualité où il était obligé de l'exprimer. » Heidegger, *Être et temps*, § 10 (traduction Martineau).

Le monde et la vie

Alternance de la vie et de la mort dans le monde

« Notre monde tout entier est la *cedre* d'innombrables êtres *vivants* ; et si peu de chose que soit le vivant par rapport à la totalité, il reste que une fois déjà *tout* a été converti en vie <*ist alles schon einmal in Leben umgesetzt*> et continuera de l'être ainsi » Nietzsche, *Nachgelassene Werke*, 1881-1886, dans Nietzsche's Werke, édition Kröner, 1901, XII, p. 112. Commenté par Heidegger, *Nietzsche*, I, p. 268). »

Le monde n'est pas un vivant

« Gardons-nous de penser que le monde serait un être vivant. Vers où devrait-il prendre de l'extension ? De quoi devrait-il se nourrir ? Comment pourrait-il croître et se multiplier ? Nous savons d'ailleurs à peu près ce qu'est l'organique : et ce que nous percevons d'infiniment dérivé, de tardif, de rare, de fortuit sur la croûte de la terre, nous irions jusqu'à l'interpréter en tant que l'essentiel, l'universel, l'éternel comme le font ceux qui nomment le tout un organisme ? Voilà qui me dégoûte. » Nietzsche, *Le gai savoir*, III, § 109 (traduction Klossowski, Gallimard, p. 137).

La nature et la vie

Sur l'identité des concepts de « vie » et de « nature » chez Condillac et Rousseau, voir Michel Henry, *Incarnation*, p. 199 et note.

Une morale naturelle, c'est-à-dire une morale « saine », est une morale dominée par l'instinct de vie.

« Je mets un principe en formule. Tout naturalisme dans la morale, c'est-à-dire toute *saine* morale, est dominée par l'instinct de vie, — un commandement de la vie quelconque est rempli par un canon déterminé d'« ordres » et de « défenses », une entrave ou une inimitié quelconque, sur le domaine vital, est ainsi mise de côté. La morale *antinaturelle*, c'est-à-dire toute morale qui jusqu'à présent a été enseignée, vénérée et prêchée, se dirige, au contraire, précisément *contre* les instincts vitaux — elle est une *condamnation*, tantôt secrète, tantôt bruyante et effrontée, de ces instincts. Lorsqu'elle dit : « Dieu regarde les cœurs », elle dit *non* aux aspirations intérieures et supérieures

de la vie et considère Dieu comme l'*ennemi de la vie*... Le saint qui plaît à Dieu, c'est le castrat idéal... La vie prend fin là où commence le « Royaume de Dieu »... » Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, « La morale en tant que manifestation contre-nature », § 4 (traduction Albert).

Mort naturelle

Ce qu'on appelle « mort naturelle » est en réalité un suicide (renoncement à la liberté de mourir en temps voulu). Ce qu'on appelle « suicide » est la seule mort vraiment « naturelle »

« Mourir fièrement lorsqu'il n'est plus possible de vivre fièrement. La mort choisie librement, la mort en temps voulu, avec lucidité et d'un cœur joyeux, accomplie au milieu d'enfants et de témoins, alors qu'un adieu réel est encore possible, alors que celui qui nous quitte *existe* encore et qu'il est véritablement capable d'évaluer ce qu'il a voulu, ce qu'il a atteint, de *récapituler* sa vie. — Tout cela en opposition avec la pitoyable comédie que joue le christianisme à l'heure de la mort. Jamais on ne pardonnera au christianisme d'avoir abusé de la faiblesse du mourant pour faire violence à sa conscience, d'avoir pris l'attitude du mourant comme prétexte à un jugement sur l'homme et son passé ! — Il s'agit ici, en dépit de toutes les lâchetés du préjugé, de rétablir l'appréciation exacte, c'est-à-dire physiologique, de ce que l'on appelle la mort *naturelle* : cette mort qui, en définitive, n'est point naturelle, mais réellement un suicide. On ne périt jamais par un autre que par soi-même. Cependant, la mort dans les conditions les plus méprisables, est une mort qui n'est pas libre, qui ne vient pas en temps *voulu*, une mort de lâche. Par amour de la *vie* on devrait désirer une mort toute différente, une mort libre et consciente, sans hasard et sans surprise... » Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, « Flâneries d'un inactuel », § 36 (traduction Albert).

La mort naturelle est déraisonnable ; c'est le suicide de la nature

« *La mort raisonnable*. — Qu'est-ce qui est plus raisonnable, arrêter la machine lorsque l'œuvre qu'on lui demandait est exécutée, — ou bien la laisser marcher jusqu'à ce qu'elle s'arrête d'elle-même, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'elle soit abîmée ? Ce dernier procédé n'est-il pas un gaspillage des frais d'entretien, un abus des forces et de l'attention de ceux qui desservent la machine ? Ne répand-on pas inutilement ce qui ailleurs serait très nécessaire ? N'est-ce pas propager une espèce de mépris à l'égard des machines en général que d'en entretenir et d'en desservir un si grand nombre inutilement ? — Je veux parler de la mort involontaire (naturelle) et de la mort volontaire (raisonnable). La mort naturelle est la mort indépendante de toute volonté, la mort proprement *déraisonnable*, où la misérable substance de l'écorce détermine la durée du noyau : où, par conséquent, le geôlier étioilé, malade et hébété est maître de déterminer le moment où doit mourir son noble prisonnier. La mort naturelle est le suicide de la nature, c'est-à-dire la destruction de l'être le plus raisonnable par la chose la plus déraisonnable qui y soit attachée. Ce n'est que si l'on se met au point de vue religieux qu'il peut en être autrement, parce qu'alors, comme de juste, la raison supérieure (Dieu) donne ses ordres, à quoi la raison inférieure doit se soumettre. Abstraction faite de la religion, la mort naturelle ne vaut pas une glorification. La sage disposition à l'égard de la mort appartient à la morale de l'avenir, qui paraît insaisissable et immorale maintenant, mais dont ce doit être un bonheur indescriptible d'apercevoir l'aurore. » Nietzsche, *Humain, trop humain*, II, « Le voyageur et son ombre », § 185 (traduction Albert).

La vie n'est pas nécessairement naturelle : l'art peut produire un vivant artificiel

« La nature, cet art par lequel Dieu a produit le monde et le gouverne, est imitée par l'*art* de l'homme en ceci comme en beaucoup d'autres choses, qu'un tel art peut produire un animal artificiel. En effet, étant donné que la vie n'est qu'un mouvement des membres dont le commencement se trouve en quelque partie principale située au dedans, pourquoi ne dirait-on pas que tous les automates (c'est-à-dire les engins qui se meuvent eux-mêmes, comme le fait une montre, par des ressorts et des roues), possèdent une vie artificielle ? Car qu'est-ce qu'un *cœur*, sinon un *ressort*, les *nerfs*, sinon autant de *cordons*, les *articulations*, sinon autant de *roues*, le tout

donnant le mouvement à l'ensemble du corps conformément à l'intention de l'artisan ? » . »
Hobbes, *Léviathan*, Introduction, trad. Tricaud, p. 5.

La conscience et la vie

Bergson, « La conscience et la vie » (1911), dans *L'énergie spirituelle*.

Sur l'assimilation de la conscience à la vie chez Natorp et Bergson, voir Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 85.

L'objet de la conscience de soi est la vie

Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite, Aubier, I, p. 147-154.

Il n'y a pas de conscience sans attention à la vie

« Toute conscience est anticipation de l'avenir. Considérez la direction de votre esprit à n'importe quel moment : vous trouverez qu'il s'occupe de ce qui est, mais en vue surtout de ce qui va être. L'attention est une attente, et il n'y a pas de conscience sans une certaine attention à la vie. L'avenir est là ; il nous appelle, ou plutôt il nous tire à lui : cette traction ininterrompue, qui nous fait avancer sur la route du temps, est cause aussi que nous agissons continuellement. Toute action est un empiétement sur l'avenir. » Bergson, « La conscience et la vie » (1911), dans *L'énergie spirituelle*, Uqac, p. 9

La conscience est originellement immanente à tout ce qui vit ; mais elle peut s'endormir là où il n'y a pas de choix à faire

« De haut en bas de la vie animale nous voyons s'exercer, quoique sous une forme de plus en plus vague à mesure que nous descendons davantage, la faculté de choisir, c'est-à-dire de répondre à une excitation déterminée par des mouvements plus ou moins imprévus. (...) Si, comme nous le disions, la conscience retient le passé et anticipe l'avenir, c'est précisément, sans doute, parce qu'elle est appelée à effectuer un choix : pour choisir, il faut penser à ce qu'on pourra faire et se remémorer les conséquences, avantageuses ou nuisibles, de ce qu'on a déjà fait ; il faut prévoir et il faut se souvenir. Mais d'autre part notre conclusion, en se complétant, nous fournit une réponse plausible à la question que nous venons de poser : tous les êtres vivants sont-ils des êtres conscients, ou la conscience ne couvre-t-elle qu'une partie du domaine de la vie ?

Si, en effet, conscience signifie choix, et si le rôle de la conscience est de se décider, il est douteux qu'on rencontre la conscience dans des organismes qui ne se meuvent pas spontanément et qui n'ont pas de décision à prendre. À vrai dire, il n'y a pas d'être vivant qui paraisse tout à fait incapable de mouvement spontané. Même dans le monde végétal, où l'organisme est généralement fixé au sol, la faculté de se mouvoir est plutôt endormie qu'absente : elle se réveille quand elle peut se rendre utile. Je crois que tous les êtres vivants, plantes et animaux, la possèdent en droit ; mais beaucoup d'entre eux y renoncent en fait, – bien des animaux d'abord, surtout parmi ceux qui vivent en parasites sur d'autres organismes et qui n'ont pas besoin de se déplacer pour trouver leur nourriture, puis la plupart des végétaux : ceux-ci ne sont-ils pas, comme on l'a dit, parasites de la terre ? Il me paraît donc vraisemblable que la conscience, originellement immanente à tout ce qui vit, s'endort là où il n'y a plus de mouvement spontané, et s'exalte quand la vie appuie vers l'activité libre. Chacun de nous a d'ailleurs pu vérifier cette loi sur lui-même. Qu'arrive-t-il quand une de nos actions cesse d'être spontanée pour devenir automatique ? La conscience s'en retire. Dans l'apprentissage d'un exercice, par exemple, nous commençons par être conscients de chacun des mouvements que nous exécutons, parce qu'il vient de nous, parce qu'il résulte d'une décision et implique un choix ; puis, à mesure que ces mouvements s'enchaînent davantage entre eux et se déterminent plus mécaniquement les uns les autres, nous dispensant ainsi de nous décider et de choisir, la conscience que nous en avons diminue et disparaît. Quels sont, d'autre part, les moments où notre conscience atteint le plus de vivacité ? Ne sont-ce pas les

moments de crise intérieure, où nous hésitons entre deux ou plusieurs partis à prendre, où nous sentons que notre avenir sera ce que nous l'aurons fait ? Les variations d'intensité de notre conscience semblent donc bien correspondre à la somme plus ou moins considérable de choix ou, si vous voulez, de création, que nous distribuons sur notre conduite. Tout porte à croire qu'il en est ainsi de la conscience en général. Si conscience signifie mémoire et anticipation, c'est que conscience est synonyme de choix. » Bergson, « La conscience et la vie » (1911), dans *L'énergie spirituelle*, Uqac, p. 11-12.

Erlebnis et intentionnalité

Husserl, dans la cinquième *Recherche logique* (2e chapitre) distingue le concept phénoménologique d'*Erlebnis* (inséparable de l'intentionnalité : il n'y a *Erlebnis* que dans la mesure ou quelque chose est vécu et *visé*) du concept populaire (fragment du courant réel du vécu de quelqu'un). « Le concept d'*Erlebnis* devient ainsi chez Husserl le titre commun à tous les actes de conscience, dont l'intentionnalité est la constitution essentielle » Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 83.

L'Art et la vie ; vie et expérience esthétique

Kant, *Critique de la faculté de juger*.

Pour une analogie entre l'œuvre d'art et le corps vivant, voir B. de Schloetzer, *Introduction à J.-S. Bach*, pp. 106-107.

La grandeur de l'art est de nous faire connaître notre vie, « la vraie vie »

« La grandeur de l'art véritable (...) c'était de retrouver, de ressaisir, de nous faire connaître cette réalité loin de laquelle nous vivons, de laquelle nous nous écartons de plus en plus au fur et à mesure que prend plus d'épaisseur et d'imperméabilité la connaissance conventionnelle que nous lui substituons, cette réalité que nous risquerions fort de mourir sans l'avoir connue, et qui est tout simplement notre vie, la vraie vie, la vie enfin découverte et éclaircie, la seule vie, par conséquent, réellement vécue, cette vie qui, en un sens, habite à chaque instant chez tous les hommes aussi bien que chez l'artiste. Mais ils ne la voient pas, parce qu'ils ne cherchent pas à l'éclaircir. Et ainsi leur passé est encombré d'innombrables clichés qui restent inutiles parce que l'intelligence ne les a pas « développés ». Ressaisir notre vie ; et aussi la vie des autres ; car le style, pour l'écrivain aussi bien que pour le peintre, est une question non de technique, mais de vision. Il est la révélation, qui serait impossible par des moyens directs et conscients, de la différence qualitative qu'il y a dans la façon dont nous apparaît le monde, différence qui, s'il n'y avait pas l'art, resterait le secret éternel de chacun. Par l'art seulement, nous pouvons sortir de nous, savoir ce que voit un autre de cet univers qui n'est pas le nôtre et dont les paysages nous seraient restés aussi inconnus que ceux qu'il peut y avoir dans la lune. Grâce à l'art, au lieu de voir un seul monde, le nôtre, nous le voyons se multiplier, et autant qu'il y a d'artistes originaux, autant nous avons de mondes à notre disposition, plus différents les uns des autres que ceux qui roulent dans l'infini, et qui bien des siècles après qu'est éteint le foyer dont ils émanaient, qu'il s'appelât Rembrandt ou Ver Meer, nous envoient leur rayon spécial. » Proust, *Le temps retrouvé*, dans *À la recherche du temps perdu*, IV, p. 474.

Dans le jugement esthétique, nous rapportons notre représentation au sentiment vital

« Se représenter par la faculté de connaître (d'une manière claire ou confuse) un édifice régulier, bien approprié à son but, c'est tout autre chose qu'avoir conscience du sentiment de satisfaction qui se mêle à cette représentation. Dans ce dernier cas, la représentation est tout entière rapportée au sujet, c'est-à-dire au sentiment qu'il a de la vie <*Lebensgefühl*> et qu'on désigne sous le nom de sentiment de plaisir ou de peine : de là, une faculté de discerner et de juger, qui n'apporte rien à la connaissance, et qui se borne à rapprocher la représentation donnée dans le

sujet de toute la faculté représentative dont l'esprit a conscience dans le sentiment de son état. » Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 1 (traduction Barni).

La satisfaction relative au beau entraîne un sentiment d'épanouissement de la vie, alors que celle qui est relative au sublime est produite par le sentiment d'un arrêt des forces vitales durant un bref instant immédiatement suivi par un épanchement de celles-ci

« La satisfaction relative au beau est liée à la représentation de la *qualité*, et dans l'autre cas elle est liée à celle de la *quantité*. C'est aussi d'une manière spécifique que la satisfaction relative au sublime diffère de la première : en effet, celle-ci (le beau) entraîne directement un sentiment d'épanouissement de la vie <*Gefühl der Beförderung des Lebens*> et de ce fait est susceptible d'être unie avec l'attrait et une imagination qui joue ; celle-là en revanche (le sentiment du sublime) est un plaisir, qui ne jaillit qu'indirectement, étant produit par le sentiment d'un arrêt des forces vitales <*Gefühl einer Hemmung der Lebenskräfte*> durant un bref instant immédiatement suivi par un épanchement <*Ergießung*> de celles-ci d'autant plus fort ; et par conséquent en tant qu'émotion, il ne semble pas être un jeu, mais une chose sérieuse dans l'occupation de l'imagination. C'est pourquoi ce plaisir est inconciliable avec l'attrait ; et puisque l'esprit n'est pas seulement attiré par l'objet, mais que tour à tour, il se trouve toujours repoussé, la satisfaction qui procède du sublime ne comprend pas tellement un plaisir positif que bien plutôt admiration ou respect, et elle mérite ainsi d'être dite un plaisir négatif. » Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 23 (traduction Philonenko).

Tout art est au service de la vie

« Tout art, toute philosophie peuvent être considérés comme un remède et un secours au service de la vie en croissance, en lutte : ils présupposent toujours de la souffrance et des êtres qui souffrent. Mais il y a deux sortes d'êtres qui souffrent, d'une part ceux qui souffrent de la *surabondance de la vie*, qui veulent un art dionysiaque et également une vision et une compréhension tragiques de la vie, — et ensuite ceux qui souffrent de l'*appauvrissement de la vie*, qui recherchent, au moyen de l'art et de la connaissance, le repos, le calme, la mer d'huile, la délivrance de soi, ou bien alors l'ivresse, la convulsion, l'engourdissement, la démence. C'est au double besoin de *ces derniers* que correspond tout romantisme dans les arts et dans les connaissances, c'est à eux que répondaient (et répondent) aussi bien Schopenhauer que Richard Wagner, pour nommer les romantiques les plus célèbres et les plus expressifs. » Nietzsche, *Le gai savoir*, § 370 (traduction Wotling).

« La vie est musique »

« « De la cire dans les oreilles », ce fut presque autrefois une condition du philosophe ; un philosophe authentique n'entendait plus la vie, en tant que la vie est musique, il *niait* la musique de la vie, — c'est une vieille superstition de philosophe, celle qui veut que toute musique soit musique de sirènes. » Nietzsche, *Le gai savoir*, § 372 (traduction Wotling).

« Nous voulons être les poètes de notre vie »

« *Ce qu'il faut apprendre des artistes.* — Quels moyens avons-nous de rendre pour nous les choses belles, attrayantes et désirables lorsqu'elles ne le sont pas ? — et je crois que, par elles-mêmes, elles ne le sont jamais ! Ici les médecins peuvent nous apprendre quelque chose quand par exemple ils atténuent l'amertume ou mettent du vin et du sucre dans leurs mélanges ; mais plus encore les artistes qui s'appliquent en somme continuellement à faire de pareilles inventions et de pareils tours de force. S'éloigner des choses jusqu'à ce que nous ne les voyions plus qu'en partie et qu'il nous faille y ajouter beaucoup par nous-mêmes pour être à même de les *voir encore* — ou bien contempler les choses d'un angle, pour n'en plus voir qu'une coupe — ou bien encore les regarder à travers du verre colorié ou sous la lumière du couchant — ou bien enfin leur donner une surface et une peau qui n'a pas une transparence complète : tout cela il nous faut l'apprendre

des artistes et, pour le reste, être plus sages qu'eux. Car chez eux cette force subtile qui leur est propre cesse généralement où cesse l'art et où commence la vie ; *nous* cependant, nous voulons être les poètes de notre vie, et cela avant tout dans les plus petites choses quotidiennes. » Nietzsche, *Le gai savoir*, § 299 (traduction Albert).

Les contemplatifs sont de véritables poètes de la vie

« *Illusion des contemplatifs*. — Les hommes supérieurs se distinguent des inférieurs par le fait qu'ils pensent voir et entendre infiniment plus — et cela précisément distingue l'homme de l'animal et l'animal supérieur de l'inférieur. Le monde s'emplit toujours davantage pour celui qui s'élève dans la hauteur de l'humanité, l'intérêt grandit autour de lui, et dans la même proportion ses catégories de plaisir et de déplaisir, — l'homme supérieur devient toujours en même temps plus heureux et plus malheureux. Mais en même temps une illusion l'accompagne sans cesse : il croit être placé en *spectateur* et en *auditeur* devant le grand spectacle et devant le grand concert qu'est la vie : il dit que sa nature est une nature contemplative et il ne s'aperçoit pas qu'il est lui-même le véritable poète et le créateur de la vie, — tout en se distinguant, il est vrai, de *l'acteur* de ce drame que l'on appelle un homme agissant mais bien davantage encore d'un simple spectateur, d'un invité placé *devant* la scène. Il a certainement en propre, étant le poète, la *vis contemplativa* et le retour sur son œuvre, mais, en même temps, et avant tout, la *vis creativa* qui *manque* à l'homme qui agit, quoi qu'en disent l'évidence et la croyance reçue. Nous qui pensons et qui sentons, nous sommes ceux qui *font* réellement et sans cesse quelque chose qui n'existe pas encore : tout ce monde toujours grandissant d'appréciations, de couleurs, d'évaluations, de perspectives, de degrés, d'affirmations et de négations. Ce poème inventé par nous est sans cesse appris, exercé, répété, traduit en chair et en réalité, oui même en vie quotidienne, par ce que l'on appelle les hommes pratiques (nos acteurs, comme je l'ai indiqué). » Nietzsche, *Le gai savoir*, § 301 (traduction Albert).

Artistes formateurs et continuateurs de la vie

Les poètes ne sont plus des éducateurs. — Bien que cela puisse paraître étrange à notre temps, il y a eu jadis des poètes et des artistes dont l'âme était élevée au-dessus des passions, des luttes et des ravissements de la passion, et qui, à cause de cela, prenaient plaisir à des sujets plus purs, des hommes plus dignes, des enchaînements et des dénouements plus tendres. Si les grands artistes d'aujourd'hui sont le plus souvent des déchaîneurs de volonté, et, par cela même, dans certaines circonstances, des libérateurs de la vie, ceux-ci étaient des dompteurs de volonté, des transformateurs d'animaux, des créateurs d'hommes <*Menschen-Schöpfer*> et, en général, des formateurs, des continuateurs de la vie <*und überhaupt Bildner, Um- und Fortbildner des Lebens*> : tandis que la gloire de ceux d'aujourd'hui consiste peut-être à dépouiller, à briser les chaînes, à détruire. — Les Grecs anciens exigeaient du poète qu'il fût l'éducateur des adultes : mais combien aujourd'hui un poète aurait honte si l'on demandait cela de lui — de lui, qui ne fut pas même un bon élève et qui, par conséquent, ne devint pas quelque chose comme un bon poème <*Gedicht*>, belle formation <*Gebilde*> lui-même, mais, au meilleur cas, en quelque sorte le farouche et attirant amas de décombres d'un temple, et, en même temps, une caverne de concupiscence, couverte, telle une ruine, de fleurs, de plantes piquantes et vénéneuses, habitée et visitée par les serpents, les vers, les araignées et les oiseaux, — et c'est un objet de triste réflexion que de se demander pourquoi les choses les plus nobles et les plus exquis se présentent maintenant telles des ruines, sans le passé et l'avenir de la perfection. » Nietzsche, *Humain, trop humain*, II, « Opinions et sentences mêlées », § 172.

Le théâtre du vivant

Jugnon, Alain, *Nietzsche et Simondon. Le théâtre du vivant*, Éditions Dittmar, 2010.

L'automate, vivant artificiel

« La nature, cet art par lequel Dieu a produit le monde et le gouverne, est imitée par l'art de l'homme en ceci comme en beaucoup d'autres choses, qu'un tel art peut produire un animal artificiel. En effet, étant donné que la vie n'est qu'un mouvement des membres dont le commencement se trouve en quelque partie principale située au dedans, pourquoi ne dirait-on pas que tous les automates (c'est-à-dire les engins qui se meuvent eux-mêmes, comme le fait une montre, par des ressorts et des roues), possèdent une vie artificielle ? Car qu'est-ce qu'un cœur, sinon un ressort, les nerfs, sinon autant de cordons, les articulations, sinon autant de roues, le tout donnant le mouvement à l'ensemble du corps conformément à l'intention de l'artisan ? » . » Hobbes, *Léviathan*, Introduction, trad. Tricaud, p. 5.

Matérialisme et vitalisme ; mécanisme et finalité

Principe de la vie, production de la vie

L'âme, principe de la vie

L'âme est ce par quoi nous vivons, sentons et pensons

« L'âme est ce par quoi nous vivons, sentons et pensons à titre de principe premier <prôtôs> : aussi doit-elle être notion et forme et non pas matière et substrat. » Aristote, *De l'âme*, II, 2, 414 a 12-14.

L'œuvre de l'âme est de produire la vie

« L'œuvre <ergon> de l'âme est de produire la vie <to zên poiein>, et cette œuvre est usage <kbrêsis> de la vie, veille <egrêgorisis> (car le sommeil est inertie <argia> et repos <hêsukhia>). » Aristote, *Éthique à Eudème*, II, 1, 1219 a 24-25.

La vie, acte <energeia> de l'âme

« L'œuvre <ergon> de l'homme réside dans une certaine vie <zôên tina>, c'est-à-dire dans une activité <energeia> de l'âme et dans des actions <praxeis> accompagnées de raison <meta logou>. » Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 6, 1098 a 13-14.

Triple causalité de l'âme : l'âme est à la fois cause formelle, cause finale et cause motrice des corps vivants

« L'âme est pour le corps vivant cause <aitia> et principe <arkhê>. Or ces mots comportent plusieurs significations. Ainsi l'âme est-elle cause selon les trois modes que l'on a déterminés. C'est elle en effet qui est le principe du mouvement, la fin, et c'est encore comme substance formelle <ousia> des corps animés que l'âme est cause. Qu'elle le soit au titre de substance formelle, c'est évident : la cause de l'être pour toutes choses est la substance formelle <ousia> ; or vivre <zên> est, pour les vivants, leur être <einai> même, et la cause et le principe de ceux-ci, c'est l'âme. En outre l'être en puissance a pour forme l'entéléchie.

Autre évidence : c'est encore au titre de fin que l'âme est cause. De même en effet que l'intellect agit en vue d'un but, de même aussi la nature, et c'est ce qu'on appelle sa fin. Ce qui joue ce rôle chez les animaux, et conformément à la nature, c'est l'âme. En effet, tous les corps naturels [vivants] sont de simples instruments de l'âme, aussi bien ceux des animaux que ceux des plantes : ce qui montre qu'ils ont l'âme pour fin. Double est l'acceptation du terme « fin » : le but lui-même et le sujet pour qui ce but est une fin.

Mais en outre le principe premier du mouvement local, c'est l'âme. Pourtant tous les vivants ne sont pas doués de cette faculté. L'altération et la croissance relèvent aussi de l'âme. Car la sensation semble bien être une certaine altération, et aucun être ne sent qui n'ait l'âme en partage. De même en va-t-il pour la croissance et le dépérissement : aucun être ne peut dépérir ni croître

naturellement sans se nourrir, et aucun ne se nourrit s'il n'est doué de vie. » Aristote, *De l'âme*, II, 4, 415b7-28 (traduction Barbotin)

Erreur du vitalisme : personnifier le principe vital et en faire une force « exécutive »

« Il y a au fond des doctrines vitalistes une erreur irrémédiable, qui consiste à considérer comme force une personnification trompeuse de l'arrangement des choses, à donner une existence réelle et une activité matérielle, efficace à quelque chose d'immatériel qui n'est en réalité qu'une notion de l'esprit, une direction nécessairement inactive.

L'idée d'une cause qui préside à l'enchaînement des phénomènes vitaux est sans doute la première qui se présente à l'esprit, et elle paraît indéniable lorsque l'on considère l'évolution rigoureusement fixée des phénomènes si nombreux et si bien concertés par lesquels l'animal et la plante soutiennent leur existence et parcourent leur carrière. En voyant l'animal sortir de l'œuf et acquérir successivement la forme et la constitution de l'être qui l'a précédé et de celui qui le suivra ; en le voyant exécuter au même instant un nombre infini d'actes apparents ou cachés qui concourent, comme par un dessein calculé, à sa conservation et à son entretien, on a le sentiment qu'une cause dirige le concert de ses parties et guide dans leur voie les phénomènes isolés dont il est le théâtre.

C'est à cette cause, considérée comme force directrice, que l'on peut donner le nom d'âme physiologique ou de force vitale, et on peut l'accepter, à la condition de la définir et de ne lui attribuer que ce qui lui revient. C'est par une fausse interprétation qu'on a pour ainsi dire personnifié le principe vital, et qu'on en a fait comme l'ouvrier de tout le travail organique. On l'a considéré comme l'agent exécutif de tous les phénomènes, l'acteur intelligent qui modèle le corps et manie la matière inerte et obéissante de l'être animé. La raison suffisante de chaque acte de la vie était pour les vitalistes dans cette force, qui n'avait aucunement besoin du secours étranger des forces physiques et chimiques ou qui luttait même contre elles pour accomplir sa tâche. Mais la science expérimentale contredit précisément cette vue : c'est par là qu'elle s'introduit dans le système pour en montrer la fausseté fondamentale. En effet, les recherches physiologiques nous apprennent que la force ou les forces vitales ne peuvent rien sans le concours des conditions physiques. Il y a un accord intime, une étroite liaison des phénomènes physiques et chimiques avec les phénomènes vitaux. C'est un parallélisme parfait, une union harmonique nécessaire. L'humidité, la chaleur, l'air, créent des conditions indispensables au fonctionnement de la vie. Les manifestations vitales s'exaltent ou s'atténuent, en même temps que les activités chimiques des tissus, et proportionnellement à cette action même. L'abaissement de la température entraîne un abaissement de la sensibilité, de l'intelligence, et produit un engourdissement de la vie. Par la dessiccation, certains êtres sont plongés dans un état de mort apparente qui ne cesse, ainsi que nous le verrons, que lorsque l'on vient à leur restituer l'eau et les conditions physico-chimiques qui leur sont nécessaires pour les manifestations vitales. Dans ces cas faudra-t-il dire que la chaleur exalte la force vitale, que le froid l'engourdit ; que la dessiccation l'anéantit et que l'humidité la ressuscite ? Mais alors ce ne serait plus elle qui commanderait à la matière de l'organisme, ce serait bien plutôt l'état matériel de l'organisme qui la gouvernerait. C'est qu'en effet la force vitale ne peut rien produire sans les conditions physico-chimiques : elle reste absolument inerte, et le phénomène vital n'apparaît que lorsque les conditions physico-chimiques déterminées pour sa manifestation sont réunies.

C'est là ce que n'ont point compris les vitalistes, ni Stahl, qui confondait et unifiait la force vitale avec l'âme intelligente et raisonnable ; ni Bichat, qui substituait à ce principe unique les propriétés vitales, c'est-à-dire une multitude de forces vitales résidant au sein de chaque tissu. Ces propriétés vitales, comme il les appelle, étaient opposées aux propriétés physiques, les premières changeantes et éphémères, les secondes constantes et permanentes, se rencontrant dans le corps animal comme sur un champ de bataille et luttant sans repos ni trêve, jusqu'au moment où, la victoire restant aux agents physiques, l'être vivant mourait.

Ainsi, que le vitalisme soit envisagé dans son expression la plus outrée et tel que Stahl l'a développé ou dans la forme plus adoucie et plus scientifique que Bichat lui a donnée, il est

également inacceptable, parce qu'il se trouve en contradiction avec l'expérience et avec les faits de la physiologie. » Claude Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, I, p. 47-50.

« Claude Bernard s'est élevé bien des fois contre l'hypothèse d'un « principe vital » ; mais, partout où il le fait, il vise expressément le vitalisme superficiel des médecins et des physiologistes qui affirmaient l'existence, chez l'être vivant, d'une force capable de lutter contre les forces physiques et d'en contrarier l'action. C'était le temps où l'on pensait couramment que la même cause, opérant dans les mêmes conditions sur le même être vivant, ne produisait pas toujours le même effet. Il fallait compter, disait-on, avec le caractère capricieux de la vie. Magendie lui-même, qui a tant contribué à faire de la physiologie une science, croyait encore à une certaine indétermination du phénomène vital. À tous ceux qui parlent ainsi Claude Bernard répond que les faits physiologiques sont soumis à un déterminisme inflexible, aussi rigoureux que celui des faits physiques ou chimiques : même, parmi les opérations qui s'accomplissent dans la machine animale, il n'en est aucune qui ne doive s'expliquer un jour par la physique et la chimie. » Bergson, « La philosophie de Claude Bernard », dans *La pensée et le mouvant*, Uqac, p. 127.

L'esprit (*Gemüth*) est en lui-même uniquement vie ; il est le « principe vital » lui-même

« Il est incontestable que toutes les représentations en nous, qu'elles soient objectivement simplement sensibles ou entièrement intellectuelles, peuvent toutefois subjectivement être liées au plaisir ou à la douleur, si imperceptibles qu'ils soient l'un et l'autre (les représentations affectent toutes en effet le sentiment vital <das Gefühl des Lebens> et il n'en est aucune qui, en tant que modification du sujet, puisse être indifférente) ; il est même incontestable, comme le soutenait Epicure, qu'en définitive, le plaisir et la douleur sont toujours corporels, qu'ils débutent par l'imagination ou même par des représentations de l'entendement, parce que la vie sans le sentiment du corps n'est que conscience de son existence, et non sentiment du^[SEP] bien-être ou de son contraire, c'est-à-dire de la stimulation <Beförderung> ou de^[SEP] l'arrêt <Hemmung> des forces vitales ; c'est que l'esprit <Gemüth> est en soi-même uniquement vie (c'est le principe vital <Lebensprinzip> lui-même), si bien qu'il faut chercher les obstacles <Hindernisse> et les secours <Beförderungen> en dehors de l'esprit, dans l'homme lui-même, par conséquent dans l'union de l'âme et du corps. » Kant, *Critique de la faculté de juger*, Remarque générale sur l'exposition des jugements esthétiques réfléchissants (traduction Philonenko).

Physique et biologie

Le domaine du vivant n'échappe pas aux lois de la physique

« ... Le domaine du vivant, sans échapper aux « lois de la physique » telles qu'elles sont aujourd'hui établies, est susceptible d'impliquer « d'autres lois de la physique » jusqu'ici inconnues et qui pourtant, une fois révélées, deviendront partie intégrante de la science tout autant que les précédentes. » Schrödinger, *Qu'est-ce que la vie ?* (1944), § 54.

La dualité des lois qui président aux phénomènes vitaux est à l'origine de l'opposition du matérialisme et du vitalisme

« Toutes les lois qui président aux phénomènes vitaux peuvent se ramener à deux classes : les lois physico-chimiques et les lois morphologiques. Les premières déterminent les phénomènes qui se passent dans l'être vivant ; les secondes, la forme et la structure de l'être vivant lui-même. La tendance des physiologistes, comme celle des philosophes, a presque toujours été de subordonner l'une des deux catégories de lois à l'autre. De là sont nées deux doctrines opposées : le *vitalisme* qui, considérant les lois morphologiques comme primordiales, plaçait dans le vivant un principe formel capable de détourner au profit de ce vivant le cours naturel des phénomènes de la matière tel que l'eussent donné les lois physico-chimiques, capable, par conséquent, d'entrer en lutte avec ces lois et de les abolir ; et le *matérialisme* qui, ne pouvant admettre d'infractions au déterminisme physico-chimique, et supposant, d'accord en cela, au fond, avec le vitalisme, que ce

déterminisme doit être tout, sous peine de n'être rien, fait dériver la morphologie du vivant des lois générales de la matière. » Charles Dunan, « Le problème de la vie », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 33, janvier-juin 1892, p. 1-2.

Vitalisme contre déterminisme : les caprices du vivant

« Claude Bernard s'est élevé bien des fois contre l'hypothèse d'un « principe vital » ; mais, partout où il le fait, il vise expressément le vitalisme superficiel des médecins et des physiologistes qui affirmaient l'existence, chez l'être vivant, d'une force capable de lutter contre les forces physiques et d'en contrarier l'action. C'était le temps où l'on pensait couramment que la même cause, opérant dans les mêmes conditions sur le même être vivant, ne produisait pas toujours le même effet. Il fallait compter, disait-on, avec le caractère capricieux de la vie. Magendie lui-même, qui a tant contribué à faire de la physiologie une science, croyait encore à une certaine indétermination du phénomène vital. À tous ceux qui parlent ainsi Claude Bernard répond que les faits physiologiques sont soumis à un déterminisme inflexible, aussi rigoureux que celui des faits physiques ou chimiques : même, parmi les opérations qui s'accomplissent dans la machine animale, il n'en est aucune qui ne doive s'expliquer un jour par la physique et la chimie. » Bergson, « La philosophie de Claude Bernard », dans *La pensée et le mouvant*, Uqac, p. 127.

Erreur du matérialisme : méconnaître l'ordonnance du vivant

« Si, comme nous venons de le voir, les doctrines vitalistes ont méconnu la vraie nature des phénomènes vitaux, les doctrines matérialistes, d'un autre côté, ne sont pas moins dans l'erreur, quoique d'une manière opposée.

En admettant que les phénomènes se rattachent à des manifestations physico-chimiques, ce qui est vrai, la question dans son essence n'est pas éclaircie pour cela ; car ce n'est pas une rencontre fortuite de phénomènes physico-chimiques qui construit chaque être sur un plan et suivant un dessin fixes et prévus d'avance, et suscite l'admirable subordination et l'harmonieux concert des actes de la vie.

Il y a dans le corps animé un arrangement, une sorte d'ordonnance que l'on ne saurait laisser dans l'ombre, parce qu'elle est véritablement le trait le plus saillant des êtres vivants. Que l'idée de cet arrangement soit mal exprimée par le nom de force, nous le voulons bien : mais ici le mot importe peu, il suffit que la réalité du fait ne soit pas discutable.

Les phénomènes vitaux ont bien leurs conditions physico-chimiques rigoureusement déterminées ; mais en même temps ils se subordonnent et se succèdent dans un enchaînement et suivant une loi fixés d'avance : ils se répètent éternellement, avec ordre, régularité, constance, et s'harmonisent, en vue d'un résultat qui est l'organisation et l'accroissement de l'individu, animal ou végétal.

Il y a comme un dessin préétabli de chaque être et de chaque organe, en sorte que si, considéré isolément, chaque phénomène de l'économie est tributaire des forces générales de la nature, pris dans ses rapports avec les autres, il révèle un lien spécial, il semble dirigé par quelque guide invisible dans la route qu'il suit et amené dans la place qu'il occupe.

La plus simple méditation nous fait apercevoir un caractère de premier ordre, un *quid proprium* de l'être vivant dans cette ordonnance vitale préétablie.

Toutefois l'observation ne nous apprend que cela : elle nous montre un *plan organique*, mais non une *intervention* active d'un principe vital. La seule *force vitale* que nous pourrions admettre ne serait qu'une sorte de force législative, mais nullement exécutive.

Pour résumer notre pensée, nous pourrions dire métaphoriquement : *la force vitale dirige des phénomènes qu'elle ne produit pas ; les agents physiques produisent des phénomènes qu'ils ne dirigent pas.*

La *force vitale* n'étant pas une force active, exécutive, ne faisant rien par elle-même, alors que tout se manifeste dans la vie par l'intervention des conditions physiques et chimiques, la considération de cette entité ne doit pas intervenir en physiologie expérimentale.

Lorsque le physiologiste voudra connaître, provoquer les phénomènes de la vie, agir sur eux, les modifier, ce n'est pas à la *force vitale*, entité insaisissable, qu'il lui faudra s'adresser, mais aux conditions physiques et chimiques qui entraînent et commandent la manifestation vitale.

Quel que soit le sujet qu'il étudie, le physiologiste ne trouve jamais devant lui que des agents mécaniques, physiques ou chimiques. » Claude Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, I, p. 50-52.

Cette critique du matérialisme par Claude Bernard a pour seule fonction, selon Bergson, de préserver la spécificité de la physiologie à l'égard de la physique et la chimie :

« Claude Bernard s'attaque à ceux qui refuseraient de voir dans la physiologie une science spéciale, distincte de la physique et de la chimie. Les qualités, ou plutôt les dispositions d'esprit, qui font le physiologiste ne sont pas identiques, d'après lui, à celles qui font le chimiste et le physicien. N'est pas physiologiste celui qui n'a pas le sens de l'organisation, c'est-à-dire de cette coordination spéciale des parties au tout qui est caractéristique du phénomène vital. Dans un être vivant, les choses se passent comme si une certaine « idée » intervenait, qui rend compte de l'ordre dans lequel se groupent les éléments. Cette idée n'est d'ailleurs pas une force, mais simplement un principe d'explication : si elle travaillait effectivement, si elle pouvait, en quoi que ce fût, contrarier le jeu des forces physiques et chimiques, il n'y aurait plus de physiologie expérimentale. Non seulement le physiologiste doit prendre en considération cette idée organisatrice dans l'étude qu'il institue des phénomènes de la vie : il doit encore se rappeler, d'après Claude Bernard, que les faits dont il s'occupe ont pour théâtre un organisme déjà construit, et que la construction de cet organisme ou, comme il dit, la « création », est une opération d'ordre tout différent. Certes, en appuyant sur la distinction bien nette établie par Claude Bernard entre la construction de la machine et sa destruction ou son usure, entre la machine et ce qui se passe en elle, on aboutirait sans doute à restaurer sous une autre forme le vitalisme qu'il a combattu ; mais il ne l'a pas fait, et il a mieux aimé ne pas se prononcer sur la nature de la vie, pas plus d'ailleurs qu'il ne se prononce sur la constitution de la matière ; il réserve ainsi la question du rapport de l'une à l'autre. À vrai dire, soit qu'il attaque l'hypothèse du « principe vital », soit qu'il fasse appel à « l'idée directrice », dans les deux cas il est exclusivement préoccupé de déterminer les conditions de la physiologie expérimentale. Il cherche moins à définir la vie que la science de la vie. Il défend la physiologie, et contre ceux qui croient le fait physiologique trop fuyant pour se prêter à l'expérimentation, et contre ceux qui, tout en le jugeant accessible à nos expériences, ne distingueraient pas ces expériences de celles de la physique ou de la chimie. Aux premiers il répond que le fait physiologique est régi par un déterminisme absolu et que la physiologie est, par conséquent, une science rigoureuse ; aux seconds, que la physiologie a ses lois propres et ses méthodes propres, distinctes de celles de la physique et de la chimie, et que la physiologie est par conséquent une science indépendante. » Bergson, « La philosophie de Claude Bernard », dans *La pensée et le mouvant*, Uqac, p. 128-129.

Le matérialisme conçoit la matière comme vivante ; c'est l'idéalisme qui enlève à la matière toute vie, pour attribuer celle-ci à Dieu

« La matière dont parlent les matérialistes, matière spontanément, éternellement mobile, active, productive, matière chimiquement ou organiquement déterminée, et manifestée par les propriétés ou les forces mécaniques, physiques, animales et intelligentes qui lui sont foncièrement inhérentes, que cette matière n'a rien de commun avec la vile matière des idéalistes. Cette dernière, produit de leur fausse abstraction, est effectivement un être stupide, inanimé, immobile, incapable de produire la moindre des choses, un *caput mortuum*, une vilaine imagination opposée à cette belle imagination qu'ils appellent Dieu, l'Être suprême vis-à-vis duquel la matière, leur matière à eux, dépouillée par eux-mêmes de tout ce qui en constitue la nature réelle, représente nécessairement le suprême Néant. Ils ont enlevé à la matière l'intelligence, la vie, toutes les qualités déterminantes, les rapports actifs ou les forces, le mouvement même, sans lequel la matière ne serait pas même

pesante, ne lui laissant rien que l'impénétrabilité et l'immobilité absolue dans l'espace ; ils ont attribué toutes ces forces, propriétés et manifestations naturelles, à l'Être imaginaire créé par leur fantaisie abstraite ; puis, intervertissant les rôles, ils ont appelé ce produit de leur imagination, ce fantôme, ce Dieu qui est le Néant : « l'Être suprême » ; et, par une conséquence nécessaire, ils ont déclaré que l'Être réel, la matière, le monde, était le Néant. Après quoi ils viennent nous déclarer gravement que cette matière est incapable de rien produire, ni même de se mettre en mouvement par elle-même, et que par conséquent elle a dû être créée par leur Dieu. » Bakounine, *Dieu et l'État* (1882).

La vie n'entre dans le cadre ni du pur mécanisme, ni dans celui de la finalité proprement dite

« Si tout être vivant naît, se développe et meurt, si la vie est une évolution et si la durée est ici une réalité, n'y a-t-il pas aussi une intuition du vital, et par conséquent une métaphysique de la vie, qui prolongera la science du vivant ? Certes, la science nous donnera de mieux en mieux la physicochimie de la matière organisée ; mais la cause profonde de l'organisation, dont nous voyons bien qu'elle n'entre ni dans le cadre du pur mécanisme ni dans celui de la finalité proprement dite, qu'elle n'est ni unité pure ni multiplicité distincte, que notre entendement enfin la caractérisera toujours par de simples négations, ne l'atteindrons-nous pas en ressaisissant par la conscience l'élan de vie qui est en nous ? » Bergson, *La pensée et le mouvant*, Introduction, II. De la position des problèmes.

Le mécanisme et le finalisme répugnent à voir dans le développement de la vie « une imprévisible création de formes »

« Le finalisme radical est tout près du mécanisme radical sur la plupart des points. L'une et l'autre doctrines répugnent à voir dans le cours des choses, ou même simplement dans le développement de la vie, une imprévisible création de forme. Le mécanisme n'envisage de la réalité que l'aspect similitude ou répétition. Il est donc dominé par cette loi qu'il n'y a dans la nature que du même reproduisant du même. Mieux se dégage la géométrie qu'il contient, moins il peut admettre que quelque chose se crée, ne fût-ce que de la forme. En tant que nous sommes géomètres, nous repoussons donc l'imprévisible. Nous pourrions l'accepter, assurément, en tant que nous sommes artistes, car l'art vit de création et implique une croyance latente à la spontanéité de la nature. Mais l'art désintéressé est un luxe, comme la pure spéculation. Bien avant d'être artistes, nous sommes artisans. Et toute fabrication, si rudimentaire soit-elle, vit sur des similitudes et des répétitions, comme la géométrie naturelle qui lui sert de point d'appui. Elle travaille sur des modèles qu'elle se propose de reproduire. Et quand elle invente, elle procède ou s' imagine procéder par un arrangement nouveau d'éléments connus. Son principe est qu' « il faut le même pour obtenir le même ». Bref, l'application rigoureuse du principe de finalité, comme celle du principe de causalité mécanique, conduit à la conclusion que « tout est donné ». Les deux principes disent la même chose dans leurs deux langues, parce qu'ils répondent au même besoin. » Bergson, *L'évolution créatrice*, ch. 1, p. 45-46.

Mécanisme et finalité : deux habits mal taillés pour s'adapter à l'évolution vitale

« Dans un premier chapitre, nous essayons au progrès évolutif les deux vêtements de confection dont notre entendement dispose, mécanisme et finalité¹⁷ ; nous montrons qu'ils ne vont ni l'un ni

¹⁷ L'idée de considérer la vie comme transcendante à la finalité auquel bien qu'au mécanisme est d'ailleurs loin d'être une idée nouvelle. En particulier, on la trouvera exposée avec profondeur dans trois articles de M. Ch. Dunan sur *Le problème de la vie* (*Revue philosophique*, 1892). Dans le développement de cette idée, nous nous sommes plus d'une fois rencontré avec M. Dunan. Toutefois les vues que nous présentons sur ce point, comme sur les questions qui s'y rattachent, sont celles mêmes que nous avons émises, il y a longtemps déjà, dans notre *Essai sur les données*

l'autre, mais que l'un des deux pourrait être recoupé, recousu, et, sous cette nouvelle forme, aller moins mal que l'autre. » Bergson, *L'évolution créatrice* (1907), Introduction.

Le concept de programme résout la contradiction qui oppose mécanisme et finalité

« Quant au projet, c'est encore une notion que l'intuition [12] a depuis longtemps associée à l'organisme. Tant que le monde vivant représentait, pour ainsi dire, un système à régulation externe, tant qu'il était géré du dehors par un pouvoir souverain, ni l'origine, ni la finalité des êtres vivants ne soulevaient de difficultés. Elles restaient confondues avec celles de l'univers. Mais, après la constitution d'une physique au début du XVIIe siècle, l'étude des êtres vivants s'est trouvée placée devant une contradiction. Et depuis lors, l'opposition n'a fait que croître entre, d'un côté, l'interprétation mécaniste de l'organisme et, de l'autre, l'évidente finalité de certains phénomènes comme le développement d'un œuf en adulte ou le comportement d'un animal. C'est ce contraste que résume ainsi Claude Bernard : « En admettant que les phénomènes vitaux se rattachent à des manifestations physico-chimiques, ce qui est vrai, la question dans son ensemble n'est pas éclaircie pour cela ; car ce n'est pas une rencontre fortuite de phénomènes physico-chimiques qui construit chaque être sur un plan et suivant un dessin fixés et prévus d'avance... Les phénomènes vitaux ont bien leurs conditions physico-chimiques rigoureusement déterminées ; mais en même temps, ils se subordonnent et se succèdent dans un enchaînement et suivant une loi fixés d'avance : ils se répètent éternellement, avec ordre, régularité, constance, et s'harmonisent, en vue d'un résultat qui est l'organisation et l'accroissement de l'individu, animal ou végétal. Il y a comme un dessin préétabli de chaque être et de chaque organe, en sorte que si, considéré isolément, chaque phénomène de l'économie est tributaire des forces générales de la nature, pris dans ses rapports avec les autres, il révèle un lien spécial, il semble dirigé par quelque guide invisible dans la route, qu'il suit et amené dans la place qu'il occupe »¹⁸. Il n'y a pas un mot à changer aujourd'hui à ces lignes. Pas une expression que la biologie moderne ne reprenne à son compte. Simplement, avec la description de l'hérédité comme un programme chiffré dans une séquence de radicaux chimiques, la contradiction a disparu. » F. Jacob, *La logique du vivant*, p. 11-12.

Le vivant et la machine

Il n'y a pas de différence de nature entre un corps naturel et un corps artificiel

« Je ne reconnais aucune différence entre les machines que font les artisans et les divers corps que la nature seule compose, sinon que les effets des machines ne dépendent que de l'agencement de certains tuyaux ou ressorts, ou autres instruments qui, devant avoir quelque proportion avec les mains de ceux qui les font, sont toujours si grands que leurs figures et mouvements se peuvent voir, au lieu que les tuyaux ou ressorts qui causent les effets des corps naturels sont ordinairement trop petits pour être aperçus de nos sens. Et il est certain que toutes les règles des mécaniques appartiennent à la physique, en sorte que toutes les choses qui sont artificielles sont avec cela naturelles. Car, par exemple, lorsqu'une montre marque les heures par le moyen des roues dont elle est faite, cela ne lui est pas moins naturel qu'il est à un arbre de produire ses fruits. » Descartes, *Principes*, IV, art. 203.

immédiates de la conscience (Palis, 1889). Un des principaux objets de cet *Essai* était en effet de montrer que la vie psychologique n'est ni unité ni multiplicité, qu'elle transcende et le *mécanisme* et l'*intelligent*, mécanisme et finalisme n'ayant de sens que là où il y a « multiplicité distincte », « spatialité », et par conséquent assemblage de parties préexistantes : « durée réelle » signifie à la fois continuité indivisée et création. Dans le présent travail, nous faisons application de ces mêmes idées à la vie en général, envisagée d'ailleurs elle-même du point de vue psychologique.

¹⁸ *Leçons sur les phénomènes de la vie*, 1878, t. I, p. 50-61.

Le vivant et l'automate

« Considérons que la mort n'arrive jamais par la faute de l'âme, mais seulement parce que quelqu'une des principales parties du corps se corrompt ; et jugeons que le corps d'un homme vivant diffère autant de celui d'un homme (331) mort que fait une montre, ou autre automate (c'est-à-dire autre machine qui se meut de soi-même), lorsqu'elle est montée et qu'elle a en soi le principe corporel des mouvements pour lesquels elle est instituée, avec tout ce qui est requis pour son action, et la même montre ou autre machine, lorsqu'elle est rompue et que le principe de son mouvement cesse d'agir. » Descartes, *Les passions de l'âme*, I, 6.

L'automate, vivant artificiel

« La nature, cet art par lequel Dieu a produit le monde et le gouverne, est imitée par l'art de l'homme en ceci comme en beaucoup d'autres choses, qu'un tel art peut produire un animal artificiel. En effet, étant donné que la vie n'est qu'un mouvement des membres dont le commencement se trouve en quelque partie principale située au dedans, pourquoi ne dirait-on pas que tous les automates (c'est-à-dire les engins qui se meuvent eux-mêmes, comme le fait une montre, par des ressorts et des roues), possèdent une vie artificielle ? Car qu'est-ce qu'un cœur, sinon un ressort, les nerfs, sinon autant de cordons, les articulations, sinon autant de roues, le tout donnant le mouvement à l'ensemble du corps conformément à l'intention de l'artisan ? » . » Hobbes, *Léviathan*, Introduction, trad. Tricaud, p. 5.

La différence entre les machines naturelles et les machines artificielles n'est pas seulement une différence de degré

« Je suis le mieux disposé du monde à rendre justice aux modernes; cependant je trouve qu'ils ont porté la réforme trop loin, entre autres en confondant les choses naturelles avec les artificielles, pour n'avoir pas eu assez grandes Idées de la majesté de la nature. Ils conçoivent que la différence qu'il y a entre ses machines et les nôtres, n'est que du grand au petit. Ce qui a fait dire depuis peu à un très habile homme, qu'en regardant la nature de près, on la trouve moins admirable qu'on n'avait cru, n'étant que comme la boutique d'un ouvrier. Je crois que ce n'est pas en donner une idée assez juste ni assez digne d'elle, et il n'y a que notre système qui fasse connaître enfin la véritable et immense distance qu'il y a entre les moindres productions et mécanismes de la sagesse divine, et entre les plus grands chefs-d'œuvre de l'art d'un esprit borné ; cette différence ne consistant pas seulement dans le degré, mais dans le genre même. Il faut donc savoir que les Machines de la nature ont un nombre d'organes véritablement infini, et sont si bien munies et à l'épreuve de tous les accidents, qu'il n'est pas possible de les détruire. Une machine naturelle demeure encore machine dans ses moindres parties, et qui plus est, elle demeure toujours cette même machine qu'elle a été, n'étant que transformée par des différents plis qu'elle reçoit, et tantôt étendue, tantôt resserrée et comme concentrée lorsqu'on croit qu'elle est perdue. » Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* (1694), § 10.

Les machines naturelles ont une âme qui leur donne une unité substantielle

« Par le moyen de l'âme ou forme, il y a une véritable unité <des machines naturelles> qui répond à ce qu'on appelle *moi* en nous ; ce qui ne saurait avoir lieu ni dans les machines de l'art, ni dans la simple masse de la matière, quelque organisée qu'elle puisse être; qu'on ne peut considérer que comme une armée ou un troupeau, ou comme un étang plein de poissons, ou comme une montre composée de ressorts et de roues. Cependant s'il n'y avait point de véritables *unités substantielles*, il n'y aurait rien de substantiel ni de réel dans la collection. C'était ce qui avait forcé M. Cordemoy à abandonner Descartes, en embrassant la doctrine des Atomes de Démocrite, pour trouver une véritable unité. Mais les Atomes de matière sont contraires à la raison : outre qu'ils sont encore composés de parties, puisque l'attachement invincible d'une partie à l'autre (quand on le pourrait concevoir ou supposer avec raison) ne détruirait point leur diversité. Il n'y a que les Atomes de substance, c'est-à-dire les unités réelles et absolument destituées de parties, qui

soient les sources des actions, et les premiers principes absolus de la composition des choses, et comme les derniers éléments de l'analyse des choses substantielles. On les pourrait appeler *points métaphysiques* : ils ont quelque chose de vital et une espèce de *perception*, et les *points mathématiques* sont leurs *points de vue*, pour exprimer l'univers. Mais quand les substances corporelles sont resserrées, tous leurs organes ensemble ne font qu'un *point physique* à notre égard. Ainsi les points physiques ne sont indivisibles qu'en apparence: les points mathématiques sont exacts, mais ce ne sont que des modalités : il n'y a que les points métaphysiques ou de substance (constitués par les formes ou âmes) qui soient exacts et réels, et sans eux il n'y aurait rien de réel, puisque sans les véritables unités il n'y aurait point de multitude.» Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* (1694), § 11.

Les corps vivants sont des automates naturels qui sont « machines dans leur moindre partie jusqu'à l'infini »

« 63. Le corps appartenant à une Monade, qui en est l'entéléchie ou l'âme, constitue avec l'entéléchie ce qu'on peut appeler un vivant, et avec l'âme ce qu'on appelle un animal. Or, ce corps d'un vivant ou d'un animal est toujours organique ; car toute monade étant un miroir de l'univers à sa mode, et l'univers étant réglé dans un ordre parfait, il faut qu'il y ait aussi un ordre dans le représentant, c'est à dire dans les perceptions de l'âme, et par conséquent dans le corps, suivant lequel l'univers y est représenté.

64. Ainsi, chaque corps organique d'un vivant est une espèce de machine divine ou un automate naturel qui surpasse infiniment tous les automates artificiels. Parce qu'une machine faite par l'art de l'homme n'est pas machine dans chacune de ses parties ; par exemple la dent d'une roue de laiton a des parties ou fragments qui ne sont plus quelque chose d'artificiel et n'ont plus rien qui marque de la machine par rapport à l'usage où la roue était destinée. Mais les machines de la nature, c'est à dire les corps vivants, sont encore machines dans leurs moindres parties jusqu'à l'infini. C'est ce qui fait la différence entre la nature et l'art, c'est à dire entre l'art divin et le nôtre.

65. Et l'auteur de la nature a pu pratiquer cet artifice divin et infiniment merveilleux, par ce que chaque portion de la matière n'est pas seulement divisible à l'infini, comme les anciens ont reconnu, mais encore sous-divisée actuellement sans fin, chaque partie en parties, dont chacune a quelque mouvement propre ; autrement il serait impossible que chaque portion de la matière pût exprimer l'univers.

66. Par où l'on voit qu'il y a un monde de créatures, de vivants, d'animaux, d'entéléchies, d'âmes dans la moindre partie de la matière. » Leibniz, *Monadologie* (1714), § 63-66.

On ne peut pas plus expliquer le fonctionnement d'un organisme par celui d'une machine déjà construite, qu'on ne peut expliquer une technique par la simple application d'une connaissance scientifique

« On a presque toujours cherché, à partir de la structure et du fonctionnement de la machine déjà construite, à expliquer la structure et le fonctionnement de l'organisme ; mais on a rarement cherché à comprendre la constitution même de la machine à partir de la structure et du fonctionnement de l'organisme.

Les philosophes et les biologistes ont pris la machine comme donnée ou, s'ils ont étudié sa construction, ils ont résolu le problème en invoquant le calcul humain. Ils ont fait appel à l'ingénieur, c'est-à-dire au fond, pour eux, au savant. Abusés par l'ambiguïté du terme de mécanique, ils n'ont vu, dans les machines, que des théorèmes solidifiés, exhibés *in concreto* par une opération de construction toute secondaire, simple application d'un savoir conscient de sa portée et sûr de ses effets. Or nous pensons qu'il n'est pas possible de traiter le problème biologique de l'organisme-machine en le séparant du problème technologique qu'il suppose résolu, celui des rapports entre la technique et la science. Ce problème est ordinairement résolu dans le sens de l'antériorité à la fois logique et chronologique du savoir sur ses applications. Mais nous voudrions tenter de montrer que l'on ne peut comprendre le phénomène de construction

des machines par le recours à des notions de nature authentiquement biologique sans s'engager du même coup dans l'examen du problème de l'originalité du phénomène technique par rapport au phénomène scientifique.» G. Canguilhem, « Machine et organisme » (1947), dans *La connaissance de la vie*, Vrin, 1971, p. 101-102.

L'être organisé n'est pas une machine : il possède une « force formatrice »

« Dans une montre, une partie est l'instrument du mouvement des autres, mais un rouage n'est pas la cause efficiente de la production d'un autre rouage ; une partie est certes là pour l'autre mais elle n'est pas là par cette autre partie. C'est pour cette raison que la cause qui produit celles-ci et leur forme n'est pas contenue dans la nature (de cette matière), mais hors d'elle dans un être qui, d'après des Idées, peut produire un tout possible par sa causalité. C'est la raison pour laquelle également, dans une montre, un rouage ne peut en produire un autre, pas plus qu'une montre ne peut produire d'autres montres, en utilisant (en organisant) pour cela d'autres matières ; c'est aussi la raison pour laquelle elle ne remplace pas non plus d'elle-même les parties qui lui ont été enlevées, ni ne compense leur défaut dans la première formation en faisant intervenir les autres parties, ni ne se répare elle-même lorsqu'elle est dérégulée : or, tout cela, nous pouvons l'attendre en revanche de la nature organisée. Un être organisé n'est donc pas une simple machine, car celle-ci dispose exclusivement d'une *force motrice* ; mais l'être organisé possède en soi une *force formatrice* qu'il communique aux matériaux qui n'en disposent pas (il les organise), force motrice qui se transmet donc et qui n'est pas explicable par le simple pouvoir du mouvement (le mécanisme). » Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 65.

Des machines « organisées » peuvent exister

« Il semble que Maupertuis dans son *Essai sur la formation des corps organisés* en 1754, ait été le premier à reconnaître le rôle central de l'organisation chez les êtres vivants. En fait, sa théorie d'un équilibre entre deux tendances, l'une à dévier et changer au hasard, créant ainsi et détruisant de nouvelles formes, l'autre à reproduire et perpétuer par une sorte de mémoire, peut être récupérée à la fois par les théories vitalistes de la fin de son siècle, et par les théories modernes de l'évolution, malgré les coupures épistémologiques qui séparent ces trois moments de l'histoire des sciences. En effet, on a pu associer l'émergence de la notion d'organisme, et même d'auto-organisation en biologie, aux conceptions vitalistes qui ont marqué les débuts de cette science à la fin du dix-huitième siècle¹⁹. Et aujourd'hui, c'est dans une analyse logique et dans une élucidation de ces mêmes notions que certains espèrent trouver le moyen d'éliminer complètement ce qui reste de vitalisme dans les théories biologiques modernes. C'est qu'entre temps la construction des ordinateurs nous a montré que, contrairement à ce qu'on croyait au dix-huitième siècle, il n'y a pas contradiction entre machine et organisation, des machines organisées peuvent exister. C'est la notion de machine elle-même qui a changé complètement. Comme le dit W. R. Ashby²⁰ : « Jusqu'à une époque récente, nous n'avions pas d'expérience de systèmes à complexité moyenne ; il s'agissait de systèmes, tels que soit la montre et le pendule, et nous trouvions leurs propriétés limitées et évidentes, soit le chien et l'être humain, et nous trouvions leurs propriétés si riches et remarquables que nous les pensions surnaturelles ». F. Jacob a bien montré comment, à la fin du dix-huitième siècle, « la notion d'organisation sur quoi se fonde désormais l'être vivant ne peut se concevoir sans une fin qui s'identifie avec la vie, et... qui trouve son origine au-dedans même de l'organisation »²¹. C'est que l'on pouvait alors utiliser comme il le dit, l'exemple de la montre, qui « ne peut ni produire les parties qui lui sont ôtées, ni corriger leurs défauts par l'intervention des autres parties, ni se rectifier elle-même lorsqu'elle est dérégulée »²², pour prouver

¹⁹ François Jacob, *La logique du vivant*, p. 102-103.

²⁰ Ashby, W. R., « Principles of the self organizing system » dans *Principles of Self Organization*, Eds. H. Von Foerster & G. W. Zopf, Pergamon Press, 1962, p. 255-278.

²¹ François Jacob, *La logique du vivant*, p. 102-103.

²² François Jacob, *La logique du vivant*, p. 102-103.

qu'un « être organisé n'est pas simplement machine, car la machine possède uniquement une force de mouvement, tandis que l'organisme contient en soi une force de formation et de régulation, et la communique aux matériaux qui le constituent »²³.

Une force vitale de nature non physique pouvait alors être rendue responsable de l'organisation. La force de cet argument est singulièrement émoussée, aujourd'hui qu'existent des machines organisées non vivantes, même si elles sont le fruit du cerveau et de la main de l'homme. Comme le constate encore F. Jacob, « avec le développement de l'électronique et l'apparition de la cybernétique, l'organisation devient en elle-même un objet d'étude pour la physique et la technologie »²⁴. » Henri Atlan, *L'Organisation biologique et la théorie de l'information*, Hermann, 1972, ch. 10.

La vie et la mort

Nature et formes de la mort

Apoptose et nécrose

« [Le chat du Cheshire] s'effaça assez lentement, commençant par le bout de sa queue et terminant par le sourire, qui demeura pendant un temps, après que le reste eut disparu. J'ai souvent vu un chat sans sourire, pensa Alice, mais un sourire sans chat !... »

Lewis Carroll, *Alice au Pays des merveilles*.

« Quant au terme d'« apoptose » (un nom utilisé pour désigner en grec ancien la *chute* des feuilles en automne – un phénomène de mort naturel et inéluctable), ce qu'il décrit est la manière dont la cellule disparaît, la succession de transformations – des métamorphoses – qu'elle réalise à mesure qu'elle s'autodétruit. Et, un peu à la manière du chat du Cheshire, dans *Alice au Pays des Merveilles*, la cellule s'efface progressivement avant de disparaître. Les transformations qu'elle subit ressemble à une implosion, aboutissant à une condensation, un morcellement, une fragmentation progressive de la cellule. Elles ont pour particularité de s'accompagner d'un maintien de l'intégrité de l'enveloppe – la membrane – qui entoure la cellule (empêchant la libération dans l'environnement d'enzymes toxiques que contient la cellule) et de l'émission par la cellule mourante de signaux qui permettent aux cellules voisines d'ingérer rapidement la cellule en train de s'autodétruire, la faisant ainsi entièrement disparaître. Ces caractéristiques expliquent en particulier pourquoi, contrairement à la mort nécrotique (qui résulte d'agressions brutales entraînant la rupture de l'intégrité de la membrane cellulaire et réalise une forme d'explosion), la mort apoptotique n'entraîne le plus souvent aucune lésion dans les tissus et organes où elle survient.

Mais l'analogie avec la disparition du chat du Cheshire ne s'arrête pas là. Parce que l'apoptose résulte d'un suicide cellulaire – d'un phénomène actif d'autodestruction – la cellule en train de mourir émet des signaux qui peuvent modifier durablement, alentour, le fonctionnement des cellules voisines. Et, de même que demeure un temps dans le paysage le sourire du chat du Cheshire après que son corps ait disparu, persistent dans son environnement, après qu'elle ait disparu, les modifications qu'ont provoqué les signaux émis par la cellule mourante. » Jean-Claude Ameisen, « Quand la forme en une autre s'en va... La mort et la sculpture du vivant », *L'Esprit du temps*, 2003, p. 102.

La vie et la mort comme métamorphoses

« Ce qui fut, se refait ; tout coule comme une eau,
Et rien dessous le Ciel ne se voit de nouveau ;

²³ François Jacob, *La logique du vivant*, p. 102-103.

²⁴ François Jacob, *La logique du vivant*, p. 267.

Mais la forme se change en une autre nouvelle,
Et ce changement là Vivre au monde s'appelle,
Et Mourir, quand la forme en une autre s'en va... »
Ronsard, *Hymne de la Mort*.

Il y a dans l'être vivant deux ordres de phénomènes : Les phénomènes de création vitale ou de synthèse organisatrice ; Les phénomènes de mort ou de destruction organique.

« Je considère qu'il y a nécessairement dans l'être vivant deux ordres de phénomènes : 1° Les phénomènes de *création vitale* ou de *synthèse organisatrice* ; 2° Les phénomènes de *mort* ou de *destruction organique*.

Il est nécessaire de nous expliquer en quelques mots sur la signification que nous donnons à ces expressions *création* et *destruction* organiques.

Si, au point de vue de la matière inorganique, on admet avec raison que rien ne se perd et que rien ne se crée ; au point de vue de l'organisme, il n'en est pas de même. Chez un être vivant, tout se crée morphologiquement, s'organise et tout meurt, se détruit. Dans l'œuf en développement, les muscles, les os, les nerfs apparaissent et prennent leur place en répétant une forme antérieure d'où l'œuf est sorti. La matière ambiante s'assimile aux tissus, soit comme principe nutritif, soit comme élément essentiel. L'organe est créé, il l'est au point de vue de sa structure, de sa forme, des propriétés qu'il manifeste.

D'autre part, les organes se détruisent, se désorganisent à chaque moment et par leur jeu même ; cette désorganisation constitue la seconde phase du grand acte vital.

Le premier de ces deux ordres de phénomènes est seul sans analogues directs ; il est particulier, spécial à l'être vivant : cette synthèse évolutive est ce qu'il y a de véritablement vital. — Je rappellerai à ce sujet la formule que j'ai exprimée dès longtemps : « La vie, c'est la *création* »²⁵.

Le second, au contraire, la destruction vitale, est d'ordre physico-chimique, le plus souvent le résultat d'une combustion, d'une fermentation, d'une putréfaction, d'une action, en un mot, comparable à un grand nombre de faits chimiques de décomposition ou de dédoublement. Ce sont les véritables phénomènes de mort quand ils s'appliquent à l'être organisé.

Et, chose digne de remarque, nous sommes ici victimes d'une illusion habituelle, et quand nous voulons désigner les phénomènes de la *vie*, nous indiquons en réalité des phénomènes de *mort*.

Nous ne sommes pas frappés par les phénomènes de la vie. La synthèse organisatrice reste intérieure, silencieuse, cachée dans son expression phénoménale, rassemblant sans bruit les matériaux qui seront dépensés. Nous ne voyons point directement ces phénomènes d'organisation. Seul l'histologiste, l'embryogéniste, en suivant le développement de l'élément ou de l'être vivant, saisit des changements, des phases qui lui révèlent ce travail sourd : c'est ici un dépôt de matière, là une formation d'enveloppe ou de noyau, là une division ou une multiplication, une rénovation.

Au contraire, les phénomènes de destruction ou de mort vitale sont ceux qui nous sautent aux yeux et par lesquels nous sommes amenés à caractériser la vie. Les signes en sont évidents, éclatants : quand le mouvement se produit, qu'un muscle se contracte, quand la volonté et la sensibilité se manifestent, quand la pensée s'exerce, quand la glande sécrète, la substance du muscle, des nerfs, du cerveau, du tissu glandulaire se désorganise, se détruit et se consume. De sorte que toute manifestation d'un phénomène dans l'être vivant est nécessairement liée à une destruction organique ; et c'est ce que j'ai voulu exprimer lorsque, sous une forme paradoxale, j'ai dit ailleurs : *la vie c'est la mort*²⁶.

²⁵ *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, 1865, II, 2, 1 (GF, p. 142).

²⁶ Claude Bernard, « Définition de la vie », *Revue des deux Mondes*, t. IX, 1875, p. 344 ; *La Science expérimentale*, 2e édition, Paris, 1878.

L'existence de tous les êtres, animaux ou végétaux, se maintient par ces deux ordres d'actes nécessaires et inséparables : *l'organisation* et la *désorganisation*. » Claude Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie*, 1878, t. I, p. 39-41.

La mort n'est pas opposée à la vie

« Gardons-nous de dire que la mort serait opposée à la vie. Le vivant n'est qu'un genre de ce qui est mort, et un genre fort rare. » Nietzsche, *Le gai savoir*, III, § 109 (traduction Klossowski, Gallimard, p. 138). Cité par Heidegger, *Nietzsche*, I, Gallimard, p. 268.

La mort est inhérente à la vie

« Il se pourrait que le pouvoir de s'autodétruire ait été, dès le début, une conséquence inéluctable du pouvoir d'auto-organisation qui caractérise la vie. Vivre, se construire et se reproduire en permanence, c'est utiliser des outils qui risquent de provoquer la mort, tout en étant aussi capable de la réprimer. Et les outils qui participent à la vie possèdent peut-être aussi, depuis l'origine, le pouvoir de causer la mort. » Jean-Claude Ameisen, « Quand la forme en une autre s'en va... La mort et la sculpture du vivant », *L'Esprit du temps*, 2003, p. 111.

La vie, c'est la mort compensée par du nouveau

Alain Prochiantz résume ainsi, dans *Le Point* (interview du 1/11/2012) le propos de son livre, *Qu'est-ce que le vivant ?* (Seuil, 2012) : « Le vivant se détruit et se reconstruit à chaque instant, par exemple chaque année nous perdons et regagnons notre poids en cellules. Dans les petites erreurs qui se produisent s'imisce la descente progressive. Mais nous avons du mal à admettre cette instabilité parce qu'elle renvoie à la mort. En fait, la vie, c'est la mort, compensée par du nouveau. Dans notre cerveau aussi, cela bouge, meurt et renaît. Nous changeons en permanence au niveau moléculaire et cellulaire. Cette plasticité morphologique diminue avec le vieillissement, mais des changements morphologiques et physiologiques se poursuivent jusqu'à la fin. Certaines situations peuvent même induire une forme de rajeunissement. (...) Le vivant est inachevé car inachevable. Même au moment de mourir, l'animal humain n'est jamais terminé. »

Mort naturelle et suicide

Ce qu'on appelle « mort naturelle » est en réalité un suicide (renoncement à la liberté de mourir en temps voulu). Ce qu'on appelle « suicide » est la seule mort vraiment « naturelle »

« Mourir fièrement lorsqu'il n'est plus possible de vivre fièrement. La mort choisie librement, la mort en temps voulu, avec lucidité et d'un cœur joyeux, accomplie au milieu d'enfants et de témoins, alors qu'un adieu réel est encore possible, alors que celui qui nous quitte *existe* encore et qu'il est véritablement capable d'évaluer ce qu'il a voulu, ce qu'il a atteint, de *récapituler* sa vie. — Tout cela en opposition avec la pitoyable comédie que joue le christianisme à l'heure de la mort. Jamais on ne pardonnera au christianisme d'avoir abusé de la faiblesse du mourant pour faire violence à sa conscience, d'avoir pris l'attitude du mourant comme prétexte à un jugement sur l'homme et son passé ! — Il s'agit ici, en dépit de toutes les lâchetés du préjugé, de rétablir l'appréciation exacte, c'est-à-dire physiologique, de ce que l'on appelle la mort *naturelle* : cette mort qui, en définitive, n'est point naturelle, mais réellement un suicide. On ne périt jamais par un autre que par soi-même. Cependant, la mort dans les conditions les plus méprisables, est une mort qui n'est pas libre, qui ne vient pas en temps *voulu*, une mort de lâche. Par amour de la *vie* on devrait désirer une mort toute différente, une mort libre et consciente, sans hasard et sans surprise... » Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, « Flâneries d'un inactuel », § 36 (traduction Albert).

La mort naturelle est déraisonnable ; c'est le suicide de la nature

« *La mort raisonnable*. — Qu'est-ce qui est plus raisonnable, arrêter la machine lorsque l'œuvre qu'on lui demandait est exécutée, — ou bien la laisser marcher jusqu'à ce qu'elle s'arrête d'elle-

même, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'elle soit abîmée ? Ce dernier procédé n'est-il pas un gaspillage des frais d'entretien, un abus des forces et de l'attention de ceux qui desservent la machine ? Ne répand-on pas inutilement ce qui ailleurs serait très nécessaire ? N'est-ce pas propager une espèce de mépris à l'égard des machines en général que d'en entretenir et d'en desservir un si grand nombre inutilement ? — Je veux parler de la mort involontaire (naturelle) et de la mort volontaire (raisonnable). La mort naturelle est la mort indépendante de toute volonté, la mort proprement *déraisonnable*, où la misérable substance de l'écorce détermine la durée du noyau : où, par conséquent, le geôlier étioilé, malade et hébété est maître de déterminer le moment où doit mourir son noble prisonnier. La mort naturelle est le suicide de la nature, c'est-à-dire la destruction de l'être le plus raisonnable par la chose la plus déraisonnable qui y soit attachée. Ce n'est que si l'on se met au point de vue religieux qu'il peut en être autrement, parce qu'alors, comme de juste, la raison supérieure (Dieu) donne ses ordres, à quoi la raison inférieure doit se soumettre. Abstraction faite de la religion, la mort naturelle ne vaut pas une glorification. La sage disposition à l'égard de la mort appartient à la morale de l'avenir, qui paraît insaisissable et immorale maintenant, mais dont ce doit être un bonheur indescriptible d'apercevoir l'aurore. » Nietzsche, *Humain, trop humain*, II, « Le voyageur et son ombre », § 185 (traduction Albert).

La mort est le but de la vie

« Comme maintenant les résultats de ma philosophie, qui est une philosophie sérieuse (qui ne ressemble en rien à la philosophie des professeurs, une philosophie de farceurs), comme les résultats de ma philosophie nous ont appris à reconnaître que le dernier but de l'existence terrestre est de détourner la volonté de vouloir vivre, il nous faut admettre que chacun est conduit peu à peu à ce but de la manière qui convient à son individualité, donc même souvent par de lointains détours. Comme ensuite le bonheur et la jouissance travaillent proprement contre ce but, nous voyons en conséquence que le cours de la vie de tout homme a inmanquablement sa part de malheur et de souffrance, une part plus ou moins grande suivant les individus, et seulement en des cas bien rares dépassant toute mesure, comme dans les fins tragiques, où il semble que la volonté doive être jusqu'à un certain point violemment poussée au dégoût de la vie, et comme si l'opération césarienne lui était nécessaire pour cette seconde naissance.

C'est ainsi que nous sommes conduits, par cette direction invisible et qui ne se fait connaître que de la manière la plus douteuse, jusqu'à la mort ; la mort, ce résultat propre de la vie et, dans cette même mesure, son but. » Schopenhauer, « Spéculation transcendante sur l'apparente préméditation qui règne dans la destinée de chacun », dans *Parerga et Paralipomena*, I.

La fin (Ziel) de toute vie est la mort

« Mais quelle est la nature des rapports existant entre les impulsions instinctives et les tendances à la répétition ? Il est permis de penser que nous sommes ici sur la trace d'une propriété générale, encore peu connue, ou, tout au moins, n'ayant pas encore été formulée explicitement, des instincts, peut-être même de la vie organique dans son ensemble. *Un instinct ne serait que l'expression d'une tendance inhérente à tout organisme vivant et qui le pousse à reproduire, à rétablir un état antérieur auquel il avait été obligé de renoncer, sous l'influence de forces perturbatrices extérieures ; une sorte d'élasticité organique ou, si l'on préfère, une expression <Äusserung> de l'inertie <Trägheit> de la vie organique. (...) Si donc les instincts organiques sont des facteurs de conservation, historiquement acquis, et s'ils tendent vers la régression, vers la reproduction d'états antérieurs, il ne nous reste qu'à attribuer l'évolution organique comme telle, c'est-à-dire l'évolution progressive, à l'action de facteurs extérieurs, perturbateurs et détournant l'organisme de sa tendance à la stagnation. L'être vivant élémentaire serait très volontiers resté immuable dès le début de son existence, il n'aurait pas mieux demandé que de mener un genre de vie uniforme, dans des conditions invariables. Mais c'est sans doute, en dernière analyse, l'évolution de notre terre et de ses rapports avec le soleil qui a eu sa répercussion sur l'évolution des organismes. Les instincts organiques conservateurs se sont assimilés chacune des modifications de la vie, qui leur ont été ainsi imposées, les ont conservées en vue de la répétition ; et c'est ainsi qu'ils donnent la fausse*

impression de forces tendant au changement et au progrès, alors qu'en réalité ils ne cherchent qu'à réaliser une fin ancienne en suivant des voies aussi bien nouvelles qu'anciennes. Cette fin vers laquelle tendrait tout ce qui est organique se laisse d'ailleurs deviner. La vie se mettrait en opposition avec le caractère conservateur des instincts, si la fin qu'elle cherche à atteindre représentait un état qui lui fut totalement étranger. Cette fin doit plutôt être représentée par un état ancien, un état de départ que la vie a jadis abandonné et vers lequel elle tend à retourner par tous les détours de l'évolution. Si nous admettons, comme un fait expérimental ne souffrant aucune exception, que tout ce qui vit retourne à l'état inorganique, meurt pour des raisons *internes*²⁷, nous pouvons dire : *la fin vers laquelle tend toute vie est la mort* <das Ziel alles Lebens ist der Tod> ; et inversement <zurückgreifend> : *le non-vivant est antérieur au vivant* <das Leblose war früher da als das Lebende>. » Freud, *Au-delà du principe de plaisir* (1920), ch. 5, dans *Essais de psychanalyse*, trad. S. Jankélévitch, Payot, p. 46-48.

Interdépendance des mécanismes qui contrôlent la vie et la mort (outils de construction et outils de destruction)

« Ce que nous commençons à entrevoir, c'est l'intrication profonde, l'interchangeabilité et l'interdépendance entre les outils de construction et les outils de destruction. Nous avons vu progressivement se brouiller les frontières qui séparent les notions apparemment antagonistes de vie et de mort, de « bâtisseur » et d' « exécuteur », de « suicide » et de « meurtre », d' « égoïsme » et d' « altruisme ». Et ce que nous commençons à distinguer dans la longue histoire de l'évolution du vivant, et au cœur de chacune de nos cellules, c'est l'intrication et l'interchangeabilité des mécanismes moléculaires qui contrôlent la vie et la mort. » Jean-Claude Ameisen, « Quand la forme en une autre s'en va... La mort et la sculpture du vivant », *L'Esprit du temps*, 2003, p. 112.

La vie de l'esprit est la vie qui se maintient dans la mort même

« L'analyse d'une représentation, comme elle était conduite ordinairement, n'était pas autre chose que le processus de supprimer la forme de son être-bien-connu. Décomposer une représentation en ses éléments originaires consiste à la réduire à ses moments qui n'ont plus du moins la forme de la représentation trouvée, mais constituent la propriété immédiate du soi. Sans [29] doute cette analyse aboutit seulement à des pensées qui sont elles-mêmes bien connues, qui sont des déterminations solides et fixes. Mais c'est un moment essentiel que ce *séparé* <Geschiedne>, cette non-réalité effective ; c'est, en effet, seulement parce que le concret se divise et se fait non effectivement réel qu'il est ce qui se meut. L'activité de diviser <des Scheidens> est la force et le travail de l'*entendement* <Verstand>, de la puissance la plus étonnante et la plus grande qui soit, ou plutôt de la puissance absolue. Le cercle qui repose en soi fermé sur soi, et qui, comme substance, tient tous moments, est la relation immédiate qui ne suscite ainsi aucun étonnement. Mais que l'accidentel comme tel, séparé de son pourtour <Umfang>, ce qui est lié et effectivement réel seulement dans sa connexion à autre chose, obtienne un être-là propre et une liberté distincte, c'est là la puissance prodigieuse du négatif, l'énergie de la pensée, du pur moi. La mort, si nous voulons nommer ainsi cette irréalité, est la chose la plus redoutable, et tenir fermement ce qui est mort, est ce qui exige la plus grande force. La beauté sans force hait l'entendement, parce que l'entendement attend d'elle ce qu'elle n'est pas en mesure d'accomplir. Ce n'est pas cette vie qui recule d'horreur devant la mort et se préserve pure de la destruction, mais la vie qui porte la mort, et se maintient dans la mort même, qui est la vie de l'esprit. L'esprit conquiert sa vérité seulement à condition de se retrouver soi-même dans l'absolu déchirement. L'esprit est cette puissance en n'étant pas semblable au positif qui se détourne du négatif, (comme quand nous disons d'une chose qu'elle n'est rien, ou qu'elle est fausse, et que débarrassés alors d'elle, nous passons sans

²⁷ Freud revient sur cette hypothèse (la mort a un fondement *interne*, c'est-à-dire est « naturelle ») dans le chapitre 6. Il montre que la biologie ne permet d'élever aucune objection irréfutable contre son hypothèse.

plus à quelque chose d'autre), mais l'esprit est cette puissance seulement en sachant regarder le négatif en face, et en sachant séjourner près de lui. Ce séjour est le pouvoir magique qui convertit le négatif en être. Ce pouvoir est identique à ce que nous avons nommé plus haut sujet ; sujet, qui en donnant dans son propre élément un être-là à la déterminabilité dépasse l'immédiateté abstraite, c'est-à-dire l'immédiateté qui seulement est en général et devient ainsi la substance authentique, l'être ou l'immédiateté qui n'a pas la médiation en dehors de soi, mais qui est cette médiation même. » Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Préface, traduction Hyppolite, p. 28-29.