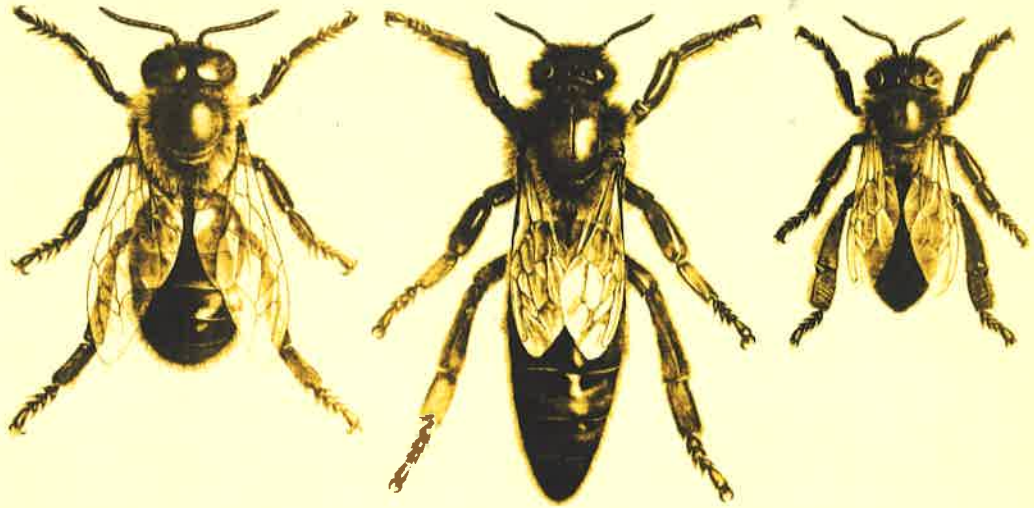
Penser la vie

Contributions de la philosophie

Volume édité par
Michel Herren et Ingeborg Schüssler



Etudes de Lettres

3-4 ■ 2008

ÉTUDES
DE
LETTRES N° 281
Revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne
fondée en 1926 par la Société des Études de Lettres

PENSER LA VIE
CONTRIBUTIONS DE LA PHILOSOPHIE

Ingeborg SCHÜSSLER
Avant-propos 5

Ingeborg SCHÜSSLER
Pour inciter à repenser la vie 7

Luc BRISSON
Le *continuum* de la vie chez Platon. Des dieux aux plantes 19

Jacques FOLLON
Sur quelques définitions de la vie chez Aristote 41

Jean-Baptiste GOURINAT
A propos d'une conception antique de la vie :
la nature et le vivant chez les stoïciens 69

Christophe HORN
Le concept de vie chez Plotin 97

Tiziana SUAREZ-NANI
Rien ne meurt : la vie et l'univers infini selon Giordano Bruno 125

Pierre GUENANCIA
Descartes : la nature, l'artifice, l'animal 147

Valérie KOKOSZKA
Vie et subjectivité chez Fichte 171

Simone ROMAGNOLI
De la simple vie à l'homme double :
le moi hyperorganique chez Maine de Biran 191

Maurizio MALAGUTI
Le double niveau de la vie selon Antonio Rosmini :
le sentiment et l'intelligence 209

Michel HERREN
Vie et souffrance :
quelques positions d'Aristote à la Modernité tardive 233

VIE ET SOUFFRANCE : QUELQUES POSITIONS D'ARISTOTE À LA MODERNITÉ TARDIVE

Depuis son commencement grec, la philosophie occidentale est, dans son centre, une philosophie de la vie. Dès lors en effet, l'affaire de la philosophie est l'être (de ce qui est) qui, selon l'expérience grecque, a pour caractère fondamental d'éclore et d'apparaître (φύειν, φύσις), éclosion dont la vie est précisément l'exposant éminent. Selon les recherches de Heidegger, cette expérience relève d'une certaine ouverture de l'être, de l'ordre de l'ἀ-λήθεια («dé-voilement», «dés-abritement»). Cette ouverture "a-léthique" est, certes, à l'origine de l'éclosion, mais elle implique à la fois (le mot l'indique) le rejet de la dimension léthico-thanatique, soit la souffrance. Ce rejet du négatif sous-tend comme tendance (certes, sous différentes modifications) la tradition de la philosophie occidentale dans son ensemble. En atteste non seulement Aristote, le fondateur de la philosophie de la vie, qui conçoit la vie (en sa forme suprême, divine) comme pure éclosion ou présence sans faille constamment identique à elle-même, mais également les philosophes modernes, comme Descartes et Fichte qui – supprimant, dans le *fondamentum inconcussum* de la pensée moderne, soit l'*ego cogito* ou le Moi de la conscience de soi, l'"autre" ou le "négatif" – conçoivent la vie de celui-ci comme une activité qui ne cesse de s'identifier avec elle-même, soit comme identité en acte. C'est dans la philosophie de l'«esprit absolu» de Hegel qu'éclate le négatif comme tel, de telle sorte pourtant qu'il est *aufgehoben*, élevé et conservé, à titre de moment, au sein de l'identité absolue de l'esprit absolu. Cet accomplissement de la philosophie occidentale en tant que philosophie de la vie comme éclosion pure ou présence absolument identique avec soi, implique toutefois un certain épuisement et donne lieu à la montée définitive de la souffrance comme trait intrinsèque de la vie. En attestent les philosophies de la Modernité tardive (posthégélienne), comme celles de Schopenhauer et de Nietzsche, dont le premier pense le fond de la vie comme volonté aveugle et pulsionnelle, source inépuisable de la souffrance, et le second comme Dionysos, dieu artiste, sans égard, de la construction et de la destruction, du plaisir et de la souffrance, de la vie et de la mort.

Qu'en est-il de la vie et de la souffrance dans la tradition philosophique occidentale ? Quelle est la place de la souffrance dans les définitions fondamentales de la vie d'Aristote à la Modernité tardive ?

L'enjeu est de répondre à cette double question. Pour le faire, nous nous appuierons sur le travail de déconstruction de Heidegger ; ainsi rappellerons-nous d'abord ce qu'il en est chez celui qui fonde à proprement parler la philosophie du vivant aux débuts de la tradition métaphysique dans l'Antiquité grecque : Aristote. Nous observerons ensuite les transformations qu'implique le changement d'horizon qui a lieu aux débuts de la Modernité sous l'impulsion de Descartes vis-à-vis de notre thématique ; puis celles qui découlent de l'évolution de cet horizon moderne par l'intermédiaire de Fichte, avant d'examiner ce qu'il en est lors de l'accomplissement proprement dit de la métaphysique chez Hegel. C'est en effet de cet accomplissement que se démarquent les positions dites de la Modernité tardive. Pour le montrer, nous nous arrêterons d'abord sur le tournant qui se joue suite à Hegel, avant de l'illustrer par les positions de Schopenhauer et de Nietzsche [1].

C'est dans le *De anima* qu'Aristote – suite à certains préalables dans le *Timée* de Platon – fonde à proprement parler la philosophie du vivant, en présentant sa *métaphysique de la vie*. Dans le premier paragraphe [2], il indique notamment que l'ἱστορία – la *recherche*, l'*examen*, le *témoignage phénoménal* [3] – au sujet de la ψυχή (l'*âme*, le *souffle*, la *vie* qui

[1] Nous devons la ligne de notre article à I. Schüssler, qui nous a mis sur les rails de son élaboration (cf. notamment I. Schüssler, *Hegel et les rescendances de la métaphysique*).

[2] Cf. Aristote, *De anima*, I, 1, 402 a1-7 : « Si nous supposons que le savoir (εἴδησις) appartient aux choses qui sont belles (καλά) et vénérables (τίμια), et un savoir davantage que l'autre, soit du point de vue de l'exactitude (ἀκρίβεια), soit du point de vue du fait qu'il porte sur [des choses] qui sont plus hautes et étonnantes, ce serait alors en raison de ces deux points de vue que nous placerions la recherche (ἱστορία) au sujet de l'âme (ψυχή) <*i.e.* de la vie> à juste titre parmi les savoirs qui occupent le premier rang (ἐν πρώτοις). Et il semble aussi que la connaissance de l'âme <*i.e.* de la vie> apporte de grandes choses (μεγάλα) par rapport à la vérité tout entière (ἀλήθεια ἅπασα), et, surtout, (μάλιστα), par rapport à la nature (φύσις) ; car l'âme <la vie> est pour ainsi dire le principe (ἀρχή) des êtres vivants (ζῷα) » (nous traduisons).

[3] Le terme ἱστορία, provenant de ἵστωρ, le *témoin*, le *martyr*, signifie bien l'*examen*, la *recherche*, au sens où elle ne fait que *témoigner* de la chose par laquelle nous sommes pris en sa *phénoménalité*. Il convient d'entendre le mot « histoire » au sens grec (qui demeure notamment dans l'expression « histoire naturelle ») et non dans celui, subjectif, qui a cours depuis la Modernité : l'« histoire » comme application d'une méthode préconçue, et, partant, comme domination, maîtrise de quelque chose.

anime les êtres vivants) compte parmi les εἰδήσεις, les *savoirs* qui occupent le premier rang ontologique de beauté (κάλλος) et de vénérabilité (τιμιότης) ; cela tant quant à l'exactitude (ἀκρίβεια) que quant à ce sur quoi ils portent : les choses ontologiquement les meilleures (βέλτια) et les plus étonnantes (θαυμαστά) [4]. Mais qu'est-ce qu'un *savoir* chez les Grecs ? Le terme εἴδησις signifie, littéralement, la vue du visage que présente une chose en son essence, en son εἶδος, soit en son Idée. Le savoir a donc pour essence propre d'éclaircir la totalité des choses qui sont en ce qu'elles sont, en leur être. Or c'est précisément le savoir de l'âme, du souffle vital, de la vie qui se trouve selon Aristote au premier rang d'éclaircissement des choses en leur contenu eidétique. Aristote peut ainsi bien dire qu'il semble que la connaissance (γνῶσις) de l'âme – *i.e.* de la *vie* – apporte de grandes choses eu égard à l'ἀλήθεια ἅπασα, la *vérité toute entière*, littéralement au sens de l'événement du dé-voilement, dé-couvrement, dés-abritement, de l'éclaircie de la totalité des choses qui sont en leur être. Et cette connaissance apporte non seulement de grandes choses concernant cette vérité elle-même, mais surtout (μάλιστα), écrit-il, quant à la φύσις, c'est-à-dire par rapport à toutes les choses de la " nature ", ou plutôt, pour être conforme à l'entente aristotélicienne du mot φύσις, à toutes les choses qui *éclosent*, *croissent*, *viennent à la lumière* de par elles-mêmes (καθ' αὑτά) [5]. Aussi Aristote conclut-il son premier paragraphe en précisant que la ψυχή, l'*âme*, le *souffle*, la *vie*, est pour ainsi dire l'ἀρχή des ζῷα : le *principe* qui *anime* les *êtres vivants*, de sorte qu'ils éclosent, vivent, – qu'importe d'ailleurs leur genre (plante, animal, homme et même dieu), chacun ne représentant somme toute

[4] L'*étonnement* apparaît ainsi comme la *disposition fondamentale* dont est né le savoir ; disposition éclairante, essentiellement libre, loin des motivations utilitaires, en vue d'améliorer l'ordinaire de la vie, qui prédominent dès la Modernité. Nous y reviendrons.

[5] En tant que substantif du verbe φυεῖν – verbe apparenté à φαίνεσθαι, *apparaître*, et à φῶς, *lumière*, *éclat* (notamment du *feu*), signifiant *pousser*, *croître*, *éclore*, *s'ouvrir*, *venir au jour*, *se déployer*, *apparaître à la lumière* –, la φύσις signifie *tout ce qui éclôt*, *apparaît à la lumière* et, plus originellement encore, l'éclosion elle-même.

qu'un degré dans la capacité vitale, un mode dans l'accroissement du déploiement de la même vie[6].

Aussi la *définition phénoménologique* que donne Aristote de la vie est-elle la suivante : la vie consiste en le mouvement « de se nourrir, de croître et de dépérir par soi-même (δι' αὑτοῦ) »[7]. Et Aristote d'ajouter que la vie est ainsi un domaine éminent de la φύσις, de l'*éclosion* de ce qui est, – ne se produisant pas seulement καθ' αὑτό, *de soi* (comme les êtres inanimés : corps naturels [φύσει ὄντα] ou artefacts [τέχνῃ ὄντα]), mais bien δι' αὑτοῦ, *par soi-même*, *au-travers de soi-même*, c'est-à-dire par ses propres *organes*[8]. La vie s'avère donc être un mode supérieur du processus dans lequel sont engagées toutes les choses qui sont : celui d'apparaître, d'éclore.

Revenons sur l'*horizon* dans lequel est apparue la philosophie de la vie en Grèce ancienne : l'horizon de l'ἀλήθεια, de l'événement de la dés-occultation, du dés-abritement ou encore de l'éclaircie de l'être de la totalité de ce qui est. Comme l'a rappelé Heidegger, le début de notre pensée occidentale se trouve sous l'emprise de cet événement : l'être de ce qui est (ce que sont les choses, et comment elles sont), expérimenté à l'âge des mythes comme voilé, caché – et par là même abrité, protégé –, se voit progressivement privé, arraché de cet

6 Suite à l'élaboration de la définition de la vie et du vivant en général (*De anima*, II, 1), Aristote ajoute un tracé général (II, 2-3), avant de présenter dans les détails l'élaboration des différents degrés selon lesquels la vie du vivant se déploie (II [fin], III). Le principe de la gradation des facultés vitales consistant dans l'accroissement graduel de la φύσις elle-même, le comble réside selon lui dans le dieu (qui se tient dans une éclosion maximale, éternelle). Dieu est en effet déterminé par Aristote comme un être en parfaite, en pure éclosion, sans faille, sans reste, pure ἐνέργεια, pur *acte*, pure *actualité*, exempt de toute possibilité (δύναμις) d'être autre que ce qu'il est, possédant la vie à son degré suprême, séjournant donc toujours dans la contemplation et dans la jouissance de lui-même (cf. *Métaphysique*, XII, 7, 1072 b). Aussi, comme tel, est-il finalement à l'origine de tout ce qui est : il est l'ἀρχή, le *premier principe*, la *première cause* de la φύσις en son éclosion – dont la vie est un domaine éminent –, et donc affaire d'une εἴδησις de premier rang, soit la première et suprême affaire de la pensée. Dieu est ainsi en quelque sorte le modèle ontologique originaire de la vie.

7 *De anima*, II, 1, 412 a14-15.

8 D'où la fameuse définition *ontologique* de la vie qu'on retient d'Aristote : « La vie réside dans la première entéléchie (ἐντελέχεια, *accomplissement*), d'un corps qui, en puissance (δύναμις), possède la vie : le corps organique » (*De anima*, II, 1, 412 a16-b6).

abri (le léthique) dans lequel il reposait, de sorte que l'être même se découvre à la pensée au sein d'un ouvert, d'une éclaircie aléthique où l'être de chaque chose apparaît finalement en son visage eidétique. Or, à l'époque de Platon et d'Aristote, le processus de cette éclaircie, de cette auto-donation serait selon Heidegger devenu excessif, démesuré ; ce qui se cache, s'abrite, se voile (le léthique) est dès lors renvoyé, écarté par et de la pensée. Se donnant à l'excès, l'être (devenu complètement aléthique, lumière idéale) se retire en effet à la fois outre mesure (en sa dimension léthique, obscure, abyssale). Or, ne se retenant plus, se donnant ainsi outre mesure, l'être ne prend plus garde à lui-même tel qu'il est originairement (a-léthique et non [encore] aléthique) et se donne à ce qui est autre que lui-même : la chose qui est, l'étant (qui n'en est tout compte fait que la propriété aléthique, visible). L'être aléthique perd pour ainsi dire sa ressource léthique. Aussi les étants deviennent-ils primordiaux, au point que l'être (aléthique et non [plus] a-léthique, c'est-à-dire léthique *et* aléthique) n'apparaît plus qu'à partir d'eux, leur appartient, pour se présenter comme étantité ou être de l'étant. Mais – nous l'avons avancé –, le retrait étant aussi excessif que l'éclosion, ce dernier ne soutient donc plus l'auto-donation de l'être. Aussi requiert-il un (ou des) substitut(s), secours soutenant la présence de l'étant en éclosion à sa place[9]. Or le principal substitut réside selon Heidegger dans l'expérience de l'ἀλήθεια et de la φύσις en terme de ποίησις, de *pro-duction*, relevant de la *causalité* (αἰτία), – dont les structures sont découvertes en suivant le modèle de l'artefact. C'est ainsi que s'introduit chez Aristote dans l'essence du vivant la notion d'*organe* (de cause, de moyen, d'outil), par lequel le vivant se produit lui-même. Le vivant se présente dès lors comme un *corps organique*, – apparaissant dans les structures d'une causalité propre au modèle de l'artefact. Aussi n'est-ce que par l'union de cette capacité vitale d'*éclore* et du *corps organique* que se constitue chez Aristote le vivant comme tel[10].

9 La tradition métaphysique apparaît ainsi étonnamment comme n'étant que la compensation d'un *manque*, dû à l'éclosion suprême, extrême de l'ἀλήθεια et de la φύσις.

10 Cf. à ce propos avant tout Heidegger, « La question de la technique », p. 9-48.

Mais qu'en est-il alors de la *souffrance* ? Notre présentation de la philosophie du vivant à ses débuts grecs chez Aristote nous permet de comprendre pourquoi nous n'en avons pas parlé jusqu'ici. Si elle n'apparaît pas dans la définition fondamentale de la vie chez Aristote, c'est que celle-ci est envisagée à partir de l'horizon de l'ἀλήθεια ; horizon dans lequel l'éclosion de l'être se fait à un tel degré que ce qui se cache, ce qui s'abrite, le léthique – ou, pour introduire d'emblée le terme qui sera central dans la Modernité : le *négatif* – dans la vie est renvoyé, écarté. Le vivant subit certes à l'époque d'Aristote, comme à toute époque, des πάθη, des influences qui l'affectent, et donc des ἄλγη, des *souffrances*, mais ce n'est pourtant pas là la vie en tant que telle. Celle-ci est en effet uniquement chez lui le mouvement de se nourrir, de croître et, par là, d'éclore. Aussi, la souffrance ne peut-elle jouer de rôle dans la détermination aristotélicienne fondamentale de la vie ; raison pour laquelle elle n'y apparaît pas.

Pourtant, en dépit du fait que le léthique, le négatif est absent de la définition fondamentale du vivant chez Aristote, la souffrance n'en demeure pas moins une réalité quotidienne de l'existence. Elle s'annonce, se fait sentir, presse de façon de plus en plus importante dans la pensée moderne, et ce avant tout à l'âge de l'accomplissement de la métaphysique chez Hegel (quoique, chez lui, nous le verrons, seulement dans le cadre de la positivité de la vie), avant d'éclater à proprement parler dans les positions post-hégéliennes, en particulier chez Schopenhauer et Nietzsche. L'enjeu de ce qui suit est de comprendre comment les choses se sont déroulées au travers de l'histoire de la philosophie occidentale.

Avant de passer à Hegel, il convient d'abord de rappeler le *déplacement* qui a lieu sous l'impulsion de Descartes dans la Modernité par rapport à l'Antiquité classique ; puis la transformation de cette impulsion cartésienne dans la Modernité elle-même, avant tout par le biais de Fichte.

Dans la Modernité, sous l'impulsion de Descartes, la notion de vie est resituée. Si *l'horizon* dans lequel les choses se montrent demeure celui de la vérité (au sens de la seule dimension éclosante, ouverte, claire, aléthique de l'être de ce qui est), cet horizon se trouve

cependant limité, restreint au domaine de ce qui est *certain* : soit en fin de compte au domaine de la *res cogitans*, de la chose pensante, du sujet conscient, soit de la conscience elle-même : le sujet certain de soi [11]. Or depuis Descartes, cette conscience est par essence d'abord conscience de soi, au sens où elle opère un mouvement de retour sur elle-même – ledit mouvement de la *ré-flexion* – pour se saisir elle-même en son identité, comme moi. Ainsi se distingue-t-elle d'elle-même ; ainsi distingue-t-elle son *cogito*, sa pensée, son moi de tout ce qu'elle n'est pas, se l'opposant à elle-même à titre d'un non-moi – que Descartes appelle la *res extensa* –, ou, pour le dire autrement encore, à titre d'un *objet* pour le *sujet* qu'elle est. Le retour réflexif de la conscience sur elle-même représente ainsi un *devenir autre* par rapport à soi et un se réidentifier par rapport à soi, – devenir autre qui est précisément le *négatif* dans la source de la vie en Modernité. La vie n'apparaît donc plus comme un domaine éminent de la φύσις – elle-même domaine privilégié au sein de l'ἀλήθεια –, mais se déplace dans la *subjectivité* et est interprétée dans le cadre de la relation sujet-objet, comme objet que le sujet ramène à lui. Or cette distinction indépassable inhérente à ladite philosophie de la réflexion – celle entre la *res cogitans* et la *res extensa* – est évidemment pénible pour la vie : elle implique inévitablement la *souffrance* [12].

C'est précisément à cause de cette souffrance que cette subjectivité n'en reste pas à sa forme cartésienne : celle de la *philosophie de la réflexion*, impliquant une distinction aussi indépassable que pénible pour la vie. L'idéalisme allemand surmonte en effet de manière radicale cette opposition, dépasse celle-ci – et ce à partir de sa racine, de son fondement : soit à partir de la subjectivité elle-même – en la transformant progressivement en *une subjectivité absolue*. Selon Nietzsche, le motif essentiel de ce dépassement dans l'idéalisme allemand est la tentative de parer à l'avènement du *nihilisme*, toujours latent, toujours menaçant, qui va de pair avec la pressante montée du devenir, c'est-à-dire de la vie comme réalité proprement dite, avec ses peines et ses souffrances, au détriment de la catégorie de l'identité et de tout ce qui

[11] Cf. Descartes, *Méditations métaphysiques*, « Méditation II ».
[12] Chez Descartes, plus tout devient spirituel *(res cogitans)*, plus tout devient également physique *(res extensa)*, – et plus donc les douleurs, les peines sont grandes.

appartient à la sphère de la pure conscience, du savoir. Si les idéalistes ont cherché à concilier – dans la sphère du savoir, de la conscience de la réalité elle-même – devenir et identité, c'est selon lui pour ne pas être livrés à la montée du devenir, soit de la souffrance comme réalité [13].

On le sait, cette transformation de la philosophie de la réflexion en philosophie de l'absolu a lieu de manière explicite chez Fichte, qui thématise véritablement la distinction tout à fait essentielle à la conscience dont nous venons de parler : celle du sujet-objet, du moi-non-moi. Chez Fichte en effet, dans sa *Doctrine de la science* de 1794-1795 déjà, le siège de la vie est situé dans le *moi absolu* (se transformant dans sa *Doctrine de la science* tardive en *raison absolue*) ; moi absolu qui est marqué par une identité absolue entre le sujet et l'objet, et qui est donc finalement une identité absolue de la vie avec elle-même.

> Le corps est pour nous sans vie, dépourvu d'âme et pas un moi. Le moi ne doit pas seulement se poser lui-même pour une quelconque intelligence en dehors de lui, mais doit se poser *pour lui-même* ; il doit se poser *en tant que* posé au travers de soi-même. Il doit donc, aussi certain soit-il un moi, avoir le principe de la vie et de la conscience uniquement en lui-même [14].

Il s'agit donc bien chez Fichte d'un moi absolu. Se posant, se représentant, s'engendrant lui-même dans l'acte d'opérer le retour sur soi – acte qui est au fondement de la réflexion sur soi –, il a bien le principe de la vie et de la conscience uniquement en lui-même ; il est donc ce qui vit véritablement, soit l'origine de toute vie. La vie apparaît donc comme n'étant rien d'autre que l'activité siégeant dans ce moi absolu lui-même : c'est la *vie de l'esprit*. Ce moi absolu est donc toute vie, toute activité, pure ἐνέργεια. Le corps est quant à lui sans vie, sans âme (au sens d'*anima*, de ψυχή) : il n'est pas un moi.

Contrairement à ce qu'il en est lorsque la subjectivité est encore finie, il n'y a, dans ce moi absolu, marqué par une identité absolue, aucun divorce possible. La négativité en est totalement exclue. Comme

[13] Cf. Nietzsche, *Fragments posthumes*, « Fin 1886-printemps 1887 », 7 [54], p. 303.
[14] J. G. Fichte, *Œuvres choisies de philosophie première (1794-1797)*, I : « Les principes de la Doctrine de la science », 3 : « Fondation du savoir pratique », § 5, p. 141.

chez Aristote : la souffrance ne peut exister, ne peut apparaître dans la définition fondamentale de la vie.

Notons que si Fichte transforme le moi absolu en raison absolue, c'est qu'il se rend compte que le moi absolu, relevant finalement de la réflexion, n'est que d'ordre conceptuel. En effet, se saisissant *en tant que* moi, le moi se saisit en tant que quelque chose qui est différent de quelque chose d'autre, tout en passant (par le mouvement de la réflexion) au travers de ce quelque chose d'autre (qui est le non-moi). Par là, ce moi se révèle n'être que *forme*, et donc exempt de mouvement propre (comme simple forme, il ne peut en effet, en tant que tel, se mettre en mouvement). Il a certes une disposition au mouvement et à la vie, mais est lui-même exempt de mouvement et de vie : ainsi est-il sans vie, quelque chose de mort. On voit bien apparaître ici le fantôme du nihilisme. Pour le repousser, Fichte fait donc abstraction de toute cette forme de l'" au travers de " qui affecte ce moi absolu : la conscience, risquant donc de n'être qu'une forme phénoménale, du simple apparaître, vide et morte, doit en effet être fondée plus profondément. C'est ce qu'il fait en le fondant dans la *raison absolue*. Cette dernière est exempte de toute distinction, c'est-à-dire quelque chose d'absolument Un, autrement dit un *singulum*. Et, comme telle, cette raison est non seulement identité la plus intime entre le sujet et l'objet, entre le moi et le non-moi, mais est la vérité impérissable (puisque, comme *singulum*, elle est exempte de toute relation à quelque chose d'autre), ainsi que la vie elle-même (puisque, comme *singulum*, elle n'est qu'acte, accomplissement, *Vollzug*). En tant qu'identité parfaite, sans différence, la vie est donc, ici également, exempte de toute souffrance.

L'introduction proprement dite dans cette vie (de l'esprit), dans cette subjectivité absolue, de la scission, de la négativité, et donc de la souffrance, a lieu chez Hegel. Chez Hegel, un peu comme chez Aristote d'ailleurs – où l'universel est dans un rapport de détermination avec le particulier (les structures sont les mêmes) –, l'universel, soit la cogitation absolue, s'objective dans le retour sur soi propre à sa réflexion ; elle opère un acte d'objectivation par rapport à elle-même, se concevant, se déterminant en se rendant par là présente comme quelque chose qui est différent, qui est autre qu'elle-même. L'acte d'objectivation,

de se concevoir, de se déterminer est donc chez Hegel un acte de se rendre autre, de se rendre étranger : s'objectivant, l'universel se rend non-moi, se rend particulier. La différence d'avec Aristote découle de la différence de dimension dans laquelle la vie est pensée chez l'un et chez l'autre : si, chez Aristote, le particulier était quelque chose de pré-donné, quelque chose qui existe déjà de soi, il est, chez Hegel, conformément à l'horizon de la pensée moderne, une production de la cogitation absolue elle-même. Voyons cela plus en détails.

Dans son écrit sur *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* (1801) [15] – écrit qui présente un exposé sommaire de ses pensées principales –, Hegel part d'une expérience qui fut d'ailleurs également celle de Fichte, lui faisant transformer le moi absolu en raison absolue. La relation sujet-objet, pour autant qu'elle relève de la certitude du moi de la conscience de soi, manque selon Hegel (comme c'était le cas selon le Fichte tardif) de vie, voire d'être. Cette relation n'est que le produit de la *réflexion de l'entendement*, soit du pouvoir de la distinction et de l'opposition ; ses termes, dans leur séparation réciproque, dans leur abstraction, ne sont selon lui que du pensé. Comme l'affirme la *Differenzschrift*, ils n'ont pas d'existence, ils sont néant : des schèmes vides de réalité proprement dite. Et de nouveau, le fantôme du nihilisme hante ; fantôme effrayant qui doit être repoussé. Or, selon Hegel, seul le rapport à l'unité de l'absolu peut procurer l'être à ces pensées abstraites. Et ce rapport n'a lieu selon lui que dans la mesure où la réflexion de l'entendement se transforme en *réflexion de la raison*, – la raison étant le pouvoir d'unification, et non, comme l'entendement, le pouvoir de distinction. Ce n'est qu'alors que la réflexion de l'entendement n'insiste plus sur elle-même, mais *hebt sich auf*, s'abolit elle-même tout en se relevant, aussi bien elle-même que ses produits (le sujet et l'objet), à l'absolu.

Aussi, chez Hegel, l'absolu, ou la totalité englobante – qui n'est en fin de compte rien d'autre que la *vie*, d'abord sur le plan logique, ensuite sur le plan réel et objectif – est déterminé par deux traits essentiels par lesquels il se façonne, s'auto-produit éternellement lui-même :

[15] Cf. avant tout, pour les lignes qui suivent, les premiers chapitres de G. W. F. Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling.*

Le premier est affaire de l'*entendement*, de la faculté des distinctions, des divisions, des limitations, séparant, isolant ce qui est jusqu'à l'opposition (en le retenant, en le fixant, en le *com*-prenant) : ce trait est donc celui de la *séparation*, produite sous forme de scission. Par là l'absolu devient autre, se rend étranger à lui-même, *s'aliène (entfremdet sich)*. Ce processus a lieu, indique Hegel, au travers de l'activité du travail : c'est ce qu'il nomme le *« travail du négatif »*, autrement dit le travail négateur de l'universalité et de l'identité abstraite en particularités concrètes, diverses, en réalités autonomes, présentes en toute objectivité. Or ce travail engendre inévitablement la douleur, la souffrance, – précisément parce qu'il introduit la scission, le déchirement dans l'identité. Mais l'absolu ne peut demeurer à ce stade, car il n'y est pas adéquat à son essence d'absolu. Aussi surmonte-t-il ces particularités, se relève-t-il et se ressaisit-il lui-même.

Le second trait essentiel par lequel l'absolu se façonne, s'auto-produit éternellement lui-même est, quant à lui, affaire de la puissance de la *raison*, – raison qui est l'activité négatrice des scissions. Il s'agit du trait de l'*unification*. C'est par la raison que l'absolu unifie ce qui est séparé – séparé dans une opposition déchirante et donc douloureuse – dans la totalité.

Le cheminement de l'absolu, de la cogitation absolue – qui n'est autre que la vie – consiste finalement chez Hegel en un mouvement circulaire, fait de cercles toujours plus grands, jusqu'à l'identité la plus grande : absolue, divine. Or ce mouvement circulaire se répète jusqu'à ce que toutes les réalités autonomes se soient réunies en une totalité réelle qui se rapporte à la totalité idéelle. Et ce mouvement circulaire implique donc comme passage obligé – dans la positivité de la vie – la douleur, la souffrance. Hegel de l'exprimer très clairement dans sa *Differenzschrift* :

> [...] la nécessité de la scission est un facteur de la vie, qui se forme par une opposition éternelle à soi-même, et la vie suprême ne connaît de totalité, n'est possible dans sa forme la plus vivante que par le rétablissement à partir de la séparation la plus aiguë [16].

[16] G. W. F. Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, « Besoin de philosophie », p. 110 (trad. mod.). Dans ce chapitre, Hegel montre que le besoin de philosophie – besoin qui est celui de la vie elle-même – provient d'un besoin de reconstitution de l'unité à partir de la scission.

Sans la scission qui cause la souffrance, l'absolu n'est selon Hegel qu'*identité fade* ; il l'énonce de manière prégnante dans la Préface de sa *Phénoménologie de l'esprit* :

> La vie de Dieu et la connaissance divine peuvent donc bien être énoncées comme un jeu de l'amour avec soi-même ; cette Idée descend au niveau de l'édification et même de la fadeur quand y manquent le sérieux, la douleur, la patience et le travail négatif [17].

et plus loin dans cette Préface :

> L'esprit conquiert sa vérité seulement quand il se retrouve soi-même dans le déchirement absolu [18].

Selon Hegel, le déchirement – impliquant inexorablement la douleur, la souffrance – appartient donc essentiellement à la vie véritable ; vie qui est donc celle de la raison absolue, de l'esprit absolu, de Dieu, ou encore de l'Idée absolument inconditionnée, omnicomprenante, englobante (bien entendu toujours sous la forme de la certitude de soi de la conscience de soi). Mais si – contrairement à chez Aristote – la souffrance en est constitutive, ce n'est toutefois que comme un *moment* dans la simple positivité de la vie, moment toujours de nouveau dépassé par la puissance de la raison.

C'est dans cette raison absolue que l'être prend séjour à l'époque de l'accomplissement de la métaphysique, – toujours en se donnant lui-même dans l'éclosion, l'éclaircie sienne. Mais, par là, la métaphysique arrive à son stade final, à son *comble* : le don, l'éclosion, l'éclaircie, l'aléthique y est en effet maximal, accompli, absolu. Aussi ce comble représente-t-il également l'*épuisement* de cette métaphysique. La lumière aléthique de la vie de l'esprit, la vie spirituelle qui l'avait

Et ce besoin de philosophie est précisément, à l'époque de Hegel comme à la nôtre – époques où la scission entre la subjectivité (le monde intellectuel) et l'objectivité (le monde réel) est la plus grande –, le plus urgent. Ainsi, loin d'être un simple produit artificiel et abstrait, *la philosophie est toujours déjà selon Hegel au service de la vie*. Sa tâche est de surmonter les oppositions fondamentales, les séparations, scissions, finitudes contenues dans la conscience de tous les jours, la conscience naturelle, qui opère toujours comme entendement.

17 G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, « Préface », p. 48-50 et 49-51.

18 *Ibid.*, p. 78-79.

éclairée et animée jusqu'ici, se retire d'elle et s'éteint en elle, – cela parce qu'au don (aléthique) appartient inévitablement le retrait (a-léthique). Or, quand la lumière s'éteint, la vérité, l'éclosion en est affectée : n'étant plus soutenue par la vie de la raison absolue, ni éclairée de l'intérieur par sa lumière, elle vient à manquer de fondement. Le *nihilisme* qui, comme l'a bien vu Nietzsche, menaçait tout au long de la Modernité, poussant la tradition à sa limite, apparaît soudain ouvertement.

Qu'en est-il alors de la métaphysique à ce stade ? Cesse-t-elle d'exister lorsque s'éteint en elle la vie spirituelle ? Non. Elle cesse simplement d'exister sous la forme d'une métaphysique spécifiquement *idéaliste*. Tout en gardant sa structure, elle subit une profonde mutation : la vie purement spirituelle est abandonnée et remplacée par la vie *sensible*, physique, matérielle (au sens large). La métaphysique, son édifice, est pris par un mouvement de l'ordre d'un déplacement. Elle cesse d'avoir sa place primordiale dans la sphère du suprasensible pour se situer uniquement dans celle du sensible. Heidegger d'appeler ce mouvement le mouvement de « *rescendance* » [19]. Ce néologisme exprime bien le mouvement qui prend la métaphysique toute entière à la suite de son accomplissement, et partant de son épuisement : mouvement qui est de cet ordre qu'il s'oppose à l'ancien mouvement propre, celui de la transcendance. En effet, après Hegel, le mouvement s'inverse : suite à son aboutissement dans l'Idée suprasensible absolue, la métaphysique se trouve prise dans un mouvement qui descend, redescend du suprasensible au sensible, – non pas toutefois en laissant l'Idée suprasensible derrière elle, mais en l'amenant avec elle, et en la redomiciliant dans l'immanence de la sphère du sensible. C'est par ce mouvement de la rescendance que le nihilisme se trouve une dernière fois repoussé. Notons qu'un autre mouvement appartient à ce dernier : celui de *riposte*. Pour parfaire, sceller ce mouvement de la rescendance, ainsi que la nouvelle forme adoptée, la métaphysique rescendante s'oppose à l'ancienne. Comme l'a formulé Heidegger : « depuis la mort de Hegel, tout n'est que mouvement de riposte » [20].

19 Cf. avant tout Heidegger, « Contributions à la question de l'être », p. 215.

20 Heidegger, « Dépassement de la métaphysique », p. 87. Foucault, en 1970, dans sa *Leçon inaugurale au Collège de France*, dira à peu près la même chose : « Toute notre époque, que ce soit par la logique ou par l'épistémologie, que ce soit

Or de même que la métaphysique idéaliste s'est déployée dans l'histoire sous la forme d'une multiplicité de positions différentes (ne pouvant jamais, en s'occupant de la vie, thématiser la toujours plus pressante question du devenir et de la souffrance), de même, la métaphysique « post-idéaliste », rescendante se déploie sous forme d'une diversité de positions, – où le léthique, le négatif, la souffrance, le tragique de la vie éclate soudain au grand jour.

Dans la deuxième préface à son écrit principal, *Le monde comme volonté et comme représentation* (1818), Schopenhauer affirme que le véritable nom de ce qui est considéré habituellement comme une philosophie marquée par l'inspiration, et qui est « décoré[e] du titre d'intuition intellectuelle ou de connaissance absolue », est celui de « jactance vide » et de « charlatanisme »[21]. Schopenhauer s'inscrit donc virulemment dans le cadre dudit mouvement de riposte.

Il réalise le mouvement de la rescendance de la métaphysique par un mouvement que l'on peut caractériser par le terme de *perversion* de celle-ci (au sens structural et non moral du mot). Schopenhauer reprend en effet le cadre de la métaphysique traditionnelle idéaliste, à savoir la distinction fondamentale entre l'intelligible et le sensible, mais remplit celui-ci d'un contenu d'ordre anti-métaphysique. Il ne fait plus résider l'en soi dans l'esprit absolu, ou dans la volonté de cet esprit absolu[22], mais au contraire dans une volonté dénuée de tout esprit, et même de toute conscience : dans une volonté aveugle, pulsionnelle, toujours avide, assoiffée, jamais satisfaite, toujours dans le manque et ne se voulant qu'elle-même. C'est cette volonté qui se trouve selon Schopenhauer au fondement du monde des phénomènes dans sa totalité, tels qu'ils *apparaissent* dans le développement de la nature et de l'histoire, autrement dit au fondement de la *vie*, – apparaître et vivre étant chez Schopenhauer comme chez les Grecs (où vivre signifiait

par Marx ou par Nietzsche, essaie d'échapper à Hegel » (M. Foucault, *L'ordre du discours*, p. 4).

[21] A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Préface de la deuxième édition (1844), al. 3, p. 12-13.

[22] A propos de l'« absolu », de l'« infini », du « suprasensible », et de toute la série de ce qu'il appelle des « négations pures » des idéalistes, Schopenhauer parle significativement de « νεφελοκοκκυγία », de « cité des coucous dans les nuages » (cf. A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, IV, § 53, al. 3, p. 348, citant Aristophane, *Oiseaux*, 819).

précisément apparaître, éclore) le même. Il s'agit donc d'une volonté dont la manifestation est la vie. Le fait de dire qu'elle est « volonté de vivre » est même selon Schopenhauer un « pléonasme »[23]. La volonté est donc « volonté de vivre » et non, comme dans la métaphysique idéaliste, volonté de l'esprit, de la pensée. Et cette volonté originaire de vivre se trouve dans chaque phénomène, sans défaut ni faille, de sorte qu'elle perçoit autour d'elle sa propre image répétée à l'infini. Et si elle se manifeste dans le monde, si elle ne reste pas à son stade d'en soi mais est constitutive du monde, c'est selon Schopenhauer pour se connaître, se reconnaître elle-même. Ainsi s'engage-t-elle à produire le monde, en passant par différents stades : de la matière première (πρώτη ὕλη), inorganique, jusqu'à l'homme, en passant par les pierres, les plantes et les animaux, – cela pour s'y reconnaître, comme dans un « miroir »[24], sur le mode de la plus grande clarté possible. Et c'est finalement, dans l'ordre de cette perfection croissante (tant quant à la complétude, à la diversité des traits manifestés, qu'à la netteté, la distinction des formations), dans le *génie philosophique* qu'elle se reconnaît le plus clairement : lui seul est en mesure de reconnaître que le *monde* n'est que *représentation* et que, précisément, son *en soi* réside dans la *volonté originaire*.

Ainsi la volonté originaire de vivre est-elle à l'origine de tout ce qui est, de toute vie – y compris de la souffrance qui lui est fondamentalement inhérente. C'est en étudiant philosophiquement et phénoménalement différents phénomènes de la nature que Schopenhauer indique comment il se fait que la volonté originaire soit à l'origine de la souffrance[25]. Il montre que tous les phénomènes attestent que la volonté de vivre n'a pas de but proprement dit, si ce n'est celui de se vouloir elle-même – « vouloir » évidemment au sens pulsionnel de *streben* et non de *wollen* –, qu'elle est donc bien un pur désir pulsionnel infini et aveugle, soit sans objet, sans satisfaction finale, qui se pousse sans répit ni repos lui-même, – et qui est par là fondamentalement souffrant. Et Schopenhauer de préciser que si ce désir s'arrête quelque part, c'est toujours à cause d'un obstacle externe qui l'empêche, qui lui

[23] A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, § 54, al. 2, p. 350.

[24] Cf. *ibid.*, § 54, al. 2, p. 350.

[25] Cf. *ibid.*, § 56.

fait résistance, – et cela évidemment parce que ce dernier est, lui également, comme tout ce qui est, mû par ce même désir originaire. C'est pourquoi les diverses formes de la nature se disputent et s'arrachent selon lui incessamment et réciproquement la matière – la matière étant le support (ὑποκείμενον) et l'élément (ἐν ᾧ) de leur existence. Ce qui lui fait d'ailleurs définir la vie comme un « flux perpétuel de matière, à travers une forme qui demeure invariable »[26]. C'est ainsi que s'entretient selon lui une éternelle guerre, où il s'agit de vie et de mort. Schopenhauer de dire :

> [La volonté] est-elle arrêtée par quelque obstacle dressé entre elle et son but du moment : voilà la *souffrance*[27].

ou, quelques lignes plus bas :

> Tout désir naît d'un manque, d'un état qui ne nous satisfait pas ; donc il est souffrance, tant qu'il n'est pas satisfait. Or, nulle satisfaction n'est de durée ; elle n'est que le point de départ d'un désir nouveau. Nous voyons le désir partout arrêté, partout en lutte, donc toujours à l'état de souffrance ; pas de terme dernier à l'effort ; donc pas de mesure, pas de terme à la souffrance[28].

C'est ainsi qu'apparaît la lutte, le tourment, la souffrance. Schopenhauer parle finalement de la lutte incessante de tous contre tous, – lutte pour la matière ; lutte qui est un effort vain, une activité tourmentée, qui finit toujours par se terminer par l'épuisement, soit dans la mort. Ainsi la souffrance est-elle perpétuelle : un trait fondamental de la vie en général. Aussi, Schopenhauer d'affirmer finalement que « la souffrance est le fond de toute vie »[29], ou encore que « la perpétuité des souffrances est l'essence même de la vie »[30]. Et, selon lui, plus les êtres sont développés, plus la lutte pour la matière éclate avec force, plus s'accroît la souffrance, et plus celle-ci est ressentie comme telle : « il y a un rapport

[26] *Ibid.*, § 54, al. 4, p. 352.
[27] *Ibid.*, § 56, al. 4, p. 391.
[28] *Ibid.*, § 56, al. 4, p. 392.
[29] *Ibid.*, § 56, al. 5, p. 393.
[30] *Ibid.*, § 54, al. 8, p. 361.

précis, dit-il, entre le degré de la conscience et celui de la douleur »[31]. Aussi est-ce dans le génie que la souffrance atteint son comble.

Mais que se passe-t-il quand la volonté originaire s'est reconnue elle-même, dans sa présence objective, comme monde, comme vie dans l'homme, c'est-à-dire dans et par cet homme qu'est le philosophe ? Schopenhauer indique deux conséquences éthiques possibles :

1. Si elle s'est reconnue dans un philosophe qui se sent bien dans la vie, qui a été épargné par les souffrances – ou qui a simplement conscience du fait de faire partie intégrante de cette éternelle volonté originaire, et qui ne craint donc pas même sa propre mort –, elle opère un *acte d'affirmation* : *stimulée*, elle dit oui à elle-même, comme cette volonté de vivre, de se manifester dans cette vie-là.
2. Si elle est par contre reconnue dans un philosophe qui a justement fait expérience de la souffrance que la vie implique, elle opère un *acte de négation* : la reconnaissance du monde individuel comme simple phénomène, loin d'agir comme un motif, un stimulant pour le vouloir vivre, opère au contraire comme un *calmant* qui apaise la volonté de vivre en son impétuosité ; elle dit donc non à son égard. Et quelle est la conséquence de cette négation ? Le fait que le vouloir cesse. Ainsi la volonté est-elle mise au repos : elle *hebt sich auf* ; non pas, évidemment, au sens de se supprimer – comment pourrait-on supprimer l'en soi du monde, la volonté originaire de vivre ? –, mais précisément au sens de Hegel, celui de s'élever à un niveau supérieur, celui de se conserver dans la modération, c'est-à-dire de transformer la volonté de vivre pour l'apaiser.

Nietzsche réalise le mouvement de la rescendance dès son premier écrit, *La naissance de la tragédie enfantée par l'esprit de la musique* (1871)[32], en établissant une position qu'on peut qualifier, non plus seulement de perversion de la métaphysique, mais d'*inversion vitaliste* de celle-ci. La principale différence entre Schopenhauer et Nietzsche est que ce n'est plus, chez Nietzsche, une volonté aveugle, pulsionnelle et souffrant toujours du manque qui est au fondement des formations du

[31] *Ibid.*, § 56, al. 4, p. 392.
[32] In *Œuvres philosophiques complètes*, vol. I/1. Nous suivons les premiers paragraphes de ce texte.

monde, mais une volonté clairvoyante, la plus riche possible, surabondante, – souffrant donc également, mais non pas du manque, mais d'un excès de plénitude. Et cette volonté est, selon Nietzsche, celle d'un dieu ; d'un dieu qui n'a rien à voir avec celui, suprasensible et moral, de la métaphysique traditionnelle, mais qui est tout son contraire, son inversion : sensible et immoral : le dieu de toutes les contradictions (de la vie et de la mort, de l'engendrement et de la destruction, du plaisir et de la souffrance). Dieu abyssal que Nietzsche reprend au panthéon grec : Dionysos. Alors que le dieu moral était une sorte d'architecte, d'artisan *(artifex)*[33] gouvernant le monde selon son dessein, soit d'après un but final, la nouvelle divinité de Nietzsche, loin de toute téléologie morale, est bien plutôt un dieu anti-métaphysique et immoral : un dieu artiste, créant et recréant perpétuellement le monde sous la forme d'une œuvre d'art, avec son lot d'apparences trompeuses. Il est le dieu tragique surabondant et chaotique de la vie et de la mort ainsi que des arts ; il est, selon Nietzsche, le dieu qui joue, naïvement, tel un enfant, à créer et détruire à sa guise des mondes ; il est le dieu rieur, le dieu de toutes les contradictions : de toute clarté, mais aussi de toute obscurité, du jour, mais aussi de la nuit, du *Grand Midi*, mais aussi du *Profond Minuit*, de la vérité, mais aussi du mensonge, de l'erreur ; s'il est le dieu du dévoilement aléthique, il l'est aussi du voile (a-léthique)[34] ; en un mot il est l'abyssal noyau générateur de tout ce qui est, – nous-mêmes y compris :

> [...] pour le véritable créateur de ce monde, nous sommes [...] des images et des projections artistiques [...][35].

Alors que le fondement de la vie était, dans la métaphysique transcendante, essentiellement intelligible, il est désormais, chez Nietzsche – à

[33] Le terme est de Saint Thomas d'Aquin (cf. par exemple in : *Somme théologique*, II, II, 21, 2 ad. 2). Mais déjà chez Platon lui-même – le fondateur de la tradition métaphysique –, notamment dans le *Timée*, le dieu (θεός) apparaît comme un démiurge (δημιουργός [28 a6]), un producteur, un poïète (ποιητής [28 c3]), un constructeur (τεκταινόμενος [28 c6-7]), ou encore un com-positeur (συνιστάς [29 e1]).

[34] Cf. à ce propos notre article « Le Dionysos de Nietzsche comme retour à la φύσις des anciens Grecs ? ».

[35] F. Nietzsche, *La naissance de la tragédie enfantée par l'esprit de la musique*, 5, p. 61.

l'instar de ce qu'il en était déjà chez Schopenhauer, son maître en philosophie – plongé dans le sensible. C'est dès lors la vie ici et maintenant qui est considérée comme la réalité proprement dite. Et cette réalité n'est autre que la formation, l'extériorisation du noyau générateur surabondant et chaotique qu'est Dionysos. Ce qui est, au sens propre du terme, est dès lors la vie prise dans son ensemble, – vie qui, en sa réalité (artistique), est donc également surabondante, multiple, hétéroclite, chaotique, toujours changeante, toujours en devenir, toujours autre, toujours en mouvement, toujours contradictoire, et qui, comme telle, engendre certes l'union, la joie, le *plaisir*, la vie, mais en fin de compte toujours la déchirure, la lutte, et donc la peine, la *souffrance*, et en dernière instance la mort. Ainsi s'avère-t-il que toute existence, y compris celle du monde, n'est que phénomène, apparence, jeu esthétique de Dionysos, – et ne se justifie finalement que comme tel[36]. Il apparaît en effet que c'est par la création d'apparences que Dionysos se libère, en la masquant, de la *souffrance* impliquée par la surabondance qui lui est propre ; créations d'apparences qui sont – toujours selon le Nietzsche de *La naissance de la tragédie* – affaire d'un autre dieu du panthéon grec : Apollon.

> [...] C'est Apollon [...] en qui seul s'accomplit le but éternellement atteint de l'Un originaire, sa délivrance dans l'apparence[37].

Comment l'homme, image et projection artistique de Dionysos lui-même, peut-il donc se maintenir, avoir une tenue ferme au sein de la vie en sa tragique (et donc douloureuse) réalité dionysiaque ? Car, comme le dit l'ancienne sagesse grecque que rappelle Nietzsche, l'existence est fondamentalement marquée par la souffrance : une souffrance telle que le premier de tous les biens serait de ne pas être né, et le second de mourir au plus vite[38]. Et Nietzsche de répondre : pour avoir malgré tout une tenue ferme dans la vie, il faut que l'homme ait un appui où se tenir, auquel s'accrocher. Or cet appui, conformément au caractère dionysiaque et donc artistique qu'il possède, l'homme le trouve dans l'apparence. Aussi convient-il de recouvrir la réalité

[36] Cf. *ibid.*, 5, p. 61.

[37] *Ibid.*, 4, p. 54.

[38] Cf. *ibid.*, 3, p. 50.

dionysiaque d'un voile, permettant de se préserver de désespérer de la vie. Et c'est précisément Apollon – finalement production de Dionysos lui-même[39] –, caractérisé par la belle apparence, la brillance, qui cache le chaos dionysiaque de la vie en tant que telle et qui permet à l'homme de se maintenir en vie[40] :

> [...] Apollon surmonte la souffrance de l'individu par cette gloire de *lumière* dont il auréole l'*éternité du phénomène* ; [...] la *beauté triomphe de la souffrance inhérente à la vie*, et la *douleur* est en un certain sens *mensongèrement effacée* des traits de la nature[41].

Tel est le rôle de l'apollinien : effacer mensongèrement la douleur, la souffrance inhérente à la vie (dionysiaque). Ce que fait l'apollinien dans l'homme, c'est donc surmonter, ou, mieux, transfigurer artistiquement la souffrance (dionysiaque) de l'individu en apparences permettant de triompher de la douleur, de l'expérimenter comme une jouissance[42].

Conformément à ce qui précède, Nietzsche parle de sa position en termes de « métaphysique de l'art »[43] ou, plus tard, rétrospectivement, de « métaphysique d'artiste »[44] ou encore, finalement, de « physiologie de l'art »[45] : au sens où il s'agit d'une transcendance artistique immanente, de l'ordre de la φύσις elle-même, du dionysiaque en direction de l'apollinien. Bien après *La naissance de la tragédie*, quand Nietzsche entend l'essence fondamentale de la vie comme *volonté de puissance*, sa position demeure inchangée : volonté artistique (apollino-dionysiaque) de faire, de façonner, de maîtriser, de dominer *(machen, Macht)* la réalité chaotique, en vue d'avoir la puissance sur elle, de venir à bout, en les transfigurant, des difficultés, des souffrances et d'éprouver la volupté originelle.

39 Cf. notre livre *Nietzsche, Dionysos et nous. Essai généalogique*, à paraître.
40 Cf. par exemple F. Nietzsche, *La naissance de la tragédie enfantée par l'esprit de la musique*, 1, p. 44.
41 *Ibid.*, 16, p. 115 (trad. mod.).
42 Cf. notamment *ibid.*, 1, p. 45.
43 Par exemple *ibid.*, 24, p. 153.
44 Par exemple *ibid.*, « Essai d'autocritique » (1886), 5 et 7, p. 30 et 33-34.
45 Par exemple *Le cas Wagner*, « Lettre de Turin de mai 1888 », 7, p. 33.

Nietzsche de distinguer alors deux types de connaissance : la quête théorique de la vérité propre à l'homme occidental depuis Platon, la *pensée de l'ἀλήθεια idéaliste* ; traditionnellement comprise comme fruit de l'*étonnement* (Platon et Aristote), elle se dévoile comme moyen de se maintenir dans le chaos de la réalité ; comme moyen dont la vie a besoin aussi longtemps qu'elle n'est pas parvenue à la hauteur d'elle-même, qu'elle est encore faible, qu'elle ne s'est pas encore prise en main. L'autre type de connaissance consiste en l'*expérimentation de l'ἀ-λήθεια dionysiaque* ; elle apparaît comme moyen, comme figure d'une vie qui a pris pleinement possession d'elle-même, et qui a donc la puissance sur elle-même. Ainsi s'accomplit le passage de la métaphysique occidentale de la vérité – traditionnellement marquée par une *conduite théorique optimiste* – à la *pratique de la vie tragique* comme figure de la volonté de puissance, en l'accroissement (quantitatif et qualitatif) qui lui est propre.

Mais Dionysos étant le dieu de la vie et de la mort, le dieu de toutes les contradictions, ce façonnement de vie, cette transfiguration ne va pas sans dépérissement. Nietzsche de l'indiquer dans son œuvre tardive ; dans ses *Dithyrambes de Dionysos*, dans le poème intitulé « Parmi les filles du désert » par exemple, le monde, qui apparaissait jusqu'ici sous l'aspect de la vie en sa surabondance créatrice, transfiguratrice, apparaît soudain sous l'aspect opposé : celui du désert, qui n'admet pas la vie, mais la consume, la mâche, la brûle, la tue. C'est en fin de compte la mort – inhérente à la vie, constitutive du jeu tragique de Dionysos – qui œuvre[46].

Ainsi la souffrance apparaît-elle pleinement constitutive de la vie. Et il ne s'agit nullement de chercher à la repousser, à l'écarter par et dans la pensée, mais de l'expérimenter artistiquement, de la transfigurer et de l'assumer.

Pour conclure, au lieu de revenir sur l'ensemble des positions traitées, nous nous contentons de rappeler l'arrière-fond dont celles-ci sont tributaires, d'Aristote à Nietzsche. Il s'agit du double mouvement dont relève l'ensemble de la métaphysique elle-même, – celui de transcendance d'abord, et celui de rescendance ensuite. Le premier mouvement étant marqué par le dépassement du sensible en direction

46 Cf. *Les dithyrambes de Dionysos*, « Parmi les filles du désert », p. 25.

du suprasensible, et donc par la primauté des catégories de l'identité et de l'universalité des Idées intelligibles abstraites. Et le second, apparaissant suite à l'accomplissement, et donc à l'épuisement du premier, étant caractérisé par la chute du suprasensible dans le sensible, et donc par la primauté du devenir, des particularités, soit de l'expérimentable réalité concrète.

Ainsi comprenons-nous pourquoi dans la métaphysique transcendante la souffrance ne peut intervenir dans aucune définition fondamentale de la vie : la vie qui y est considérée est toujours la *vie de l'esprit*, – exempte de tout devenir et donc de toute souffrance. Pourtant la *réalité de la vie sensible*, le devenir et la souffrance qui lui sont inhérents ne cessent de presser, poussant la vie spirituelle dans ses derniers retranchements. Et le fantôme du nihilisme de hanter toujours davantage la vie spirituelle, jusqu'à se déclarer en fin de compte ouvertement, suite à l'accomplissement et l'épuisement de celle-ci. S'ensuit non seulement le renversement de la métaphysique, mais l'intégration du devenir, et partant de la souffrance, du tragique de la vie – jusque-là uniquement expérimenté, sans être affaire de la pensée – dans la philosophie, comme principal objet thématique de celle-ci.

Michel Herren
Université de Lausanne

BIBLIOGRAPHIE

Textes

Descartes, René, « Méditation seconde », in *Méditations métaphysiques*, chronologie, présentation et bibliographie de Jean-Marie et Michelle Beyssade, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, p. 76-95.

Fichte, Johann Gottlieb, *Œuvres choisies de philosophie première (1794-1797)*, Paris, Vrin, 1964.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'esprit*, « Préface », traduit par Jean Hyppolite, Paris, Aubier, 1966.

—, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, présenté et traduit par Bernard Gilson, Paris, Vrin, 1986.

Nietzsche, Friedrich, *Le cas Wagner*, « Lettre de Turin de mai 1888 », in *Œuvres philosophiques complètes*, vol. VIII/1, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduits par Jean-Claude Hémery, Paris, Gallimard, 1974.

—, *Les dithyrambes de Dionysos*, « Parmi les filles du désert », in *Œuvres philosophiques complètes*, vol. VIII/2, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Paris, Gallimard, 1975.

—, *La naissance de la tragédie enfantée par l'esprit de la musique*, in *Œuvres philosophiques complètes*, vol. I/1, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduits par Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe *et al.*, Paris, Gallimard, 1977.

—, *Fragments posthumes*, « Fin 1886-printemps 1887 », in *Œuvres philosophiques complètes*, vol. XII, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduits par Julien Hervier, Paris, Gallimard, 1979.

Schopenhauer, Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, traduit par Auguste Burdeau, Paris, PUF, 2003.

Etudes

FOUCAULT, Michel, *L'ordre du discours : leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris, Gallimard, 1971.

HEIDEGGER, Martin, « Dépassement de la métaphysique » (1936-1946), in *Essais et conférences*, traduit de l'allemand par André Préau, préface par Jean Beaufret, Paris, Gallimard, 1958.

—, « La question de la technique », in *Essais et conférences*, traduit de l'allemand par André Préau, préface par Jean Beaufret, Paris, Gallimard, 1958.

—, « Contributions à la question de l'être » (1955), in *Questions*, vol. 1, traduit de l'allemand par Henri Corbin, Paris, Gallimard, 1968.

HERREN, Michel, « Le Dionysos de Nietzsche comme retour à la φύσις des anciens Grecs ? », in *Généalogie de la pensée moderne. Volume d'hommage à Ingeborg Schüssler*, éd. Michael Esfeld et Jean-Marc Tétaz, Frankfurt/London, Ontos Verlag, 2004, p. 75-95.

—, *Nietzsche, Dionysos et nous. Essai généalogique*, à paraître.

SCHÜSSLER, Ingeborg, *Hegel et les rescendances de la métaphysique. Schopenhauer – Nietzsche – Marx – Kierkegaard – Le Positivisme des sciences*, Lausanne, Payot, 2003.

COMITÉ DE RÉDACTION

Alain Corbellari, président
Danielle Chaperon
Ute Heidmann
Martine Hennard Dutheil de la Rochère
Alexander Schwarz
François Vallotton

RÉDACTION

Florence Bertholet
Catherine Chène
Revue Etudes de Lettres
Bâtiment Anthropole
CH-1015 Lausanne
Tél. 021/692.29.07
Courriel : redaction.edl@unil.ch
Site web : www.unil.ch/edl

ADMINISTRATION

Etudes de Lettres
Secrétariat
de la Faculté des lettres
Bâtiment Anthropole
CH-1015 Lausanne
Tél. 021/692.29.09
Fax. 021/692.29.05
Courriel : Karine.Fallet@unil.ch

ABONNEMENT ANNUEL (4 numéros)

Plein tarif : 50 CHF
Tarif étudiant : 30 CHF

FRAIS DE PORT

Suisse : 18 CHF Allemagne : 21 CHF
Europe : 24 CHF Autres pays : 32 CHF

PRIX DES VOLUMES

Volume simple : 18 CHF (plein tarif) / 16 CHF (prix étudiant)
Volume double : 26 CHF (plein tarif) / 22 CHF (prix étudiant)
Les volumes de plus de dix ans sont vendus 5 CHF.
Pour les frais de port, voir www.unil.ch/edl, rubrique « commander »

MOYENS DE PAIEMENT

• Par carte de crédit : voir www.unil.ch/edl, rubrique « commander »
• Par virement bancaire :
CCP : Université de Lausanne 10-13575-3, avec la mention 2603010000/751
Compte bancaire : 710.09.14, avec la mention 2603010000/751, BCV, Lausanne.
IBAN : CH9100767001S07100914
Code SWIFT (RIB ou BIC) : BCVLCH2L

Prix de vente de ce numéro : 26 CHF
© 2008 Etudes de Lettres, Lausanne

Couverture : Gravure ancienne montrant de gauche à droite une abeille mâle, une reine et une ouvrière. Photo Eric Tourneret.

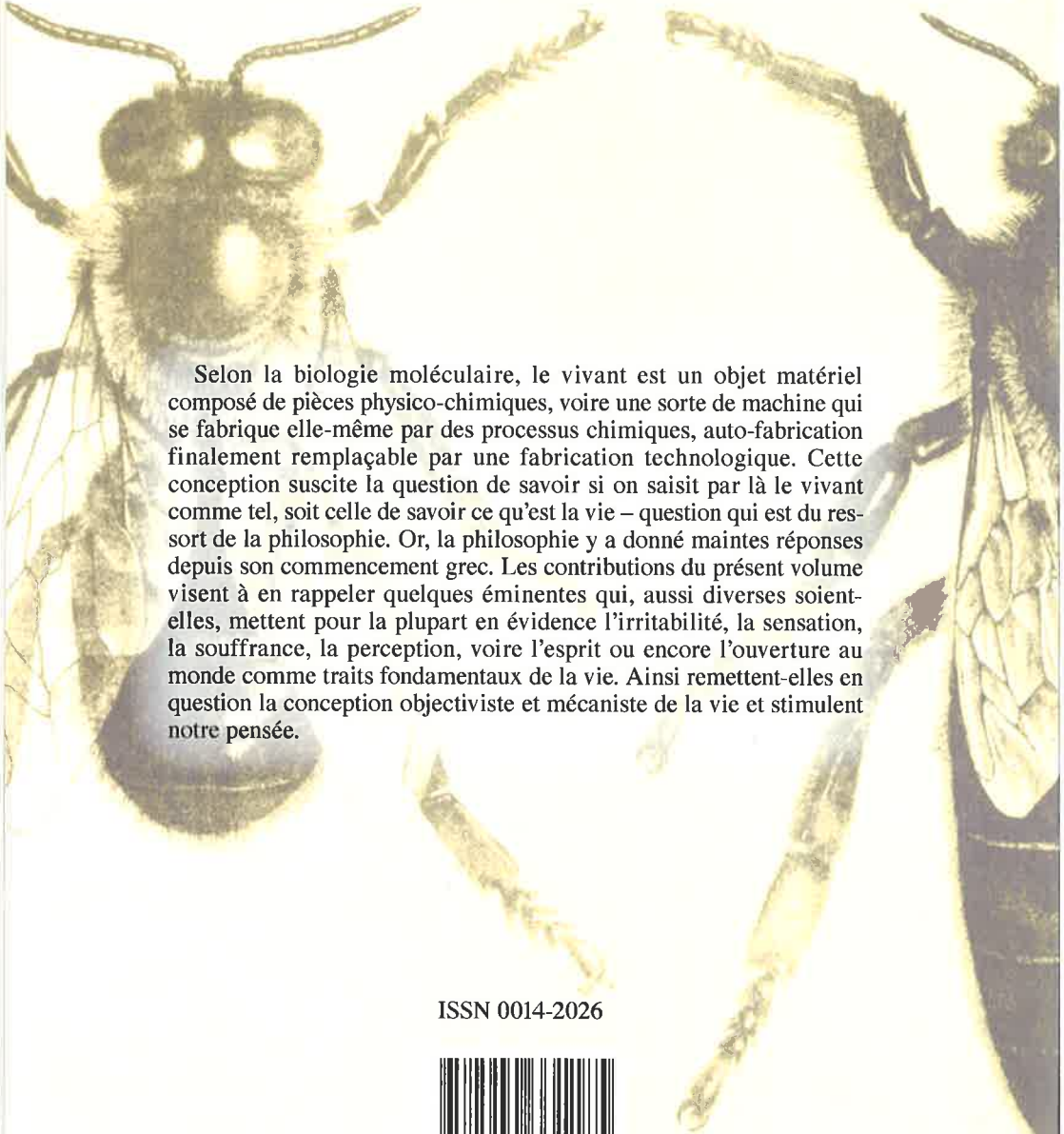
PROCHAINE PARUTION

2009/1	*La profession d'architecte en Suisse romande*	18 CHF

DERNIÈRES PARUTIONS

2008/2	*Points de vue sur Jésus au XX^e siècle*	18 CHF
2008/1	*Ecrire en francophonie : une prise de pouvoir ?*	18 CHF
2007/4	*Lectures littéraires et appropriation des langues étrangères*	18 CHF

ISBN : 978-2-940331-18-5
ISSN 0014-2026



Selon la biologie moléculaire, le vivant est un objet matériel composé de pièces physico-chimiques, voire une sorte de machine qui se fabrique elle-même par des processus chimiques, auto-fabrication finalement remplaçable par une fabrication technologique. Cette conception suscite la question de savoir si on saisit par là le vivant comme tel, soit celle de savoir ce qu'est la vie – question qui est du ressort de la philosophie. Or, la philosophie y a donné maintes réponses depuis son commencement grec. Les contributions du présent volume visent à en rappeler quelques éminentes qui, aussi diverses soient-elles, mettent pour la plupart en évidence l'irritabilité, la sensation, la souffrance, la perception, voire l'esprit ou encore l'ouverture au monde comme traits fondamentaux de la vie. Ainsi remettent-elles en question la conception objectiviste et mécaniste de la vie et stimulent notre pensée.

ISSN 0014-2026