

— Métaphysique —

La voie souterraine de la métaphysique :
le problème de la vie.

Introduction : la vie est-elle un problème pour la métaphysique ?

Métaphysique et vie, métaphysique de la vie : rapprochement des deux thèmes étonnant car la métaphysique semble être une démarche théorique et intellectuelle qui semblerait exclure que la généralité de « la vie ». Qu'est-ce qu'on entend par « vie » ? Voire est-ce qu'on peut même accéder à ce que l'on entend par vie ? En quoi cette vie pourrait-elle faire l'objet d'un projet métaphysique ? Quelle est la tâche d'une métaphysique, et comment pourrait-elle rencontrer sur son investigation la vie, comme étape ou terme ?

Les origines aristotélicienne de la métaphysique — Les origines de la métaphysique sont aristotéliciennes, mais de l'ambiguïté entoure le terme. La *Métaphysique* d'Aristote, est une construction éditoriale jamais pensée comme un projet philosophique par Aristote lui-même. C'est au 1er siècle av.AC que se constitue la *Métaphysique* d'Aristote (telle qu'elle est aujourd'hui) : elle voit le jour grâce au rassemblement et classement des textes par Andronicus de Rhodes. Mais même à cette époque, l'ouvrage ne porte pas ce nom, le mot n'existant pas. On ne rencontre que l'expression « *meta ta phusika* » pour désigner cet ouvrage qui se situe « après les physiques ». Après les livres sur la nature, ou au-dessus d'eux (par la valeur ?), ou même après dans l'ordre de la recherche philosophique. Cette question n'est pas réglée par les commentateurs. En tout cas, la *Métaphysique* d'Aristote est le lieu d'une réflexion générale sur le savoir et sur la réflexion (méta-réflexion). La métaphysique confond son projet avec la philosophie : elle cherche à interroger les causes premières ou dernières, ce qui assure la stabilité du monde, ce qui dépasse ou approfondit la nature. Elle est une science des fondements, qui se demande aussi comment connaître ces fondements. Autre origine des ambiguïtés autour de l'ouvrage d'Aristote, outre le problème de cohérence de l'ouvrage, c'est la difficulté à assigner un *lieu* pour la métaphysique : non pas « qu'est-ce que la métaphysique ? », mais « où est la métaphysique ? ».

L'objet de la métaphysique — Si la question du lieu se pose, c'est parce que la métaphysique se heurte à la question de l'accès à son objet. La physique étudie la nature : considère les objets qui se présentent au chercheur dans l'observation. Mais si la métaphysique interroge le savoir, alors quel est son objet ? Le projet métaphysique est : la physique observe et décrit, quand la métaphysique ré-fléchit ses objets, les reprend pour en considérer l'assise et le fondement. La métaphysique se caractériserait donc plus par son attitude que par ses objets : démarche de connaissance qui entend comprendre la manière dont nous connaissons ce que nous connaissons. Ce n'est pas l'objet qui intéresse la métaphysique mais l'**objectivité** : ce qui fait que l'objet est objet. Ce n'est pas le phénomène donné qui l'intéresse, mais la **phénoménalisation** : ce qui fait que le phénomène devient tel pour un sujet capable de le saisir. Elle ne s'intéresse pas au monde, mais à la manifestation du monde, entendu comme processus dont on peut saisir les étapes, le monde comme dynamique de la manifestation.

La métaphysique au sens aristotélicien prend pour objet les causes premières et les principes de toutes choses. Ainsi, elle est à la fois :

- La science vers laquelle toutes les autres sciences convergent (elle est la fin de toutes les sciences, et n'est donc le moyen d'aucune autre).
- La science de ce qui est absolument premier et éminent.

Sa démarche aussi est éminente : elle se présente comme une fin vers laquelle la connaissance humaine doit tendre. On voit cependant qu'elle se heurte presque toujours, à commencer par son

nom même, à la physique et ses objets. Vient-elle couronner les efforts de la physique en indiquant ses fondements ? Est-elle un approfondissement de ce qui se donne ? Met-elle au jour la nature de l'être de toute chose ? Il semble que la métaphysique soit le nom d'une tendance de la connaissance à la recherche de continuité du monde, à la volonté d'approfondissement. Le « **besoin métaphysique de l'homme** » comme l'appelle Schopenhauer naît à la fois d'une exigence (connaître l'essence du monde) et à la fois d'une déception (les objets de la représentation ne satisfont pas cette curiosité ontologique). La métaphysique est à la fois :

- **excès** : volonté de dépassement ou d'approfondissement
- mise en évidence d'une **défaillance** : le monde selon la physique n'est pas le tout du monde, le phénomène est une déception pour celui qui constate qu'il est à l'origine de la constitution phénoménale.

Méta-, veut à la fois dire la plongée dans les profondeurs du monde, le dépassement des diverses déterminations d'objets

[des étants, dirait Heidegger, donc le dépassement de la sphère ontique, qui se rapporte aux étants, vers la sphère ontologique, qui se rapporte à l'être. La métaphysique serait la connaissance de l'être des étants, et il faut pour le moment confondre métaphysique et ontologie].

On ne dira donc jamais assez l'ambiguïté propre au projet métaphysique, si bien que la tradition aristotélicienne au Moyen-Âge a fait éclater la métaphysique en plusieurs tendances :

- métaphysique générale : discours sur l'être (ontologie)
- métaphysiques spéciales portant sur les objets métaphysiques (Dieu, l'âme, le monde)

Une expérience du monde — La tradition métaphysique forte se sédimente autour de codes complexes, d'un haut degré de rationalité, dans laquelle les discours semblent figés. L'intellect prime sur le monde qu'il s'agit de comprendre, plutôt que d'expliquer. Dans cette classification rationnelle du monde, ou mise en ordre du monde, il semble que se perd l'une des exigences de la métaphysique : saisir la continuité du monde sous l'éclatement de ses déterminations physiques. Ainsi, il faut ajouter une exigence au projet métaphysique : la métaphysique n'est pas une science de l'explication du monde (c'est déjà le projet d'une physique générale), elle n'est pas la science du monde, mais **la science de notre expérience du monde**. La métaphysique n'est possible qu'à la condition d'une expérience qui révèle cet excès d'être par rapport à la représentation (qui nous était apparue comme défaillance).

—> *La question est donc celle de l'expérience métaphysique par excellence, c'est-à-dire de l'accès à l'essence du monde : que m'est-il vraiment donné, sous les apparences du monde physique ? Suis-je satisfait du point de vue de la connaissance en m'en tenant au donné ?*

On peut rencontrer ces questions soit dans une démarche de connaissance active (recherche de vérité), soit en prenant conscience de cette défaillance du réel à partir d'une expérience privilégiée. En effet, si je m'en tiens à la conception classique du monde, comme univers mathématisable et géométrique, je fais l'expérience dans la vie quotidienne de nombre de moments où cette conception est défailante, où elle ne rend pas compte de mon expérience concrète du monde. La conception intellectualisée du monde et mon expérience de ce monde semblent ne pas être en accord. Il y a un écart entre le sujet et le monde qui crée une tension, et permet ainsi la possibilité d'une métaphysique.

Nous commençons à identifier son origine, le lieu où elle se fait jour. Nous avons un lieu et une tonalité : la métaphysique que nous cherchons semble se faire **dans l'écart entre une expérience vécue du monde et la représentation que nous en avons** ; elle semble se faire en excès ou en défaillance par rapport à la représentation quotidienne du monde, ou à l'image que la physique nous en délivre.

—> À quel moment la représentation du monde par la physique classique (galiléenne et newtonienne) a-t-elle pu prétendre à une juste représentation du réel ? Comment une telle abstraction mathématique du monde a-t-elle pu prétendre à incarner la réalité ? Ou bien, de quoi est faite notre expérience concrète, qu'appelons-nous la réalité ?

Mon corps dans l'expérience métaphysique du monde — Je fais une expérience concrète quand j'éprouve quelque chose du monde dans cette expérience, j'en fais l'épreuve. Faire l'épreuve, c'est se heurter à ce qui me fait face. Mais par cette épreuve, je découvre une forme de continuité entre moi et le monde, je découvre que si le monde peut me faire quelque chose, m'atteindre en mon for intérieur, c'est parce que j'en suis d'une certaine manière. **J'en suis**, cela s'entend en deux sens : à la fois j'y suis, ma présence est attestée dans le monde ; à la fois je suis *du* monde, je suis fait d'une même trame que lui, je me mêle à ses connexions et dépendances (causales, vivantes, humaines).

Or si je peux faire une expérience d'un genre particulier, c'est avant tout parce que j'ai un corps, capable de faire l'épreuve du monde, de ressentir le monde. Un corps comme partie du monde, un morceau d'étendue, mais aussi un corps vivant.

- un **Körper** : corps objectif pris dans des relations causales, objet parmi les objets
- un **Leib** : corps propre (ou une chair) vécu en première personne et sans distance

Lorsqu'il est question du corps Schopenhauer l'appelle « **le sésame métaphysique** », comme si le corps vécu nous ouvrait un monde jusque-là recouvert. Ce n'est pas tant le corps lui-même qui permet l'expérience métaphysique, mais cette ambiguïté entre un corps se donnant objectivement dans le monde et un corps vécu en première personne, autrement dit un corps fait d'étendue qui pour autant manifeste ce qui échappe radicalement à l'étendue.

« Le corps signifie la crise de toute ontologie connue et le critère de "toute ontologie future qui pourra se présenter comme science" »

Jonas, *Le phénomène de la vie*, (p. 29)

[Nous reviendrons sur le rôle central du corps, dans l'Essai I du *Phénomène de la vie* de Hans Jonas, comme lieu d'une tension problématique entre ontologie de la vie et ontologie de la mort, et donc la nécessité de faire du corps le lieu d'une métaphysique de la vie par excellence. Jonas va même encore plus loin en revenant à la question métaphysique classique depuis le corps, ce qui est une offense philosophique faite à Heidegger, par exemple :

« Le corps vivant qui peut mourir, qui a un monde et appartient lui-même au monde, qui ressent et peut lui-même être senti, dont la forme extérieure est organisme et causalité et dont la forme intérieure est ipsité et finalité, ce corps est le rappel de la question ontologique non encore résolue : "qu'est-ce que l'être ?" et doit être le canon des tentatives à venir pour la résoudre »

Ibid, (p. 30)

La vie, et non l'être, comme objet d'une autre métaphysique — C'est donc le corps en tant qu'il est vivant qui sert de révélation métaphysique. Ainsi, l'objet d'une certaine métaphysique est la vie,

et non l'être en général (si général qu'on ne sait plus ce qu'il doit désigner). En effet, « L'être de ce qui est » a tout d'une construction abstraite : résultat d'un processus rationnel qui semble nous éloigner de la réalité plutôt que de nous en rapprocher. Au contraire, la vie c'est ce dont nous faisons l'expérience la plus immédiate. Et faire cette expérience de la vie à même mon corps, ce n'est pas une expérience particulière, mais au contraire, c'est découvrir que la vie de mon corps est un même mouvement qui traverse tout le vivant sous toutes ses formes. C'est ce dynamisme à l'œuvre dans le monde qui permet de comprendre la continuité entre le monde et moi, qui me permet de dire qu'il y a une unité dynamique sous toutes les déterminations objectives percevables. L'unité de la vie, n'est plus ici une substance figée, une matière universelle et introuvable, un être en général résultat d'une abstraction rationnelle, mais un ensemble de pulsions, d'efforts et de désirs. Ce mouvement de la vie, Nietzsche le voit au fondement de toute chose et expérience quand il écrit :

« Rien d'autre ne nous est donné comme réel sauf notre monde d'appétits et de passions ».

§36, *Par-delà bien et mal*

Si nous esquissons ici le problème d'une métaphysique de la vie, ou d'une philosophie de la vie, il ne faut pas croire qu'elle est la version officielle de la métaphysique retenue par l'histoire de la philosophie. Il semble au contraire que l'on assiste à un effacement progressif de la vie par des constructions théoriques abstraites, des symbolisations et formalisations du monde. Toute une tradition abandonne ce que la vie a d'absolument simple quand on en fait l'expérience corporelle, et préfère lui substituer une philosophie de la distance et de la séparation. Mais il y aurait aux côtés de cette tradition métaphysique comme dépassement, comme science de l'au-delà, une métaphysique qui entend approfondir l'expérience de ce qui m'est donné. Plutôt que de chercher à fonder l'ici et le maintenant par un ailleurs, on peut identifier une *autre métaphysique* (expression de Pierre Montebello) qui, sans se satisfaire du donné comme tel, essaie pourtant de le fonder à partir de lui-même. Le « donné » non pas comme objet de perception, mais comme le lieu d'une expérience vivante dans laquelle je sens le monde devenir et je me sens devenir dans le monde.

« Notre donné, c'est le monde actuel, y compris nous-mêmes ; et ce monde actuel se déploie pour l'observation comme thème de notre expérience immédiate. L'élucidation de l'expérience immédiate est l'unique justification de la pensée »

Whitehead, *Procès et réalité. Essai de cosmologie*, (p. 47).

Nous chercherons à identifier des thématiques récurrentes dans ces entreprises métaphysiques autres (qui parfois rejettent le terme lui-même en raison de son poids philosophique trop lourd), des manières de formuler les problèmes. En raison de son caractère systématique, et de la grande transversalité de ses propositions, la philosophie de Schopenhauer devra être considérée attentivement. Si Schopenhauer permet d'identifier une trame problématique dans le champ métaphysique, il faudra nourrir les problèmes d'autres pensées, comme celles de Nietzsche, Bergson, Michel Henry ou Maine de Biran. À partir d'une telle métaphysique de la vie, on envisagera ses prolongements éthiques : découvrir que la vie se trouve au fondement de tout ce qui devient dans le monde, qu'elle est un flux qui traverse la matière sans s'y réduire et les individus sans s'y retrouver enfermer, cela permet de comprendre combien la vie en moi est la même que la vie en l'autre. Que celui qui me fait face ne vit pas d'une autre vie que la mienne. Ce qui apparaît dans la réflexion métaphysique sur la vie, c'est l'être comme relationalité (comme ayant des relations). Prolonger cette métaphysique de la vie dans la sphère pratique et éthique, c'est donc travailler à élaborer des régimes d'interdépendances avec les autres vivants, faire advenir de la manière la plus claire la vie dans sa relationalité, et non la vie close et individuelle.

I. Le projet phénoménologico-métaphysique de Schopenhauer : la volonté vers la vie.

Il est anachronique de parler de phénoménologie pour désigner la philosophie de Schopenhauer qui se déploie sur la première moitié du XIX^e siècle, tandis que la phénoménologie voit le jour avec Husserl début XX^e. Mais tout l'enjeu de sa métaphysique est de comprendre le processus de manifestation du monde à une conscience, l'entrée de la vie dans le champ phénoménal. Il faut certes considérer sa philosophie de la conscience, mais également de la nature : les deux s'articulant autour du corps. Car le **corps** est à la fois ce par quoi la conscience s'ancre dans le monde, et à la fois un morceau de la nature soumis aux mêmes règles qu'elle. Pour le comprendre, il convient de comprendre le propos d'ensemble de son ouvrage : *Le monde comme volonté et représentation*. Pour saisir le projet métaphysique de Schopenhauer, il faut comprendre adéquatement le titre. Tout d'abord il n'y a qu'un monde, mais ce monde est à la fois volonté et représentation. Volonté et représentation sont donc deux modes de donation d'une même chose, deux faces d'une même pièce. La véritable entrée en métaphysique, c'est de comprendre que tout ce qui se donnait à moi comme représentation n'a de sens et de teneur profonde que parce qu'il est volonté.

Il faudra expliciter le détail de cette élaboration métaphysique, et aussi comprendre la notion de « **volonté de vivre** » (*Wille zum Leben*). Si l'on a longtemps traduit par *vouloir-vivre* cette notion, il convient d'adopter la traduction : *volonté de vivre*. « *zum* » indique un mouvement, une tension ou un processus. La volonté de vivre est donc une « volonté en vue de la vie », qui ne veut que la vie. Si bien que Schopenhauer indique que *volonté de vivre* est presque un pléonasme : la volonté ne veut que la vie, et dire *volonté* c'est déjà dire « mouvement en vue de la vie ». Le terme même de volonté est inadéquat, de l'aveu même de Schopenhauer, et n'est choisi qu'à défaut, car il est le moins inadéquat et dans tous les cas « *le concept de volonté acquiert une extension bien plus large que celle qu'elle avait jusqu'ici* »¹.

La métaphysique schopenhauerienne : représentation et volonté

Le projet métaphysique de Schopenhauer se résume donc à la juste compréhension de son titre : deux modes de donation pour un même monde, et la recherche d'une expérience métaphysique qui permet le *passage* d'un mode à l'autre. Il faut aussi comprendre ce titre à partir du singulier qu'il porte : il n'y a qu'un monde. Schopenhauer n'est pas dualiste, et n'accorde de dualité qu'aux modes de manifestations. Il ne s'intéresse qu'aux processus de manifestation ou de phénoménalisation, et ne valide aucune dualité ontologique. L'enquête métaphysique doit alors chercher à fonder la représentation sur une autre dimension (qui attention n'est pas une autre réalité). La représentation en elle-même contient une dimension fantomatique, mais la volonté comme « essence du monde » la charge d'une dimension ontologique. Attention, Schopenhauer précise toujours que la volonté n'est pas dans un ailleurs : on ne quitte pas le monde pour la retrouver. La volonté est bien là, puisque c'est dans une expérience intime qu'elle surgit pour la première fois. Dans une lettre à Frauenstädt, il écrit :

« Ma philosophie ne parle jamais de Coucouville-les-Nuées, mais de CE monde, c'est-à-dire qu'elle est IMMANENTE et non transcendante. Elle enseigne ce qu'est le phénomène et ce qu'est la chose en soi. Mais cette dernière n'est chose en soi que RELATIVEMENT, c'est-à-dire par rapport au phénomène. »

Lettre du 21 août 1852

¹ *Monde comme volonté et représentation*, §22

Dans ce contexte, la **transcendance** serait d'élaborer des arrières-mondes, de faire apparaître un lieu qui n'entretient pas de relation avec le monde que nous habitons. L'**immanence** en ce sens, c'est le fait d'*en* être, de faire une philosophie qui commence dans le monde, avec le sujet et sa vie concrète, non pas avec une déconstruction progressive de tout ce qui fait sa vie ici-bas. On remarque que la philosophie schopenhauerienne est une philosophie de la *continuité* ou du *passage*. La mise en évidence de deux dimensions (représentation et volonté) et l'affirmation qu'elles sont identiques, nous invite à penser ce qui permet de passer de l'une à l'autre, ce qui assure la continuité entre les deux. Ce passage de l'une à l'autre, c'est le mouvement de la vie elle-même. La **vie** est pensée **comme mouvement et processualité**, et c'est en cela qu'on peut envisager sa dimension phénoménologique : la vie est *venue à la vie*, et peut donc être considérée comme *entrée dans la manifestation*, ou *phénoménalisation*. D'ailleurs, Schopenhauer prête attention à tous ces termes indiquant un **dynamisme** : **le corps, en ce qu'il manifeste les diverses tendances de la volonté, est le résultat d'un processus de « corporisation »**, donc de la mise en forme d'un corps. La nature est une objectivation progressive de la volonté, ou une visibilisation de la volonté. Le vocabulaire varie, car pour Schopenhauer (comme d'ailleurs pour Nietzsche puis Bergson), le langage est impropre à déterminer véritablement ce qui est. Tout ce qui apparaît dans notre représentation est donc le résultat d'un processus de manifestation, et il faut entendre dans représentation l'idée d'un dynamisme qui la constitue.

[Le projet général de la métaphysique schopenhauerienne](#)

De là, on comprend que le sens même de méta-physique doit être clarifié, redéfini. Il ne faut pas entendre le *méta-* comme la séparation entre deux mondes, le physique et le métaphysique, le sensible et l'intelligible, mais comme le lieu d'un passage, une ouverture dans la représentation à autre chose qu'elle-même. En ce sens, *méta-* ne veut pas dire *au-delà*, mais plutôt *en-deçà*, ce qui se tient là, ce qui se tenait déjà là, mais que je n'apercevais pas. La métaphysique est bien la connaissance de ce qui dépasse la nature, mais qui ne présuppose pas cet ailleurs : elle est la description qui accompagne ce dépassement et ce passage. La métaphysique schopenhauerienne est plutôt une trans-physique.

[C'est pour cette raison que la lecture que Michel Henry fait de Schopenhauer est en partie biaisée : il insiste beaucoup sur la séparation de la représentation et la vie propre, et prête cette séparation à Schopenhauer, notamment dans *Généalogie de la psychanalyse*. Sans voir que justement Schopenhauer assure toujours un ancrage à la représentation, la volonté, et qu'elle est toujours pensée comme représentation de quelque chose.]

Tout le projet schopenhaurien s'articule alors autour de cette recherche métaphysique, dont le terme se confond souvent avec la philosophie dans son ensemble. La philosophie est pour lui le récit d'une découverte progressive, à travers des expériences cruciales. Puisque s'il s'agit de mettre au jour ce qui fonde l'expérience en partant de l'expérience, il faut identifier les endroits où le passage est possible, les moments philosophiques privilégiés au sein desquels se révèle le monde dans son essence, sa clarté et son fondement. Ces expériences ouvrent en général les grands livres du *Monde*, ou sont la découverte principale de chacun des livres.

Pour résumer, nous avons :

- Livre I : découverte de la représentation comme fait fondamental (qui n'est pas une expérience cruciale, mais plutôt la description du terrain sur lequel ces expériences vont avoir lieu : la représentation)
- Livre II : la double connaissance du corps comme archétype de la structure phénoménologique du monde dans son ensemble
- Livre III : l'expérience esthétique comme geste philosophique par excellence
- Livre IV : l'expérience éthique de la compassion, le dépassement du principe d'individuation, la levée du voile de Maya (et éventuellement, la considération de la négation de la volonté de vivre, mais pas son accomplissement, sans quoi tout le reste est silence).

À chaque fois, l'essence du monde se révèle d'une certaine manière, l'articulation entre volonté et représentation se laisse entrevoir plus ou moins clairement, et permet de comprendre une région du monde. À chaque fois, c'est un nouveau regard porté sur la vérité métaphysique du monde, à savoir qu'il est volonté, c'est-à-dire vie. Les quatre livres ne sont pas quatre enquêtes distinctes. Schopenhauer le rappelait dans la préface au mémoire *Sur la liberté de la volonté*, sa philosophie est « *comme la Thèbes aux cent portes* » : on peut accéder au centre de la ville par de nombreuses entrées et expériences, mais c'est toujours la même vérité qui se révèle. Ce qui change, ce sont les implications de cette découverte :

- Livre II : l'enjeu concerne une conception unifiée de la nature (y compris l'inorganique) : toute chose manifeste une même essence, même si cela est à sa manière (la pierre, la forêt et le lézard manifestent la volonté de diverses manières).
- Livre III : permet de comprendre les rappports entre l'expérience esthétique et la production artistique avec cette vérité métaphysique.
- Livre IV : permet de tirer les conclusions éthiques de cette vérité, en montrant que la véritable attitude éthique, la compassion, vient d'une juste compréhension, dans sa propre chair, de ce que tout vivant participe d'une même essence.

Le monde est volonté

La vérité centrale, découverte par cette enquête philosophique, c'est que **le monde est volonté**. Il est d'abord représentation : il se donne comme représentation à un sujet individuel connaissant, mais il *est* monde, il se tient dans l'*être* en tant précisément qu'il est volonté. Ceci ne peut être compris quand rejetant le dualisme ontologique : représentation et volonté ne sont pas deux choses différentes, sans quoi il y aurait deux mondes. L'essence du monde est la volonté (en un sens bien propre à Schopenhauer), mais le propre de cette volonté est de s'affirmer, de se manifester, d'advenir dans la lumière de la représentation. Autrement dit, la **représentation** est le résultat de surface, c'est l'ensemble des effets de surface d'une volonté qui cherche à se manifester. Ce qui veut aussi dire que tout ce qui se manifeste peut être ramené à une essence unique (ce qui aura d'importantes conséquences morales). C'est pour cette raison que Schopenhauer introduit parfois cette démarcation au sein du *Monde* entre le livre I et les livres suivants :

- dans un premier temps, il y aurait une présentation pédagogique de la représentation : ce qui m'est donné au premier abord c'est-à-dire la théorie de la connaissance, tout ce qui correspond à l'énoncé « le monde est ma représentation » et qui est la préparation à une métaphysique à venir.
- ensuite, les trois expériences cruciales du monde qui fondent la possibilité de ce premier rapport.

Ce qui explique que dans les *Leçons de Berlin* (1820), il distingue entre la théorie de la représentation, puis tout ce qui suit (livres II à IV du *Monde*) s'intitule « métaphysique » : métaphysique de la nature, du beau, des mœurs. La coupure advient donc dans ce qui correspond au début du livre II, c'est-à-dire au moment de la découverte que le monde n'est pas seulement ma représentation, mais qu' *en outre* « le monde est volonté » (encore une fois on trouve la tâche philosophique associée à la conscience d'un excès, d'un en-deçà de ce qui se donne).

L'erreur de la métaphysique kantienne et sa solution par Schopenhauer

Schopenhauer s'inscrit dans les cadres de la philosophie kantienne, mais il ne s'arrête pas devant l'interdit kantien absolu de l'impossibilité de connaître la chose en soi. Selon lui, le plus grand mérite de Kant est la distinction entre phénomène et chose en soi. En délimitant ainsi l'étendue du phénomène, Kant a donné le champ de légitimité et d'influence de la représentation. Mais, il indique aussi un lieu pour la métaphysique, sur lequel il refuse de se rendre. Puisqu'il a réduit la connaissance au seul phénomène, la métaphysique devient un lieu inconnaissable. Pour Schopenhauer, il semble qu'une connaissance autre soit possible au-delà des formes de la représentation, ou du moins, que la représentation s'échelonne en strates, dont certaines peuvent être abandonnées. Pour Kant, la métaphysique est impossible comme ensemble de connaissances positives. Pour Schopenhauer, elle est nécessaire, elle est l'horizon en direction duquel la philosophie doit faire l'effort pour accroître ses connaissances.

L'erreur kantienne serait de toujours vouloir partir de sources pures *a priori* : il cherche à comprendre le monde et son phénomène, mais en commençant par se situer hors du monde et loin de l'expérience qu'on en fait. Là est le véritable point de rupture entre Kant et Schopenhauer : Kant a lié métaphysique et *a priori*, il a considéré que la seule métaphysique possible devait être située au-delà de l'expérience, donc être une connaissance *a priori*, d'entendement pur et de raison pure¹. Autrement dit, la méta-physique est ce qui échappe à toute relation avec la physique. Kant propose donc ici une philosophie conceptuelle qui attend du concept pur et des catégories une explicitation des structures du monde *avant* le monde. Pour Schopenhauer, cette confiance dans le concept est un non-sens, car le concept est le résultat d'une abstraction, une *représentation de représentation*. Le concept n'a un sens que pratique : il sert à manipuler la diversité sensible sous une catégorie générale. Et surtout, il provient de la représentation, et en est une simple généralisation, on ne peut donc pas lui demander de rendre compte de ce qui dépasse la représentation, puisqu'il est soumis à ses formes.

L'erreur de Kant, selon Schopenhauer, c'est finalement de ne pas avoir distingué clairement la connaissance intuitive et abstraite (ou plutôt de ne pas comprendre la nature réelle de la connaissance abstraite). Pour Schopenhauer, la **connaissance abstraite** est une connaissance seconde, elle est le résultat d'une abstraction. Si l'on veut partir de cette connaissance abstraite pour découvrir le monde, on s'appuie en fait sur une **pétition de principe** : on présuppose l'intuition en posant le concept, et l'on cherche à retrouver l'intuition qui était déjà posée. Pour Schopenhauer, au contraire, on ne peut rendre compte de l'expérience qu'à partir de l'expérience (et non de concepts). Les concepts sont utilitaires : ils décrivent le monde dans des lignes générales, après en avoir fait l'expérience directe. Ils permettent de rendre compte des structures d'ensemble après s'être confronté aux choses mêmes.

C'est donc la méthode dans son ensemble qui distingue Kant et Schopenhauer : « *On peut comparer [Kant] à celui qui mesure la hauteur d'une tour à son ombre, et moi à celui qui y applique*

¹ *Prolégomènes*, §1

directement la règle graduée »¹. Pour synthétiser ces divergences de méthodes, Schopenhauer écrit:

C'est pourquoi la philosophie est pour lui une science à partir de concepts <aus Begriffen>, tandis que j'en fais une science en concepts <in Begriffen>, à partir de la connaissance intuitive, seule source de toute évidence, et que je la saisis et la fixe dans des concepts universels. Il passe par-dessus tout ce monde qui nous entoure, monde intuitif, protéiforme, riche de signification, et s'en tient aux formes de la pensée abstraite.

Appendice, p. 819

Une philosophie et une métaphysique schopenhauerienne fondée dans l'expérience

Plutôt que des abstractions, Schopenhauer préfère inaugurer sa philosophie depuis les choses mêmes, depuis une expérience directe du monde, et non pas partir des concepts que l'on peut vite soupçonner d'être des idées reçues, de simples mots dont on n'a pas explicité le sens. Pour lui, la métaphysique, et la philosophie en général, est l'explication exacte de l'expérience dans son ensemble : son fondement doit donc être de nature empirique², puisqu'elle est la « *science de l'expérience en général* ». Et il est absurde de vouloir faire une science de l'expérience en se passant de l'expérience (en considérant comme le fait Kant les conditions de l'expérience avant l'expérience elle-même). Si l'on veut trouver ce qu'il y a sous la représentation, et si la métaphysique est bien le *passage* d'une dimension à une autre, une altération de la subjectivité pour assister à une autre donation du monde, alors il faut partir de l'expérience et creuser en elle un «courant souterrain». Il écrit :

Le problème de la métaphysique est donné empiriquement à cette même métaphysique, pourquoi sa résolution ne devrait-elle pas s'aider de l'expérience ? N'est-il pas absurde que celui qui parle de la nature des choses doive lui-même ne pas considérer ces choses et ne s'en tenir qu'à des concepts abstraits ?

« *Du besoin métaphysique de l'homme* », chapitre 17, MVR

Le fondement empirique de la métaphysique dans l'expérience interne de la volonté

Ce fondement empirique de la métaphysique schopenhauerienne réside dans l'expérience de la volonté : expérience paradoxale puisqu'elle échappe à la représentation qui se présente dans un premier temps comme paradigme de toute expérience. Contre l'interdit kantien, ce qui se présente comme la chose en soi, mais qui ressemble plus à une voie souterraine à creuser sous la représentation, Schopenhauer considère que l'on peut faire *une certaine expérience* de la chose en soi dans l'expérience interne du corps. C'est dans l'intériorité que je découvre ce qui fondera après toute extériorité. Sa particularité est de découvrir, à côté de la représentation froide et neutre, une sphère d'affectivité, de pulsions, de souffrance et de désir.

Un des enjeux du *Monde* est alors de montrer comment cette expérience interne, cette saisie affective de moi-même, peut être porteuse d'un espoir métaphysique. Car passer d'une découverte de l'affectivité à même mon corps, à l'affirmation que « le monde est volonté » implique de franchir un pas conséquent. C'est là que la dimension herméneutique de la philosophie schopenhauerienne va se révéler : l'expérience interne sert de clé de déchiffrement à l'expérience externe, la relation privilégiée que j'entretiens avec mon corps me sert de « sésame métaphysique » pour me rapporter à l'extériorité et en comprendre la structure. De nouveau, il est question d'un *passage* :

- le premier passage était celui qui aménageait, depuis la représentation, la révélation immanente de la volonté.

¹ Appendice, p. 819

² MVR, chapitre 17

- le second passage est celui qui comprend que la volonté qui m'anime est en vérité l'essence du monde, que la volonté en moi est un processus dynamique à l'œuvre sous tous les phénomènes, et que tout phénomène est un phénomène *de* la volonté.

La philosophie doit donc rendre compte de l'articulation entre expérience interne et externe, donc encore une fois, de l'articulation entre volonté et représentation, cette fois en repartant de la volonté découverte dans mon corps pour aller vers la représentation.

A. L'intuition intellectuelle chez Schopenhauer : la constitution vivante de la représentation

Pour bien comprendre comment la métaphysique de Schopenhauer s'initie, il faut comprendre comment fonctionne le lieu depuis lequel elle s'initie. La volonté comme courant métaphysique par excellence prend son sens depuis la représentation : la **métaphysique** est donc ce mouvement qui va de la représentation vers ce qui la fonde. C'est seulement en cela que nous pourrions saisir le sens d'une méta-physique chez Schopenhauer, et le sens qu'elle prend dans le mouvement vital. Il s'agit d'abord d'explicitier la manière dont se constitue la représentation, puis nous verrons comment elle s'approfondit.

La philosophie schopenhauerienne est un idéalisme dans le prolongement de la philosophie kantienne : reprend les acquis de Kant, mais avec des remaniements conséquents. Les textes qui mettent en œuvre cet idéalisme se trouvent dans :

- *Monde*, livre I (aussi appelé la *dianoilogie*) : la théorie de la connaissance kantienne
- *La Quadruple racine du principe de raison suffisante* : rend compte des différentes manières de constituer la représentation
- L'Appendice *au Monde* : la critique de la philosophie kantienne.
- Les *Textes sur la vue et les couleurs* : quelques passages sur la théorie de l'intellectualité de la représentation dans, écrits en 1816, au moment de la discussion un peu ratée avec Goethe.

Ces textes font ressortir l'avancée décisive de Schopenhauer : la mise au jour d'une corrélation entre sujet et objet, la compréhension de la représentation comme un fait fondamental. Cette notion de corrélation peut se comprendre à la fois comme le rejet de l'idéalisme absolu (celui de Fichte notamment, qui tire l'ensemble du monde du sujet) et comme le rejet d'un matérialisme (qui tire la subjectivité d'une objectivité donnée à l'avance). La relation entre le sujet et l'objet, que Schopenhauer appelle aussi la **Grundform**, ou « **forme fondamentale de la représentation** », est le point essentiel qui ressort de cette théorie de la connaissance et qui permet d'envisager une discussion (par anticipation) avec la phénoménologie husserlienne.

[La relation sujet et objet : condition de la représentation](#)

Le Monde commence en disant : « *le monde est ma représentation* ». Première vérité qui a déjà des implications conséquentes. Mais, elle se retrouve vite insuffisante et exige d'être complétée par cette idée que « *le monde est volonté* » qui ne sera fondée qu'au livre II du *Monde*, mais qui donnera à la représentation un ancrage et une teneur. C'est justement cette insuffisance de la représentation qui fonde le besoin métaphysique de l'homme : chaque individu humain, si le monde lui est d'abord donné comme représentation, voit vite qu'il se sent plus que simplement une représentation. Le seul fait d'être vivant est pour lui une ouverture à autre chose, qu'il ne parvient pas à trouver d'abord hors de lui, mais en lui, comme une profondeur de la vie sous la surface de la

représentation. L'**idéalisme schopenhauerien** est un idéalisme de la constitution active du monde : il s'agit d'aménager au sujet une place dans le monde qui ne soit pas celle d'un spectateur désintéressé, d'un contemplateur inactif, mais de le situer dans le monde qui est le sien. Ce qui importe n'est pas que le monde est un phénomène face auquel se situe le sujet, mais qu'il est ma représentation. Il y a représentation pour un sujet vivant, évoluant dans le monde humain et animal. Cette représentation est le corrélat de son activité vivante dans le monde. Schopenhauer écrit :

Il se rend à la certitude et l'évidence, que ce qui est connu par lui n'est ni le soleil ni la terre mais que ce n'est jamais qu'un œil voyant un soleil, une main touchant une terre, que le monde environnant n'existe qu'à titre de représentation, c'est-à-dire seulement en rapport avec quelque chose d'autre : avec ce qui se représente, à savoir l'homme lui-même. – S'il est une vérité qui peut être énoncée *a priori*, c'est bien celle-là, car elle est l'expression de la forme de toute expérience possible et concevable, cette forme qui est plus générale que toutes les autres, plus générale que le temps, l'espace et la causalité, car ces dernières la présupposent toutes.

Il apparaît d'emblée la relation du sujet et de l'objet. Le soleil est avant tout un « œil voyant », la terre une « main touchant », autrement dit un sujet en relation, mais aussi en action. La représentation doit donc être rapportée au sujet pour qu'il y ait représentation. Elle est le résultat d'une constitution à partir d'impressions sensibles expérimentées depuis le corps du sujet.

Ce processus de constitution renvoie à la théorie de la connaissance schopenhauerienne, qui qualifie l'intuition (c'est-à-dire la constitution de la représentation) comme une démarche intellectuelle. Quand il parle d'**intuition intellectuelle**, il n'est jamais question de connaissance de l'absolu, de fusion des principes dans une intuition. Il affirme plutôt à plusieurs reprises (notamment en ouverture des *Textes sur la vue et les couleurs*) que « *toute intuition est intellectuelle* ». Ainsi, ce qu'on appelle **intuition** suppose déjà l'intervention de l'intellect : l'entendement se saisit du matériau sensible (impression sensible ou sensorielle) pour projeter dans la forme de l'espace la cause objective de cette impression, cette causalité suppose le temps pour retracer la succession causale des étapes ayant mené à l'impression sensible.

Il faut retenir que la subjectivité se caractérise comme relationnalité. La représentation n'est pas seulement ce qui se tient devant une subjectivité, c'est ce qui englobe le sujet et l'objet comme deux pôles d'un même fait fondamental :

« Tout ce qui existe pour la connaissance, et donc le monde entier, est seulement un objet en rapport avec le sujet, intuition de celui qui intuitionne, en un mot : représentation. »

Deux choses apparaissent ici :

- à la fois le sujet est partie prenante du monde qui lui fait face parce qu'il le constitue et y participe (c'est la corrélation)
- à la fois cette subjectivité, qui apparaît comme un pôle, n'a de sens que dans la représentation, c'est-à-dire comme pôle de la représentation.

Le monde n'est donc pas seulement un défilé fantomatique auquel le sujet se contenterait d'assister : il est du monde, il participe du monde, et en même temps, cette participation est la conséquence logique de la polarisation du sujet et de l'objet au sein de la représentation. L'un et l'autre sont deux pôles co-dépendants, co-appartenants au monde, mais seulement au monde de la représentation. On a déjà ici une indication en direction de la vie, en tant que la vie justement peut être vue comme ce qui élabore des relations, comme ce qui n'a pas seulement un être clos, mais un être ouvert à des interactions et des relations de co-dépendance (ou interdépendance). Ceci n'est pas anodin : c'est la volonté qui se scinde en deux (sujet/objet), c'est la vie qui prend des directions diverses au

point de créer de la diversité et multiplicité. Mais justement, et c'est là qu'il y a une métaphysique de la vie : l'être de chacune de ces formes est un même courant qui traverse la matière, et si le sujet et l'objet semblent se faire face dans la seule représentation, ils sont bien les deux pôles d'un même mouvement vital.

La formulation la plus synthétique de l'intellectualité de l'intuition se trouve au début des *Textes sur la vue et les couleurs*, dans le livre I du *Monde*, et au §21 de la *QR*. Schopenhauer cherche dans notre expérience quotidienne ce qui peut atteindre l'objectivité de l'intuition. La vue et le toucher sont les deux sens qui nous ouvrent à cette objectivité, les trois autres sens sont subjectifs. Dans le chapitre 1 de *Sur la vue et les couleurs*, Schopenhauer commence par la formule « **Toute intuition est intellectuelle** ». Pour qu'il y ait objet et objectivité, l'entendement doit faire passer les informations de la sensation à un degré plus élevé. La **sensation** peut avoir un sens affectif (douleur ou plaisir, agréable ou désagréable), c'est-à-dire qu'elle entretient un rapport avec notre volonté¹. Mais, elle ne contient pas en elle-même d'objectivité : elle est « un changement d'état vide de sens ». Il écrit :

Pour qu'il y ait intuition, c'est-à-dire pour la connaissance d'un objet, **il faut avant tout que l'entendement rapporte chaque impression que le corps reçoit à sa cause**, qu'il la projette dans l'espace intuitionné *a priori*, là d'où provient l'effet, et qu'il reconnaisse ainsi la cause comme agissante, comme réelle, c'est-à-dire comme une représentation du même genre et de la même classe que celle à laquelle appartient le corps.

Sur la vue et les couleurs, chapitre 1

Les concepts ne peuvent pas agir sur les corps matériels, et inversement, les corps matériels n'agissent pas en tant que tels sur la volonté, et n'agissent sur elle que s'ils sont interprétés comme des motifs pour mon action. Cependant, Schopenhauer précise que cette constitution de la représentation n'est pas le fait d'une décision ou d'une élaboration: « ce passage de l'effet à la cause est cependant immédiat, vivant, nécessaire ». La représentation n'est donc pas une conclusion rationnelle, mais la constitution naturelle ou vivante d'un monde devant moi, à l'aide des facultés objectives et intuitives.

Rappel du primat des connaissances intuitives : Le maniement du monde à l'aide de concepts est toujours second, il se fait toujours en l'homme seul grâce à la raison, et cette raison apporte à l'homme certains de ses privilèges (langage, science, réflexion). Mais si Schopenhauer parle de privilège, il nuance immédiatement :

« la véritable connaissance, vivante, immédiate, nécessaire, de la loi de causalité, précède toute réflexion comme toute expérience, et réside dans l'entendement »

Ibid

Remarque rapide sur cette question du privilège humain : Schopenhauer est un des premiers philosophes à annoncer la fin de l'exception humaine. Certains comportements sont privilégiés, ceux permis par la raison seule, mais la raison est si secondaire et dépendante de la représentation intuitive que nous partageons avec les animaux, qu'elle ne donne pas lieu à une exception de l'homme. Cette question ressurgit au moment de savoir si l'on peut attribuer à l'homme une liberté de la volonté individuelle, autrement dit, de savoir s'il constitue une exception au sein de la trame causale de la nature [cf. « Liberté de la volonté », p. 84]. Paradoxe entre une volonté constamment déterminée par des motifs, et en même temps une liberté profonde et essentielle de la volonté en tant qu'essence de chacune de ses manifestations. Cette liberté qui peut seulement prendre la forme d'une reconnaissance de nos propres actes. Il faut voir surtout que la liberté ne se situe jamais dans le phénomène, mais en-deçà. Autrement dit, toute manifestation de la volonté va être

¹ §21 de *QR*

déterminée. Ce qui permet de refuser d'emblée l'hypothèse d'une exception humaine dans la nature. La seule manière de formuler une exception, c'est en disant que l'être humain possède la raison, une âme, un esprit qu'il est le seul à posséder. Schopenhauer prend le problème à rebours : la seule chose qui marque la différence de l'espèce humaine, c'est la raison c'est-à-dire le fait de manipuler des concepts abstraits. Or, cette raison est un outil qui procède de la volonté. Toute la conscience humaine se fonde sur la volonté. Mais c'est aussi le cas de la volonté animale. Et cette volonté est aussi partagée par les êtres qui n'ont pas la conscience, donc pas de représentation. Donc le privilège humain n'a rien d'un privilège, il est secondaire, voire tertiaire. La conscience est secondaire par rapport à la volonté : elle prend la forme, dans le monde comme représentation, d'un cerveau ou d'un système nerveux. Et la raison, comme fonction d'abstraction de cette conscience, vient encore ensuite, elle est donc tertiaire. L'essence de chacun des êtres fait qu'ils n'ont pas de privilège, mais qu'ils ne sont que des manifestations d'un même vivre, d'une même tendance à l'effectuation dans le monde :

Désirer, convoiter, vouloir, ou détester, fuir, ne pas vouloir, appartiennent en propre à toute conscience : l'homme les partage avec les polypes. Aussi est-ce là que se situe l'essentiel et le fondement de toute conscience. »

MVR, chap. 19.

En résumé : pas d'exception humaine et la connaissance véritable est dans l'intuition que nous partageons avec les animaux. Le corps est donc le lieu d'impressions immédiates qui sert de « *point de départ d'une intuition du monde* », et la loi de causalité remonte de l'objet immédiat (le corps) aux autres objets qui sont seulement médiats.

L'entendement à l'origine de l'intuition et de la représentation

L'intuition (et donc la connaissance des objets) est l'œuvre de l'entendement. La **sensibilité**, c'est seulement la réceptivité de certains lieux du corps à l'action d'autres corps. Certaines zones du corps sont ouvertes à un certain genre d'impressions (tactiles ou olfactives par exemple), mais il n'y a pas de différence de nature ou de spécialisation du système nerveux. Cela permet d'affirmer une continuité du corps, et ce que l'on appelle sens (en le distinguant des autres sens) ne tient qu'à l'emplacement particulier et l'agencement des nerfs en un endroit, qui permet une réception de certaines informations : « *le nerf auditif pourrait tout aussi bien voir, que le nerf optique entendre, dès lors qu'on intervertirait l'emplacement de leurs appareils externes respectifs* »¹.

Distinction claire entre impression et intuition — Le corps est ouvert à la modification physiologique, et cette modification ne contient pas de sens ni de différence par soi, sinon une différence d'intensité et de localisation. La véritable différence qui fait apparaître l'intuition, et donc aussi la signification et les nuances dans le monde, est l'entendement. Le rapport véritablement actif au monde est un rapport d'intuition que Schopenhauer appelle aussi « **appréhension** » : l'enfant ne regarde le monde d'un œil perspicace et intelligent qu'en appliquant les formes *a priori* de la connaissance aux matériaux sensibles ressentis passivement à même son corps. Et cette mise en ordre du monde se fait bien entendu spontanément, et non par raisonnement, puisque la raison n'intervient que plus tard dans le processus de connaissance du monde. « De sorte que l'enfant transforme donc en intuition les multiples données de la sensibilité, selon les lois de l'entendement connues de lui *a priori*, et par où le monde lui est maintenant donné comme objet. Il

¹ *Textes sur la vue et les couleurs*, p. 41

apprend bien plus tardivement à user de la raison : il commence alors à comprendre le langage, et à penser véritablement »¹.

On peut relever deux points symptomatiques dans l'apprentissage de l'intuition par l'enfant et qui montrent qu'elle relève d'une activité immédiate de l'entendement :

- Dans le cas de la vision, il y a d'abord le fait que l'entendement redresse les objets qui apparaissent dans le fond de la rétine : entre l'impression rétinienne et l'objet intuitif, un retournement s'opère car « l'entendement rapporte immédiatement la sensation éprouvée par la rétine à une cause, laquelle se présente alors par là-même comme objet, dans l'espace »². L'entendement cherche la cause de l'impression et la trouve hors du corps.
- Autre indice de l'activité intellectuelle à l'œuvre : nous avons deux yeux, nous voyons bien par nos deux yeux, nous avons donc deux « soi-disant images », et pourtant l'enfant apprend à ne voir qu'un objet : « ce qui est doublement ressenti est maintenant intuitionné comme simple : précisément parce que l'intuition est intellectuelle, et non purement sensuelle ». Et l'entendement prend une certaine disposition, enregistre un certain agencement du corps. Si bien que l'on peut produire des illusions optiques en modifiant la disposition du corps : en appuyant sur le globe oculaire pour dévier l'axe optique, en croisant deux doigts et avoir l'impression de toucher deux objets où il n'y en a qu'un, ou encore, en fabriquant deux tubes au bout desquels on place deux objets identiques, n'avoir l'impression qu'il n'y a qu'un objet (comme Bergson, Schopenhauer est au fait des inventions technologiques de son époque, puisqu'il relève que c'est sur ce principe que repose l'invention récente du stéréoscope³).

Entendement, apparence et représentation — L'entendement produit la représentation (phénomène), mais aussi ce qui relève de l'apparence : au point que Schopenhauer identifie *l'Erscheinung* kantien (phénomène) au *Schein* (apparence). L'**apparence** est la reformulation schopenhauerienne du phénomène. Cela, pour des raisons éthiques que nous verrons plus tard, dans une perspective orientale à laquelle Schopenhauer fait parfois allusion, mais qu'il ne thématise pas pour le moment : **le monde comme représentation est le voile de Maya**, un voile d'illusions jeté sur la réalité, qu'il nous faut soulever pour découvrir cette réalité (et apprendre à se défaire du principe d'individuation pour retrouver l'identité sous l'altérité, le moi sous le non-moi). Dans le cadre de la théorie de la connaissance, la leçon de cette identification, c'est que l'on ne peut rien à l'illusion, alors que l'on peut faire quelque chose contre **l'erreur**, qui provient d'un jugement de la raison. On peut ne pas donner de valeur à une illusion, ne pas affirmer qu'elle est vraie : on évite ainsi l'erreur, mais on ne fait rien à l'illusion (il y a là quelque chose qui anticipe aussi certaines positions phénoménologiques : si j'ai une perception hallucinatoire, non-fondée, sans noyau ontologique, il faut cependant que je donne une description de cette illusion comme vécu de conscience : l'illusion est fautive, mais bien vécue).

La différence entre les vivants

En considérant que l'entendement (la connaissance dans son ensemble) est le critère véritablement distinctif de l'animalité. On a cherché la distinction entre plante et animal, et même le critère le plus général, à savoir « un mouvement spontané en prenant de la nourriture », est en fait fondé sur la connaissance, donc sur l'entendement : l'objet vu, perçu, intuitionné, est le motif du mouvement de tous les animaux, même les plus simples. Schopenhauer rappelle donc la répartition de la nature selon la loi de causalité :

¹ *Textes sur la vue et les couleurs*, p.42

² *Ibid*, p.43

³ *Ibid*, p.46

- **Le corps inorganique** : les mouvements proviennent d'une cause extérieure dont l'intensité est égale à celle de l'effet
- **La plante** : mouvements dont les causes ne sont pas identiques en degrés aux effets, pas de réaction égale. Ces causes sont des excitations.
- **L'animal** : les mouvements ne résultent pas directement et simplement de la causalité, mais de la motivation, à savoir « la causalité reçue par l'intermédiaire de la connaissance »¹.

Cette tripartition de la nature selon les modes de causalité sollicités n'est pas vraiment exclusive. Elle correspond à une stratification accumulative. Aussi Schopenhauer écrit :

«Qu'à maints égards l'animal soit simultanément plante, et même corps inorganique, se comprend de soi-même »

Textes sur la vue et les couleurs, p. 50

Et il faut ajouter l'être humain, qui n'est pas hors de cette pyramide : en étant au sommet de la pyramide des vivants, il est en même temps l'ensemble des vivants, et même des non-vivants. **L'être humain** (dont la particularité est la raison, donc une loi de motivation spécifique grâce à des motifs abstraits) est :

- à la fois animal : action mue par des motifs intuitifs, ce qu'il a sous les yeux
- à la fois végétal : respire, sang qui circule, digère
- à la fois inorganique : soumis à la pesanteur et à la résistance

Il y a de la pierre en nous, autant que de l'arbre et du loup. Mais, nous n'avons pas des zones animales ou végétales, ce que nous allons comprendre dans la deuxième partie : nous sommes un phénomène intégratif, un dépassement analogique. La calcification de nos os, par exemple, n'est pas exactement un phénomène de cristallisation, mais un phénomène analogue à la cristallisation. La différence importe, mais montre que nous avons dépassé et intégré l'ensemble des phénomènes dits « inférieurs » par Schopenhauer. Nous voyons ici combien la conception des différentes causalités, des différents endroits de la représentation, est comprise à partir de ce même mouvement vital. Reste désormais à savoir comment l'on découvre ce flux vital à travers le monde, c'est-à-dire comment nous entrons véritablement en métaphysique par la découverte de la vie sous toute chose.

B. Du corps propre à la chair du monde : le corps comme le « sésame métaphysique » du monde

À partir du livre II du *Monde*, s'ouvre l'entreprise métaphysique de Schopenhauer. À partir de là, on va observer une démarche que l'on retrouve dans chaque domaine où la métaphysique peut être pertinente : il s'agit d'identifier un élément métaphysique au sein d'une expérience commune et courante afin d'affirmer que chacun peut faire cette expérience, et donc que les découvertes faites depuis cet élément sont universelles. Pour la morale, par exemple, on identifiera la compassion comme phénomène originaire et universel partagé par tous les êtres humains, afin d'élaborer sur ce phénomène originaire un système général des vertus. C'est ce geste proprement schopenhauerien qui explique la structure bien particulière de sa philosophie de la nature. Pour considérer la nature, et en particulier son essence, ce qui s'y joue et s'y déploie, il faut d'abord comprendre ce qui se joue dans **notre** nature. La vie que je sens en moi ouvre à une compréhension métaphysique de toute vie hors de moi. Le corps va jouer le rôle de *sésame métaphysique*, de « clé de déchiffrement

¹ Textes sur la vue et les couleurs, p.50

du monde », car l'expérience que nous faisons de notre propre corps sert d'archétype (de modèle) à la compréhension de la nature dans son ensemble. Le livre II est bien une métaphysique de la nature, mais qui va à la découverte de la nature grâce à une certitude première : celle de la vie à même le corps. La nature est ce qui éclate avec évidence dans notre expérience corporelle : le corps est plus qu'un simple phénomène, et tout phénomène se redouble d'une profondeur.

En réalité, la signification recherchée du monde, en tant qu'il se présente à moi simplement comme ma représentation, ou la transition allant de ce monde, en tant qu'il est seulement une représentation du sujet connaissant, à ce qu'il peut encore être *en outre*, serait à jamais impossible à découvrir si le chercheur n'était lui-même *rien de plus* que le sujet purement connaissant (une tête d'ange ailée privée de corps). Or, lui-même a des racines dans ce monde et l'habite en tant qu'INDIVIDU, c'est-à-dire que son connaître, support conditionnel de tout le monde comme représentation, lui est toutefois transmis par un corps dont les affections, comme il a été montré, sont, pour l'entendement, le point de départ de toute l'intuition du monde. Ce corps est pour le sujet purement connaissant en tant que tel une représentation comme une autre, un objet parmi les objets : les mouvements, les actions de ce dernier ne lui sont, dans cette mesure, pas connus d'une autre manière que les modifications de tout autre objet de l'intuition et ils lui seraient tout aussi étrangers et inintelligibles si leur signification ne lui était pas révélée d'une manière totalement différente.

MVR, II, §18.

Texte très célèbre, car il ouvre à toute la métaphysique de Schopenhauer, et surtout parce qu'il est le moment où se joue cette ouverture du corps à l'autre de la représentation. Le corps est véritablement ce par quoi je peux avoir une conscience métaphysique du monde, il est le sésame métaphysique nécessaire. Ou plutôt, c'est la distinction entre l'identité du corps objectif (*Körper*) et du corps propre, vécu en première personne et échappant à la représentation (*Leib*), qui donne une première clé à l'énigme du monde dans son ensemble.

Métaphysique et signification

Tout d'abord, la métaphysique ouvre à une signification véritable : découvrir que le monde n'est pas seulement représentation va permettre de lui donner véritablement un sens, car il n'était jusque-là qu'une série de raisons explicatives. Schopenhauer adjoint à la métaphysique une dimension herméneutique [[prolongements chez Jonas, Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique](#)]. Métaphysique et herméneutique à partir du corps et d'une recherche de la signification du monde. Cette herméneutique contient pour exigence interne la description d'une signification du monde, la considération de celui-ci, et avant lui du corps comme d'un texte à déchiffrer. Nous recherchons donc la signification du monde, et celle-ci serait introuvable si nous n'avions accès qu'à la représentation, à la surface des choses et de nous-mêmes. Ou du moins, si nous n'étions pas en présence d'une possibilité de « transition », du passage d'un plan à l'autre. Avec l'expression « en outre » et « rien de plus », la représentation se voit porteuse d'une certaine déception ou imperfection. Le monde comme représentation, en tant seulement qu'il est saisi comme représentation, est incapable de nous délivrer l'excès que nous en attendons, excès qui est justement la signification de ce qui se donne. Il y a une anticipation ou un débordement : j'ai le pressentiment que le monde est plus que simplement ce qui m'apparaît, qu'il recèle une force qui dépasse les cadres des objets de ma perception [[peut-être que c'est dans cet excès sur la présentation du monde que Merleau-Ponty verra la foi perceptive, quand il considère que j'accorde foi à mes pensées et à leurs connexions pour la raison initiale, fondamentale, inaugurale, que je crois d'abord au monde et aux choses, avant même de savoir ce que monde, chose, croire ou voir veulent dire](#)]. On pourrait penser que Schopenhauer reconduit, avec cette image de la tête d'ange ailée sans corps, une forme de dualisme entre un monde sensible et intelligible. Mais, si le

chercheur n'était qu'un pur esprit sans corps, alors son monde serait sans réalité. Autrement dit, le corps est bien ce qui permet notre ancrage réel : c'est uniquement par le corps qu'on accède à la réalité. Mais, il faut que ce corps, qui est mon corps, échappe lui-même à la représentation par une certaine dimension. Or, il est avant tout un objet parmi les objets.

Le corps objectif (*Körper*) et le corps propre (*Leib*)

Cette dimension qui échappe à la représentation est le **körper** : le corps objectif qui entre entièrement dans les formes du principe de raison. Le corps permet un enracinement dans le monde, le fait d'habiter le monde, c'est-à-dire d'entrer en interaction avec ce qui n'est pas moi. Plus encore (rappel de la théorie de l'intuition intellectuelle), le corps est ce par quoi le monde comme représentation advient. Schopenhauer refuse les régressions à l'infini : si le corps dans sa dimension affective est ce par quoi le monde advient, s'il est le « *support conditionnel de tout le monde comme représentation* », alors il ne peut pas être de la représentation, ou du moins uniquement un objet de ma représentation : il ne peut pas être à la fois condition et conditionné sans posséder deux dimensions. Il faut qu'en lui, selon cette condition de la représentation que sont les affections, s'ouvre une autre dimension du monde.

Grâce au corps, on découvre donc, sous la transcendance, une dimension immanente du corps. Et ce corps immanent, ce corps propre ou cette chair, c'est le **leib** (même racine que *leben*, vivre). En plus d'un corps visible et transcendant, je suis donc un corps vibrant, affectif, et c'est par la vie qui l'anime que je peux saisir sans passer par la représentation, mais par une simple saisie immanente, que je suis cette chair.

Action et volonté

C'est à partir de l'action du corps qu'on accède à la compréhension de cette double donation du corps. Le sujet de la connaissance seraient soumis à la seule causalité matérielle s'il n'était pas autre chose qu'un corps objectif : il n'y aurait de corps que physique, et non métaphysique. Or précisément, l'action du corps se détermine autrement que par une causalité externe : grâce à la volonté.

Point de définition : Schopenhauer écrit « à ce sujet de la connaissance, lequel, parce qu'il est identique à son corps, apparaît en tant qu'individu, ce corps est donné de deux manières radicalement différentes », à la fois comme représentation, mais également d'une tout autre manière, comme volonté (« en tant que cette chose connue immédiatement de chacun et que désigne le mot de VOLONTÉ »).

Il y a donc une intuition qui donne accès à la représentation, et une d'un tout autre ordre. Le corps est ce à partir de quoi cette double donation (double expérience) est possible, laquelle est décisive pour la structure d'ensemble du Monde. À partir de là, découle l'identité entre acte de la volonté et action du corps : vouloir une action, c'est en même temps la voir se réaliser dans le monde objectif comme mouvement du corps. Et Schopenhauer précise :

« l'acte de la volonté et l'action du corps ne sont pas deux états objectifs connus différemment, articulés par le lien de la causalité (...) ; ils sont **une seule et même chose qui est seulement donnée de deux façons radicalement différentes : d'un côté immédiatement et, de l'autre, dans l'intuition pour l'entendement. L'action du corps n'est rien d'autre que l'acte de la volonté objectivé, c'est-à-dire entré dans l'intuition.** »

Tout est dit dans ces lignes, et le *Monde* dans son ensemble est à peu près expliqué. C'est à ce moment que le projet métaphysique prend son sens. Schopenhauer écarte d'abord que volonté et représentation (acte et action) soient liés par une quelconque causalité : l'un n'entraîne pas nécessairement l'autre. Autrement dit, le principe de raison¹ ne s'applique pas entre la volonté et la représentation. Il n'y a donc pas de lien de causalité, c'est-à-dire qu'il n'y a pas deux temps : ce n'est pas la volonté qui se détermine intérieurement pour une action, puis qui met en œuvre cette action. Si c'était le cas, il faudrait considérer la volonté comme une faculté décisionnelle et logistique, qui prend la mesure de l'action et dispose du corps comme d'un mécanisme : ce serait réintroduire un dualisme, faire de la volonté quelque chose comme une âme. Bref, le contraire de ce que Schopenhauer envisage. Car il refuse une conception d'un corps mort qui serait à la disposition d'une volonté vivante. Il choisit plutôt l'option de l'identité : la volonté est la vie profonde qui se manifeste dans un corps qui, lui aussi, est tout aussi vivant. Il s'agit donc d'une dualité de donation (le monde se donne de deux manières), et non ontologique. La volonté peut entrer dans l'intuition, elle n'est pas seulement obscure et inaccessible, mais elle est ce qui se manifeste. Et de fait, Schopenhauer écrit :

« il nous apparaîtra que le corps tout entier n'est rien d'autre que la **volonté objectivée, c'est-à-dire devenue représentation** »

MVR, p. 245

Finalement, il choisit l'expression : « *objectivité de la volonté* ». **Objectivité** désigne le résultat d'une objectivation : le terme d'un processus dynamique de manifestation. Cette expression permet d'écartier toute ambiguïté qui ferait des objets des entités indépendantes des phénomènes. Autrement dit, c'est parce que les objets se manifestent qu'ils sont. Cela nous permet de comprendre le lien entre approche métaphysique et « phénoménologique ». Mais, en vérité on apprend autre chose :

1. si je comprends que mon corps est le résultat d'une objectivation, c'est-à-dire d'un processus de mise en lumière de l'essence dynamique du monde
2. et si j'ai appris qu'il était possible pour la volonté d'effectuer ce processus
3. alors l'ensemble des corps qui peuplent ma représentation sont peut-être eux aussi plus que de simples objets de ma représentation

Cet *en outre* dont je pressentais l'existence depuis la représentation comme excès, je le sens en moi, mais rien ne m'empêche de le pressentir à nouveau dans le monde lui-même et dans les autres corps. Il faut apporter d'emblée une nuance : le privilège absolu de cette dimension charnelle pour le moment, c'est que j'en fais l'expérience en première personne, c'est-à-dire qu'immédiatement mon corps se révèle être en même temps une chair. Je peux prêter au monde ma chair, et sentir ainsi de l'immédiateté et de l'immanence en lui. En revanche, je ne peux avoir qu'une expérience médiate de ce que je ne suis pas (le corps d'autrui, la nature dans son ensemble). Du moins dans la structure mise en place pour le moment que l'expérience esthétique, l'expérience de la compassion voire la dissolution mystique de l'individualité pourront peut-être surmonter.

Que ce soit le corps de l'animal comme pôle opposé qui donne du sens au monde, l'organisme complexe d'une forêt, ou le corps de l'autre, c'est à travers mon corps que je pourrais prêter la volonté ou la vie (à laquelle je participe aussi) aux choses extérieures à moi. Car, en effet, nous

¹ lien notion Wikipédia principe de raison : https://fr.wikipedia.org/wiki/Principe_de_raison_suffisante

avons pris l'habitude d'associer corps et volonté, de faire ressortir soit leur « identité »¹, soit leur « coïncidence »². Cette coïncidence entre l'action et la volonté est toujours le miracle par excellence dont nous prenons conscience au moment où le sujet se retourne sur lui-même, dans une conscience de soi étendue, que ce soit une connaissance de soi comme sujet voulant (QR), ou une appréhension de soi-même comme corps propre, comme chair vivante (MVR). Or si le mystère est bien rappelé ici, s'il y a bien toujours miracle de la coïncidence, Schopenhauer précise, à propos du *Monde*, que « d'une certaine manière, le présent ouvrage est dans son intégralité l'explication de ce miracle »³. La terminologie évolue : ce qui était « miracle *kat'exogen* » (par excellence), à savoir la coïncidence du sujet connaissant et du sujet du vouloir, de la volonté et de la représentation, devient la double donation du corps considérée comme « vérité philosophique *kat'exogen* » que l'on peut formuler de plusieurs manières (toujours de manière inadéquate, puisque le langage est une conceptualisation relevant du principe de raison, incapable de saisir la dimension proto-langagière de l'affection charnelle) :

« **mon corps et ma volonté ne font qu'un**, ou ce que je nomme, en tant que représentation intuitive, **mon corps, je le nomme ma volonté**, dans la mesure où j'en ai conscience d'une manière absolument différente, incomparable avec aucune autre représentation intuitive, ou encore mon corps est l'objectivité de ma volonté ou bien, abstraction faite que mon corps est ma représentation, il n'est jamais que ma volonté, etc. »

MVR, p.249

À ce stade, nous avons donc une double connaissance de notre corps : je comprends que ce que j'étais au premier abord, un objet dans le monde, possède une autre dimension à laquelle j'ai accès de manière immédiate. J'ai donc une voie d'entrée métaphysique dans le monde depuis mon corps. Le corps est à la fois le moyen de connaissance de la volonté, à la fois le point de départ d'une connaissance du monde. Seulement, s'il fallait avoir une connaissance de l'essence du monde, il faudrait que je puisse faire une expérience du monde hors de moi similaire à ce que je fais de mon corps. Ce qui est rendu impossible par l'expression même de « monde hors de moi » : ce qui se tient à distance, je ne peux en faire qu'une expérience représentative, une expérience de la distance, ce que Henry appelle *ek-stasis* : tout ce qui n'est pas accessible dans une immanence radicale, qui n'est pas accessible au sens où je rejoins l'objet. Tout ce qui donc ne se donne pas dans une auto-affection immédiate qui est le mode propre de donation de la vie chez Henry, tout cela n'est que représentation, ou *ekstase* (pour dire la déchirure et l'arrachement à soi que constitue le passage de l'immanence à la transcendance). C'est-à-dire que nous découvrons l'en soi du monde comme accessible, en un lieu assez limité mais suffisant pour le moment ; et cet en-soi se découvre de manière négative : la volonté, c'est ce qu'est le corps « en dehors de toute représentation » (§19).

Définition de l'individu :

« Le sujet connaissant devient individu précisément par cette relation particulière à son corps singulier qui, considéré indépendamment de celle-ci, n'est pour lui qu'une représentation semblable à toutes les autres »

§19.

Le problème qui se pose alors est que cette relation, qui fait du sujet un individu, n'existe qu'entre lui et une seule de ses représentations.

¹ expression tirée de QR

² expression tirée de MVR

³ MVR, p.247

Écho chez Bergson au tout début de *Matière et mémoire* où il rejoue le *cogito* cartésien : il constate qu'il est en présence d'images diverses liées entre elles par des lois constantes (lois de la nature) qui font qu'en un sens l'avenir de ces images est contenu dans leur présent, à cause de la nécessité des lois de la nature (c'est-à-dire que par exemple, il nous est possible d'envisager l'avenir de ces images étant soumises à des lois régulières).

« Pourtant, écrit-il, il en est une qui tranche sur toutes les autres en ce que je ne la connais pas seulement du dehors par des perceptions, mais aussi du dedans par des affections : c'est mon corps »

MM, p. 12

Ce que Bergson découvre dans cette image particulière à deux faces, c'est des mouvements commencés mais pas achevés, et considère que s'il y a du nouveau dans le monde, c'est nécessairement depuis des images particulières dont mon corps me donne le modèle. On remarque bien que le corps, mon corps en tant que corps connu par son avers et son revers, comme une même pièce à deux faces, tient lieu de modèle. S'il y a modèle, c'est que l'on peut utiliser ce qui se joue dans ma relation au corps pour comprendre le reste du monde. En procédant ainsi, Bergson passe sur un point que Schopenhauer prend le temps de fonder, et qui est un élément central de la métaphysique schopenhauerienne : l'analogie, comme outil mais aussi comme problème.

La question de l'analogie

La question de l'analogie apparaît comme une solution face à une alternative. Je suis donc un individu en ce que je suis le lieu d'une articulation entre volonté et représentation, articulation et coïncidence que je saisis par l'expérience corporelle. C'est une relation particulière qui me fait devenir un individu.

Maintenant, les deux hypothèses qui s'offrent au sujet connaissant :

1. Soit la particularité de cette représentation (son corps) est la seule à se situer dans cette double relation avec la connaissance, qu'il accède de deux manières concomitantes à cet unique objet intuitif. Et ce qui rend compte de cette double donation n'est pas une différence entre cet objet et tous les autres, mais seulement « une différence de la relation de sa connaissance à cet unique objet d'avec celle qu'il entretient avec tous les autres » (p. 250). Autrement dit, il n'y a pas une différence ontologique entre mon corps (objet particulier) et les autres corps, mais une différence seulement phénoménologique ou épistémologique (relationnelle dans tous les cas).
2. Autre possibilité pour le sujet : cet objet singulier est différent de tous les autres, il est le seul à être volonté et représentation, là où les autres ne sont que des représentations :

« c'est-à-dire de purs fantômes et que son corps donc est le seul individu effectif dans le monde, c'est-à-dire le seul phénomène de la volonté et le seul objet immédiat du sujet »

MVR, p.251

Tous les autres phénomènes ne sont que des illusions produites par le sujet, et des phénomènes de rien (alors qu'on sait que la phénoménalité chez Schopenhauer est toujours d'être phénomène de quelque chose). Autrement dit, le problème que rencontre le sujet connaissant ici, c'est tout simplement celui de la réalité du monde extérieur : existe-t-il des objets connus de l'individu seulement comme des représentations qui, à l'instar de son corps, sont des phénomènes de la volonté ?

La position qui va consister à affirmer la seule existence du corps, et l'inexistence du reste du monde, Schopenhauer l'appelle « **égoïsme théorique** » : il s'agit du fondement de l'**égoïsme pratique** qui est la théorie tenue pour vraie par celui qui est égoïste moralement (ou du moins, interprétée pratiquement comme une forme de validation rétrospective). Entonnement, on

rencontre bien l'égoïsme pratique dans la réalité, c'est même la tendance naturelle de tout individu, là où l'égoïsme théorique écrit Schopenhauer : « on n'a jamais pu le rencontrer que dans une maison de fous et, en tant que telle, ce n'est pas tant d'une preuve dont on aura besoin pour le réfuter que d'une cure » (§19).

Schopenhauer choisit la voie qui fait de la double connaissance de notre corps la « clé de l'essence de chaque phénomène de la nature ». Et, les autres objets du monde seront jugés « par analogie à ce corps » (§19) : ce que nous nommons pour nous « volonté », notre essence intime, qui demeure quand on met de côté le fait que nous soyons représentation (c'est-à-dire corps), doit aussi pouvoir se trouver dans les autres objets si on écarte leur représentation. Mais puisqu'ils sont mes objets, je ne peux pas écarter leur représentation : ils ne sont que cela pour moi. L'**analogie** est donc un transfert de la découverte du corps propre à l'ensemble du monde : ce que j'ai appelé ma chair, par la saisie affective de mon corps, se retrouve dans l'ensemble du monde. Il y a d'une certaine manière une « chair du monde » (pour parler comme Merleau-Ponty), mais que je n'entrevois que depuis mon corps.

Ce passage du moi au monde est essentiel, car l'expérience qui est faite de la volonté au §18 est limitée par le temps : elle prend la forme d'une succession d'affections dans la forme du temps. Autrement dit, nous avons un premier aperçu incomplet, puis la connaissance complète du principe (notamment son unité primordiale avant l'éclatement temporel) passe par une saisie objective de la volonté que j'expérimente à partir de ma propre nature. L'analogie fournit la grille de lecture du monde depuis la relation volonté/représentation saisie comme une double connaissance du corps. Attention, l'analogie n'est pas simplement ici une généralisation de mon expérience corporelle, mais une égalité de rapport. Elle n'a pas pour but d'effacer la richesse du monde et sa diversité, mais de montrer que ce qui est dissemblable peut être mis en relation. Dans ses notes manuscrites en 1815, Schopenhauer relève déjà que : « tout ce qui se meut sans fondement, c'est-à-dire par une force » doit être concerné par l'analogie, donc tous les corps, organismes et cristaux. Ne pas s'accorder avec l'analogie, c'est-à-dire ne pas se prononcer sur l'essence des corps que je rencontre dans la représentation, c'est être adepte du « scepticisme le plus fantasque »¹.

La sphère pratique et ses enjeux moraux semble déjà suggérée avec l'apparition de l'analogie au §19 du *Monde* : elle est plus une intuition dynamique, une saisie qui surmonte la représentation, qu'un élément logique, une opération seulement formelle. Par l'analogie, le sujet va concrètement dans le monde, il s'y dirige et lui fait confiance en un sens. D'une part Schopenhauer affirme que le scepticisme ou l'égoïsme théorique n'est pas tenable, mais d'autre part il soutient que l'on ne peut pas apporter de démonstrations pour prouver la validité de cette analogie.

Autre dit, la réalité du monde est affirmée grâce à un acte de foi perceptif, pour rappeler encore une fois Merleau-Ponty : un acte qui est au-delà/en-deçà de l'explicitation logique, de l'argumentation. On est dans le pré-judicatif ou l'infra-linguistique. Au début du *Visible et l'invisible*, après avoir exprimé la foi commune à l'homme naturel et au philosophe que le monde est ce que nous voyons, que nous voyons les choses mêmes :

« Mais cette foi a ceci d'étrange que, si l'on cherche à l'articuler en thèse ou énoncé, si l'on se demande ce que c'est que nous, ce que c'est que voir et ce que c'est que chose ou monde, on entre dans un labyrinthe de difficultés et de contradictions. »

VI, p. 17

¹ HN I [245]

Il y a donc une difficulté à mettre en mots et en argumentation logique ce qui relève d'une forme de foi perceptive, car nous sentons bien que le monde est là, qu'il possède une teneur, et s'il possède cette teneur c'est parce qu'il est plus que représentation.

Et s'il est plus qu'une simple représentation illusoire, soit il a une essence qui m'est inaccessible, soit je transfère à cet objet la relation que j'entretiens à mon propre corps, et il est donc la manifestation de la volonté.

Les conséquences morales — Point important ici qui a des implications autant pour la compréhension de la nature que de l'éthique schopenhauerienne, qui a des conséquences sur mon comportement à l'égard d'autrui, des animaux, voire de l'environnement dans son ensemble. En effet, si l'analogie me permet de saisir la volonté comme essence du monde, elle me permet d'accéder à cette vérité que tout corps est la manifestation de la volonté à laquelle je participe. Que le corps qui me fait face est d'une essence commune au miens. Que tous les deux sont des objectités de la volonté, ou qu'ils sont ce par quoi la volonté se rend visible. Pour le dire encore autrement : la corporéité est la visibilité de la volonté. Ce qui n'entend jamais la volonté comme faculté de décision selon des motifs (cela est le propre d'une volonté individuelle animale et humaine, qui suppose un éclairage par l'intellect : la pierre ne se rapproche pas du sol en faisant un choix motivé). Les corps sont les moyens par lesquels la volonté se montre. Le comportement moral supposera donc une prise en compte de la volonté en l'autre, il faudra bien voir le rôle décisif du corps : il est ce par quoi la volonté d'autrui se montre, c'est-à-dire aussi là où sa souffrance apparaît. Le corps est la *ratio cognoscendi* de la volonté, et la volonté est la *ratio essendi* du corps. Donc une morale qui se fonde sur la reconnaissance d'une essence commune doit considérer le corps comme son point de départ. C'est depuis le corps comme façade, mais depuis la supposition d'une chair que la morale sera rendue possible. Plus encore : les premiers mouvements moraux se font jour à partir du moment où je passe, à partir du corps objectif (*Körper*) d'autrui, à la possibilité de sa chair (*Leib*). La morale commence avec la saisie d'une chair qui n'est pas la mienne. C'est en cela qu'il y a un passage de la volonté entr'aperçue en moi, encore dans la forme du temps, à la volonté comme principe, une volonté cosmologique, à laquelle je participe plus que je ne la suis véritablement : je passe d'une conception de la chair d'un corps individuel à une conception de la chair du monde. La morale schopenhauerienne suppose donc, en un sens, une forme d'incarnation (non pas au sens d'une âme qui descend dans un corps comme dans *l'Annonciation*, mais au sens de donner chair). Pour que l'action morale soit possible, il faut d'abord que je donne chair à autrui, et même, que je donne chair au monde. Là où cette analogie pourrait s'arrêter à autrui, l'autre humain, Schopenhauer l'étend bien au monde. Cette extension analogique de la volonté, on la rencontre au §21, extension qui est donc une condition pour toute position d'éthique environnementale : Schopenhauer vient de rappeler qu'on était d'accord pour transposer la double donation du corps aux autres corps, et il écrit :

Ce n'est pas seulement dans ces phénomènes parfaitement semblables au sien propre, dans les hommes et les animaux, qu'il reconnaîtra que cette même volonté est leur essence la plus intime ; en prolongeant sa réflexion, il sera amené à reconnaître qu'elle est aussi la force qui agit et végète dans les plantes, cette même force qui fait prendre le cristal, qui dirige l'aimant vers le pôle Nord, celle dont il reçoit le coup en touchant des métaux hétérogènes, celle qui se manifeste dans les affinités électives entre les matériaux en exerçant soit une attraction soit une répulsion, en séparant ou en unissant, jusqu'à la gravité qui agit si violemment sur toute matière, attirant la pierre vers la terre et la terre vers le soleil – toutes ces choses reconnues différentes dans le seul phénomène mais qui n'en font qu'une d'après leur essence intime, il lui faudra les reconnaître comme ce qu'il connaît de manière immédiate, si intimement et tellement mieux que toutes les autres, ce qui, là où cela apparaît le plus clairement, a pour nom VOLONTÉ.

L'analogie est ce mouvement dynamique qui fait que ce que je découvre en moi, la chair, je peux le projeter à autrui, autrui d'abord comme humain à qui je dois un comportement éthique. Autrement dit, je donne chair à autrui, et plus largement, je donne chair au monde. Dans ce §21 du MVR, il nuance la manière dont il introduit la volonté : le terme de *volonté* n'est pas adéquat, c'est-à-dire que le monde n'est pas simplement volonté, mais plus exactement que lorsqu'on découvre l'essence du monde, on la découvre en faisant notre propre expérience de la volonté. La volonté n'est qu'un terme qu'on utilise à défaut.

Le processus de manifestation : les Idées

Cette expérience de la volonté dans l'expérience de mon propre corps me fait accéder à la volonté profonde du monde dans son ensemble : mon corps est le lieu où se révèle quelque chose qui le dépasse. Si le monde est volonté dans son ensemble, et si la représentation n'est que la manifestation de la volonté, il faut expliquer ce processus de manifestation. Le corps est la voie d'entrée dans la nature dans son ensemble. Si mon corps objectif est aussi ma volonté vécue, ainsi, le corps est la manifestation extérieure (objectivation) de ma volonté. Conséquemment, l'ensemble du monde est aussi le résultat d'un processus de manifestation. C'est à ce moment-là (§25) qu'apparaît le concept d'**Idée**, et Schopenhauer nous dit que les Idées dont il parle sont à comprendre comme les Idées platoniciennes. Elles seront à comprendre comme des strates de la manifestation du monde. Schopenhauer a ici une lecture particulière de Platon : il reformule un peu plus le loin le terme d'Idées comme « *visibilités* », c'est-à-dire comme les visions les plus claires du monde. Ces Idées vont recevoir leur signification dans le livre III sur l'esthétique pour cette raison qu'elles sont les objets de l'art : l'art a pour l'objet l'Idée. Les Idées sont importantes puisqu'elles jouent le rôle d'étapes cruciales dans la manifestation la volonté, des étapes dans le processus d'objectivation de la volonté (s'objectiver, c'est devenir monde objectif). La volonté se visibilise en monde, elle devient un monde. Paradoxalement, il disait auparavant que la volonté était l'obscurité. Plutôt que de distinguer des lieux dans le champs de la représentation, il cherche à les adosser à des strates réelles d'être : l'idée est donc l'objectivité (terme inventé par Schopenhauer qui signifie le résultat de l'objectivation) la plus immédiate de la volonté. C'est-à-dire qu'il y a la volonté absolument obscure, une, puis elle va se diviser, se déployer.

Cette histoire des Idées va être rythmée par le conflit [cf. Une philosophie du conflit sur Schopenhauer de Sandro Barbera] : le conflit va être une sorte forme primordiale. Ainsi, la forme principale de la vie est la conflictualité, c'est-à-dire le fait qu'une tendance principale se divise (tout en étant la même tendance). Or, les tendances une fois divisées vont entrer en conflit car elles veulent toutes la même chose étant donné qu'elles proviennent d'une seule et unique tendance. Le conflit se recouvre petit à petit : plus le monde se complexifie, plus la nature devient complexe et moins le conflit devient direct.

Les Idées apparaissent donc au moment où il est question de l'objectivation de la volonté en nature, il faut donc comprendre l'articulation entre la volonté et la pluralité des choses dans lesquelles elle se manifeste (c'est-à-dire la nature dans son ensemble). Les Idées sont conçues à ce moment-là comme des degrés caractéristiques de la visibilité de la volonté : les Idées se situent entre l'infinité des corps particuliers, et l'indivisible de la volonté. [Schopenhauer renvoie au livre sur l'art pour examiner en profondeur les Idées.] Les Idées sont les « formes éternelles des choses ». Enne ne

sont soumises ni au temps, ni à l'espace qui relèvent du principe d'individuation : on ne croise pas des Idées dans la rue, elles ne sont pas corruptibles et ne changent pas.

Les formes du principe de raison (forme subjective) :

temps, espace, causalité

relation sujet/objet

Ces formes sont utilisées par le sujet pour se représenter le monde. Le sujet se représente donc le monde dans les **formes du principe de raison**. Et les objets du monde, quant à eux, apparaissent dans les formes du principe d'individuation. Le **principe d'individuation** correspond aux caractéristiques qui font qu'il y a un individu qui évolue dans l'espace, le temps, et qui répond à la causalité. Ce principe de raison délimite le champ de connaissance possible. Or, il y a un endroit qui fait office de faille à ce champ, à savoir la volonté. Le principe d'individuation va servir à Schopenhauer dans le domaine éthique : l'éthique consiste à considérer tous les autres comme faisant partis d'une même volonté. Pour reconnaître l'identité de vie entre moi et autrui, et donc ressentir de la compassion, il faut que se lève la barrière du principe d'individuation. L'individu éthique, ainsi, est celui qui retrouve l'identité entre lui et l'autre être en mettant de côté le principe d'individuation.

Les Idées sont les différents degrés d'objectivité ou les formes éternelles des choses, donc ni dans le temps ou l'espace. Elles permettent à la volonté de s'objectiver avec la plus grande clarté, de connaître une plus grande diversité de strates du réel. Ainsi, sans les Idées, le monde ne nous apparaîtrait pas selon la diversité. Ces Idées sont accumulatives : les Idées de la pesanteur et de la résistance, par exemple, s'expriment dans les strates les plus simples du monde, mais elles continuent de s'exprimer à chaque fois qu'on passe à une strate supérieure. La calcification des os, par exemple, est un phénomène soumis au domaine du minéral. Il y a un gain de comportement à chaque fois qu'on passe à une strate supérieure, mais jamais de perte. Est-ce que ce processus est linéaire, ou bien est-ce circulaire, et ainsi, nous pourrions revenir à la volonté la plus simple ? Réponse : il y a des moments de percée de l'être au sein de la représentation, c'est-à-dire des moments où l'on en revient à la volonté. L'autre tendance est la négation de la volonté de vivre : est-ce qu'il y a à même la volonté (qui est la volonté de vivre) quelque chose comme une tendance à la mort (retour à la suppression du monde) ? Schopenhauer décrit que la volonté s'objectifie de plus en plus, toujours plus clairement, jusqu'à prendre conscience d'elle-même.

Là encore, c'est la dimension herméneutique qui justifie ces strates : grâce aux Idées, la nature (sa hiérarchie et sa structure) sont plus lisibles. Ce récit des Idées est fait pour une conscience qui regarde les objets et qui en saisit les idées essentielles. L'objet correspond réciproquement au sujet, et inversement. Si l'objet est modifié, alors le sujet aussi doit l'être. Si l'objet est « pur », alors le sujet doit aussi être purifié puisqu'ils sont pris dans une relation de corrélation. Cette purification advient dans l'expérience esthétique. Quand j'ai une expérience esthétique, je ne vois pas un objet du monde, mais je vois l'Idée d'un objet, je vois une manifestation dans sa forme la plus pure¹. Pour saisir les idées qui sont des objets purs, il faut donc soi-même (en tant que sujet) se modifier. S'il y a une saisie des Idées dans la nature, cela suppose que l'expérience esthétique a déjà eu lieu. Or, Schopenhauer parle des Idées au livre II, et ce n'est qu'à partir de ce livre qu'il évoque l'expérience esthétique. Faire une métaphysique de la nature, suppose donc d'avoir une sorte de regard esthétique sur la nature en son ensemble. Ainsi, les Idées dont parle Schopenhauer au livre II sont

¹ MRV, III, §33 à 35

l'objet de l'art. Ces Idées ne sont en rien des « productions abstraites de la raison dogmatisant sur le mode scolastique »¹. Mais, ces Idées ont « le sens que Platon leur accorde », à condition de les voir en lien avec la *noèse* qui les saisit, donc en fait dans une lecture plus plotinienne que platonicienne.

« Je comprends donc sous le mot IDÉE ce DEGRÉ D'OBJECTIVATION DE LA VOLONTÉ, fixe et déterminé, dans la mesure où la volonté est la chose en soi et, par suite, étrangère à la pluralité, tandis que ces degrés se rapportent aux choses particulières comme leurs formes éternelles ou leurs prototypes. »

MVR, vol. I, op. cit., § 25, p. 296.

La représentation peut avoir plusieurs formes. La volonté ne peut se manifester que dans une représentation, et se manifester veut dire entrer dans la représentation. Cette représentation est bien particulière : elle est pour un sujet qui examine la nature et décèle en elle des degrés de visibilité, c'est-à-dire des strates. Schopenhauer décrit les conflits à l'oeuvre dans l'« assimilation dominante » (idées des strates cumulatives) qui explique les différences évidentes entre les différentes strates de la nature (de l'inorganique à l'homme), et à la fois l'unité analogique (du fait d'une essence commune) entre tous ces phénomènes. Cette assimilation explique à la fois la différence, mais aussi la continuité : c'est-à-dire qu'en montant entre chaque strate, on conserve ce qui est présent dans la précédente, à savoir la même dynamique. Ici, ce sont les idées qui jouent le rôle de liaison en tenant ensemble l'unité de la volonté et la multiplicité de la représentation, grâce à des formes qui sont présentes à toutes les strates de la nature (exemples : pesanteur, conflictualité). Autrement dit, ces Idées sont à la fois les strates phénoménologiques du monde (des manières générales d'apparaître de la vie dans le monde), et à la fois des forces fondamentales à l'oeuvre (bien réelles).

La complexification de la nature en strates : le conflit des Idées — À chaque strate ontologique, il y a un conflit, c'est-à-dire que chaque strate est porteuse de son conflit et voit s'affronter les Idées. À la fin de ce conflit, il y apparaît des strates nouvelles : la nature se complexifie. Chaque Idée est telle parce qu'elle a justement englouti une autre. Ainsi, ce qui est décrit au livre II sous la forme d'une cosmogonie, c'est un vaste conflit entre les Idées qui permet de comprendre comment elles s'élèvent, des formes les plus simples et les plus fondamentales de la volonté (la pesanteur et la résistance), aux formes les plus complexes, raffinées, et individualisées (l'espèce humaine, voire l'individu humain). Pour le dire brièvement, chaque strate ontologique de la nature voit s'affronter des Idées, et de ce conflit émerge des Idées nouvelles et plus complexes, par une forme de synthèse ou de subsumption :

« De la lutte des phénomènes inférieurs résulte le phénomène supérieur, qui les engloutit tous, mais qui en même temps réalise leur aspiration constante vers un état plus élevé. – Ici donc, il y a place pour la loi : *Serpens, nisi serpentem comederit, non fit draco* [le serpent, à moins de dévorer un autre serpent, ne peut devenir dragon]. »

MVR, §27

Le paradoxe qui apparaît ici pour la première fois, au §27, et qui aura des implications éthiques au livre IV, c'est que ce conflit des Idées entre elles, puisqu'elles sont des manifestations immédiates de la volonté, est en vérité un conflit de la volonté avec elle-même. [La découverte de cette blessure par elle-même de la volonté, c'est ce que Schopenhauer appellera la « **justice éternelle** » au §63, selon laquelle le bourreau est aussi victime, et que les souffrances de chacun sont en vérité, sur un plan fondamental, mes propres souffrances.] Cette idée de conflit au sein de la nature, et de conflit avec soi-même, Schopenhauer l'envisage dès 1815 dans des notes manuscrites. Il écrit que « l'organisme lutte continuellement contre les forces mécaniques, chimiques et électriques

¹ MVR, vol. I, op. cit., § 25, p. 295-296.

», et c'est la raison pour laquelle, poursuit-il, « vivre est une souffrance permanente. C'est grâce à cette lutte que dure aussi tout l'édifice du monde »¹. Autrement dit, la nature est un équilibre des forces, équilibre qui est une illusion puisque tout est volonté, donc toute offense est aussi une blessure. La nature est un équilibre, et cet équilibre n'est maintenu que moyennant un conflit permanent, une lutte sans cesse rejouée, donc une souffrance perpétuelle [en 1815, Schopenhauer n'a pas encore lu les philosophies orientales, mais c'est le principe du *samsara* dans le bouddhisme, le cycle des souffrances tant que la vie individuelle est maintenue]. La nature n'est que cette alternance de création et de destruction, et la douleur vient de ce que les forces soumises résistent aux forces gagnantes, empêchant celles-ci de s'affirmer sans obstacle. La volonté ne cherche qu'à s'affirmer, et tout obstacle sur sa route est une atteinte douloureuse à son processus dynamique. Même si elle l'emporte à la fin, elle se crée à elle-même des obstacles (car s'affirmer, c'est sortir du « néant bienheureux », c'est entrer dans la manifestation, donc la différence et la multiplicité). C'est aussi en ce sens que le monde est à penser, chez Schopenhauer, en termes de polarité : polarité au sens où c'est une même tendance qui se différencie en deux directions, mais qui pour autant se maintient comme tendance unique : les deux pôles cherchent à s'éloigner en étant attirés l'un par l'autre ; ils cherchent en même temps à se rapprocher en étant repoussés. Le monde est une polarité conflictuelle dans toutes ses dimensions, et cette conflictualité, quand elle est vécue à l'échelle individuelle, est traduite en souffrance.

La notion de vie chez Schopenhauer à partir de quatre thématiques principales, et notamment à partir de la convergence entre la notion de volonté et de vie.

Sa métaphysique de la volonté tourne autour de la vie, ainsi, on peut mener une lecture plus transversale du concept de vie. Il s'agit alors d'identifier tous les lieux philosophiques dans lesquels il rapproche la volonté de la vie, voire les identifie, au point de faire non seulement la « métaphysique de la volonté » qu'on lui adjoint en général, mais une véritable « métaphysique de la vie » (dans laquelle, du coup, il n'est plus seul). Il est ici dans une sorte d'actualité de recherche puisqu'à son époque la biologie apparaît à peine. Les études sur la vie à proprement parler sont récentes : Lamarck forge le terme de biologie en 1802, et Darwin n'a pas encore publié sa théorie de la sélection naturelle.

Schopenhauer indique souvent que l'expression *volonté de vie* (ou volonté de vivre) est tautologique (de même, il précise par endroits que le terme de volonté est utilisé à défaut). La *volonté de vivre* (*Wille zum Leben*) ce serait donc la notion qui unit pleinement volonté et vie. Il indique à plusieurs reprises que cette expression est tautologique en un sens puisque la volonté, en effet, veut la vie, et inversement, la vie ne veut que la volonté. En ouverture du livre IV, où apparaît la notion de volonté de vivre, il écrit :

« Comme ce que veut la volonté est toujours la vie, parce que celle-ci n'est justement rien d'autre que la présentation <Darstellung> de ce vouloir pour la représentation <Vorstellung>, il est identique, voire pléonastique, de dire, au lieu de « la volonté » tout court, « la volonté de vivre <Wille zum Leben> ».

MVR, §54

Si l'on suit cette formulation en son début, la vie semble plutôt un objet de la volonté plutôt qu'un synonyme de volonté. Le « zu— » de *Wille zum Leben* indiquerait un rapport intentionnel ou de finalité entre volonté et vie. Mais en même temps, si la volonté est toujours volonté de vivre, alors

¹ HNI, n°421

elle doit pouvoir accueillir la vie en elle, elle doit pouvoir se confondre par endroits avec elle, et pas seulement la viser.

Les quatre formulations de la notion de vie — Poser cette question de la vie en tant qu'elle est comprise dans la volonté permet de fournir quatre formulations qui permettent faire converger la vie et la volonté :

1. La vie comme **poussée** (*Drang*) : c'est l'idée que la vie est quelque chose derrière les individus, c'est-à-dire qu'on refuse que la vie comme intentionnalité ne vise qu'à se déployer toujours plus, et ne vise pas un objet particulier. Schopenhauer parle ainsi de « **pulsion de vie** » (expression reprise plus tard par Freud), qui par moment semble tout à fait absurde : on ne comprend pas pourquoi certains s'acharnent à vivre. C'est une poussée aveugle, une force anonyme.
2. La vie comme **élévation** (*Steigerung*), entre conflit et harmonie : les sortes d'Idées qui émergent d'Idées inférieures, etc. Repose à la fois sur le conflit et produit à la fois une sorte d'harmonie.
3. La vie comme un **devenir-visible** (*Sichtbarwerdung*), et le problème de la finalité : c'est l'enjeu phénoménologique de la vie chez Schopenhauer, c'est-à-dire que la vie est cette force à la fois de poussé les individus à vivre encore, et à la fois de pousser les individus à devenir dans le monde.
4. La vie comme **tendance à la mort** : la vie comporte une sorte de pulsion de mort à même la pulsion de vie (reprise par Freud également).

1. La vie comme poussée (Drang) et le problème du but de la vie — Première piste qui se formule à partir du chapitre 28 des *Compléments*, « Caractéristique de la volonté de vivre » :

« Il nous arrive souvent de voir telle figure misérable, défigurée et courbée par l'âge, le manque et la maladie, implorer du fond du cœur notre aide pour prolonger une existence dont la fin devrait cependant apparaître absolument souhaitable si le jugement objectif était ici déterminant. Mais au lieu de cela, c'est la volonté aveugle qui apparaît comme pulsion de vie <Lebestrieb>, joie de vivre <Lebenslust>, courage de vivre <Lebensmut> ; c'est le même principe qui fait croître les plantes. »

MVR, chap. 18, p. 1722-1723

C'est en raison de ce genre de passages que l'on parle du pessimisme de Schopenhauer. Ici, on pourrait presque parler de cruauté à l'égard de l'existence humaine. [Remarque : le pessimisme dont on affuble souvent Schopenhauer est une erreur de lecture, ou plutôt une confusion d'échelles. On prend les souffrances de la vie individuelle pour une caractéristique du monde dans son ensemble, et l'on dit que le monde est un monde de souffrance. Mais en vérité, la philosophie de Schopenhauer semble plutôt s'ouvrir, si l'on adopte la bonne vue, à une forme de salut.] La vie, entendue ici comme existence individuelle et humaine, est voulue non pas parce que nous la jugerions bonne, mais parce que nous ne pouvons pas faire autrement que de la vouloir. Il y a donc une forme de cécité devant la vie (image à laquelle Schopenhauer recourt souvent) et un aspect irrémédiable, irrémissible, exprimé par la notion de « *Trieb* » (c'est la pulsion, terme utilisé par Freud) : nous sommes poussés à vivre, nous ne choisissons pas de le faire. Et l'on comprend bien

cette poussée avec l'élargissement de la pulsion aux plantes : c'est le même principe qui nous fait vivre et qui fait croître les plantes.

Ce qui fait penser au renversement classique de Spinoza entre désir et jugement :

« quand nous nous efforçons (conari) à une chose, ce n'est jamais parce que nous jugeons qu'elle est bonne ; mais au contraire, si nous jugeons qu'une chose est bonne, c'est parce que nous nous y efforçons »

Ethique, III, 9, Scolie

Chez Schopenhauer, il n'est jamais question de jugement, ni dans le bon sens ni dans le mauvais, mais plutôt d'un attachement : ce n'est pas parce que nous jugeons que la vie est bonne que nous nous y efforçons, mais c'est parce que nous nous y efforçons que nous nous y attachons.

On trouve les germes de cette conception dans les premières intuitions de Schopenhauer, lorsqu'il voyage à travers l'Europe, à 15 ans, et découvre les bagnards de Toulon :

« je considère que le sort de ces malheureux est beaucoup plus affreux que celui des condamnés à mort. (...) Le lit du forçat, c'est le banc auquel il est enchaîné. L'eau et le pain sont toute sa nourriture, et je ne comprends pas pourquoi ils ne périssent pas plus tôt, puisqu'ils manquent de toute nourriture substantielle et sont dévorés par le chagrin et épuisés par le travail (...). Peut-on imaginer un sentiment plus affreux que celui qu'éprouve un malheureux qui est enchaîné au banc d'une galère sombre, d'où seule la mort peut le détacher ? »

Journal de voyage, 8 avril 1804

Expérience limite ici, de ces bagnards pour qui la mort serait préférable, surtout pour les condamnés à perpétuité.

Il y a donc au cœur de la vie une tendance ou un effort d'un genre particulier, indifférent au but, et principal. En ce sens, la vie échappe à toute autre expérience, se détache du reste de notre expérience, pour constituer un fond dont tout le reste découle. Schopenhauer s'explique :

« les hommes ne sont qu'en apparence tirés en avant (von vorne gezogen), en réalité, ils sont poussés par-derrière (von hinter geschoben) ; ce n'est pas la vie qui les attire (lockt sie an), c'est la détresse qui les pousse en avant (drängt sie vorwärts) ».

chap.28, « Caractéristique de la volonté de vivre », p.1723

On ne saurait être attiré par la vie (ce qui n'a pas de sens pour l'auteur, sans quoi la vie serait un objet de réflexion, de jugement et de représentation), on ne peut qu'être poussé à vivre. Or cette poussée est décrite avec le terme *Drang*, exactement le même terme qu'il utilise pour désigner la volonté. La vie est une poussée : elle ne se dirige vers rien, mais elle est tout entière un mouvement qui vient de l'arrière. C'est là son premier caractère, et c'est en raison de cette convergence autour du terme *Drang* que Schopenhauer comprend la vie comme volonté. Il n'y a jamais de « raisons de vivre » : si nous vivons, c'est parce qu'une volonté nous y pousse, ou mieux, que c'est cette poussée que nous nomme le terme « volonté ».

2. La vie comme élévation (Steigerung) : conflit ou harmonie ? — Il apparaît donc que la *volonté de vivre* est cette tendance aveugle, qui échappe à la rationalité et à la rationalisation, qui nous pousse à toujours vouloir la vie quand bien même celle-ci serait insupportable. En cela, elle s'approche de la « tendance à l'auto-conservation » qui sera au cœur de la philosophie biologique de Spencer ou Darwin (*L'origine des espèces* date de 1859, un an avant la mort de Schopenhauer). Est-ce qu'il faut rapprocher cette volonté de vivre du *conatus* spinoziste, comme tendance à persévérer dans son être ? C'est en effet souvent sous cet angle de l'attachement déraisonnable à

la vie et de tendance instinctive à la perpétuation que Schopenhauer appréhende la volonté de vivre [dans le cas, connu, de la sexualité par exemple, ou de l'amour maternel conçu comme « l'expression de la conscience, chez l'animal, que sa vraie essence réside plus directement dans l'espèce que dans l'individu », MVR, chap. 42, « Vie de l'espèce »]. Cette idée se retrouve dans toutes les considérations que Schopenhauer mène à la limite de la biologie, lorsqu'il considère la finalité des produits organiques de la nature :

« Cette finalité est de deux sortes : d'une part, elle est intérieure, c'est-à-dire qu'elle est harmonie entre toutes les parties d'un seul organisme ordonnée de telle sorte qu'en résulte la conservation de celui-ci ainsi que celle de son genre et que, par conséquent, elle se présente comme une fin de cet ordonnancement. Mais, d'autre part, cette finalité est aussi extérieure, elle est un rapport entre la nature inorganique et la nature organique en général, ou entre des parties isolées de la nature inorganique, rapport qui rend possible la conservation de l'ensemble de la nature inorganique ou encore des espèces animales particulières et, par conséquent, se présente à notre jugement en tant que moyen pour atteindre cette fin. »

MVR, §28, p. 338

On voit donc que c'est la « conservation » qui importe à Schopenhauer lorsqu'il est question d'histoire naturelle. Et pourtant, il faut également insister sur un autre mouvement, mis en évidence par Sandro Barbera¹ : un mouvement d'élévation (*Steigerung*) qui conduit les espèces à se dépasser les unes les autres, et même la nature inorganique à se dépasser en nature organique (vers le végétal puis l'animal), et enfin la nature organique à se dépasser en nature rationnelle. Cette élévation est en même temps conflit, comme le décrit Schopenhauer² :

« Si, parmi les phénomènes de la volonté situés à des degrés inférieurs de son objectivation, c'est-à-dire appartenant au monde inorganique, plusieurs d'entre eux entrent en conflit les uns avec les autres parce que chacun entend dominer la matière présente, suivant le fil conducteur de la causalité, **il ressort de ce conflit le phénomène d'une Idée supérieure** qui l'emporte sur toutes celles plus imparfaites, qui étaient là avant, de sorte toutefois à en laisser subsister l'essence dans un état de subordination, du fait qu'elle **absorbe en elle leur analogon**. Ce processus n'est justement compréhensible qu'à partir de l'identité de la volonté apparaissant dans toutes les Idées et à partir de son aspiration à une objectivation plus élevée. »

MVR, §27, p. 321-322

L'objectivation (manifestation toujours plus claire de la volonté) s'acquiert donc par un conflit entre les phénomènes ou les Idées (structures de visibilité du monde). C'est pour cette raison que la vie organique dans son ensemble apparaît au philosophe comme une lutte, du moins entre les individus, sinon entre les espèces elles-mêmes (c'est-à-dire les Idées entrées dans la forme du temps). Cette lutte est visible quand on se tient dans la représentation et que l'on n'a pas forcément saisi l'unité métaphysique de cette vie qui traverse les individus. Il y a donc une tension qui apparaît chez Schopenhauer entre la vie comme pure conservation, orientée par les nécessités de cette conservation, et une nature prodigue qui sacrifie une part de ses troupes au conflit qui l'anime. Schopenhauer écrit que la nature « crée, avec une prodigalité inconcevable, des millions d'organismes qui n'arriveront pas à maturité.³ ». Il apparaît que la vie dont il est question dans la *volonté de vivre* est une conquête parce qu'elle est conflit. Et c'est encore une fois pour cette raison que la vie doit être comprise en termes de volonté.

¹ Sandro Barbera, *Une philosophie du conflit. Etudes sur Schopenhauer*

² §25 à 28, II, MVR

³ MVR, chapitre 25, « Considérations transcendantes sur la volonté comme chose en soi »

L'élévation (*Steigerung*) de la volonté se fait selon trois degrés principaux qui se distinguent par leur causalité :

- le minéral (ou l'inorganique) : causalité au sens strict
- le végétal : excitation
- l'animal : motifs (intuitifs ou rationnels)

Plus on avance dans la différence des causalités, plus la distance et l'égalité d'intensité entre la cause et l'effet se sépare. Le problème avec ces distinctions strictes, c'est la classification de certains organismes (dont Schopenhauer parle avec prédilection car ce qui contredit les classifications strictes lui plaît toujours, c'est signe de quelque chose de vivant).

Exemples :

- le cristal manifeste la première forme de volonté car il représente une « tentative de vie qui n'aboutit pas »
- mais, certaines plantes grimpantes ou sensibles (il prend l'exemple de l'*Hedysarum gyrans* ou sainfoin oscillant) semblent se déplacer selon des motifs puisque leur mouvement est spontané (même si elles restent des plantes)

Au sein de l'animalité, Schopenhauer différencie les motifs intuitifs des motifs rationnels ou conceptuels (où la distance entre le motif et l'action y est incommensurable). Avec l'apparition de la raison, le monde de la représentation et l'objectivation de la volonté permettent une « auto-connaissance de la volonté » grâce au monde. L'objectivation de la volonté (représentation du monde) désigne alors deux mouvements corrélatifs :

- d'une part le mouvement de déploiement progressif de soi à travers les différents niveaux de la réalité. Processus d'extériorisation (objectivation, effectuation, manifestation). Connaissance à partir des choses qui nous entourent, extérieures à nous.
- d'autre part, à partir de la survenue de la connaissance, un mouvement de ressaisie consciente de soi par lequel le monde (de la représentation) devient objet pour un sujet. Processus d'intériorisation : représentation du monde pour un sujet dans sa conscience.

Mais cette lecture de la vie comme élévation de la volonté se dirige peu à peu vers une troisième compréhension de la vie, liée non pas au devenir des espèces, mais à la manifestation en tant que telle.

La vie comme devenir-visible (*Sichtbarwerdung*) : le problème de la finalité. — Il s'agit de la question de l'orientation de ce processus. On a dit que la volonté était force aveugle, il serait donc contradictoire de la considérer à présent orientée vers un but. L'originalité de la pensée schopenhauerienne, ici, est de faire se rencontrer le caractère sans but de la volonté et la perfection croissante de ses formes objectives. La perfection de l'organisme par exemple, la convenance des parties les unes avec les autres, contraste avec le fait que cet arrangement a été obtenu d'un coup. La volonté n'a pas d'intention, elle ne fait pas de plan : « vouloir, action et réalisation ont été une seule et même chose »¹. Un organe donné n'est pas un instrument pour le désir qu'il satisfait, pas plus que le corps d'un animal n'est l'instrument de sa volonté, mais il en est la manifestation, l'expression : l'organe est le désir (ou appétit) lui-même devenu visible, objectivé². Le corps vivant n'est donc pas un produit de la volonté, mais le processus de la volonté lui-même, aperçu d'un certain point de vue qui le fait apparaître multiple dans l'espace, comme « une lanterne magique affiche des images nombreuses et multiples, alors qu'il n'y a qu'une flamme unique pour

¹ *La volonté dans la nature*, p.111

² cf. la théorie exposée en détails du corps propre comme objectivité de la volonté, §20, MVR

les rendre visibles »¹. Le corps vivant est donc lui-même un processus, intermédiaire entre la chose en soi et le phénomène puisqu'il est objectivation de ce qui n'est pas objectif, « devenir-visible » ou « corporisation ». La vie organique (sa troisième dimension) est donc une tendance à la visibilité ou la corporéité de la volonté.

Remarque : On peut faire ici une remarque que l'on applique souvent à la « volonté de puissance » chez Nietzsche (*Wille zur Macht*). Ni la volonté de puissance ni la volonté de vivre n'ont de signification téléologique. La volonté de puissance n'aspire pas à la puissance, elle est une volonté où il y a de la puissance (une relation conflictuelle entre des pulsions) ; de la même manière, on pourrait dire que la volonté de vivre n'est pas une volonté qui se dirige vers la vie, mais une volonté où il y a de la vie, qui se confond avec un vivre. La vie n'est donc pas seulement le terme du processus de volonté, elle est là à chaque étape de ce processus. Nietzsche commet une erreur (que l'on pourrait commettre contre sa volonté de puissance) lorsqu'il se moque de Schopenhauer :

« Certes, il n'a pas atteint la vérité, celui qui a mis en circulation cette formule « volonté d'existence » ; cette volonté-là n'existe pas
Car ce qui n'existe pas ne peut pas vouloir exister ; et comment ce qui existe pourrait-il encore vouloir exister ? »

Ainsi parlé Zarathoustra, « De la victoire sur soi ».

La remarque vaut donc pour l'un comme pour l'autre. Seulement, la volonté de vivre se distingue de la volonté de puissance, qui est toujours multiplicité et démultiplication, en ce qu'elle échappe aux formes du principe de raison, et c'est pour cela qu'elle n'est ni une ni multiple : son « unité » ne possède pas un sens empirique, mais métaphysique.

La vie comme tendance à la mort ? — Pour finir sur ces caractéristiques de la vie comme volonté, une brève remarque sur ce point qui concerne la métaphysique spéculative de Schopenhauer. La manifestation progressive de la volonté fait apparaître une tension profonde qui va des premières manifestations végétales aux ultimes manifestations conscientes. Si la connaissance rationnelle est considérée comme la dernière étape de l'élévation, ce n'est pas parce qu'elle réalise pleinement celle-ci, parce qu'elle en est la suprême affirmation, mais parce qu'elle permet sa négation :

« la VOLONTÉ, par son objectivation, quel qu'en soit le résultat, parvient à se connaître elle-même, ce qui rend possibles son abolition, sa conversion, sa délivrance »

chap. 50, « Épiphilosophie ».

Et c'est l'être humain qui, seul, est en mesure de nier la volonté : un être moins intelligent ne serait pas capable de saisir la misère et la vanité de toute vie, un être plus intelligent la saisirait tout de

¹ MVR, §28, p. 336

suite et se supprimerait aussitôt. À même la structure de la volonté de vivre apparaît donc une forme de volonté de mort, la volonté ne voudrait la vie que parce qu'en même temps elle voudrait la mort. La volonté se serait engagée dans la vie dans l'espoir aveugle de parvenir à la mort. De la sorte, le monde comme représentation tout entier, des premières formations de la nature minérales aux manifestations complexes de la vie végétale et animale, jusqu'à l'homme avec ses hautes productions artistiques, morales et philosophiques, le monde serait un détour par lequel la volonté en viendrait au seul endroit où elle se serait efforcée d'aller : son auto-suppression. Le monde comme représentation ne trouve alors plus son sens en lui-même mais dans ce dont il est l'envers : l'apparition ne vaudrait qu'en temps qu'elle serait en même temps, avant tout, disparition. Le phénomène n'est qu'une lumière qui ne brille que pour s'éteindre.

Il faut rapprocher cela de Freud :

« nous sommes entrés, sans y prêter attention, dans le port de la philosophie de Schopenhauer ; pour lui la mort est bien le "propre résultat" de la vie et, dans cette mesure, son but ».

Au-delà du principe de plaisir

Chez lui, l'organisme veut mourir « à sa manière » et suscite ce vaste détour de la conservation de soi ou de la pulsion de vie. De même, la nature dans son ensemble serait, chez Schopenhauer, un détour par lequel la volonté entend parvenir à la négation de soi. Mais cette tendance à la mort est individuelle chez Freud tandis qu'elle semble avoir une dimension cosmogonique chez Schopenhauer. D'ailleurs chez Schopenhauer, la plupart des problèmes se règlent avec cette distinction d'échelle entre l'individu et la volonté comme force cosmique.

Il y a donc toujours une part de contingence dans les apparitions individuelles chez Schopenhauer : l'apparition de tel homme était contingente, et la volonté aurait pu accumuler les tentatives absurdes sans parvenir à se nier. Et c'est d'ailleurs là que l'on touche à la métaphysique la plus spéculative : la volonté s'est-elle véritablement niée ? Est-elle parvenue à ce stade, ou sommes-nous encore pris dans la succession de ses affirmations, comme si la négation de la volonté de vivre n'était qu'un horizon spéculatif, mais jamais une expérience effective ? Dans tous les cas, la vie se révèle ambivalente dans ce dernier aspect, puisque l'aspiration à la vie révèle toujours en même temps une aspiration à la mort, la volonté de vie se doublant d'une volonté de mort.

Voici donc quatre aspects complémentaires permettant de comprendre cette vie à l'œuvre dans la notion de volonté de vivre, qui permet de comprendre, chez Schopenhauer, la vie depuis la volonté : elle est à la fois poussée, élévation conflictuelle, processus de visibilisation et ultimement, tendance à la mort. En ce sens, c'est toujours à son déploiement qu'il faut revenir, en comprenant différents aspects de ce déploiement, et en montrant que même sa négation, si jamais elle advenait, ferait partie de ce déploiement et n'en est pas véritablement une opposition stricte.

Bergson : intuition de la durée et métaphysique de la vie

Présentation

Affirmer que la vie est plus que sa manifestation dans les vivants, c'est-à-dire quelque chose qui traverse les vivants, l'identifier à une force qui ne se réduit pas à une saisie intellectuelle, cela relève d'une réflexion vitaliste. Schopenhauer, tout comme Bergson, sont en un certain sens des penseurs vitalistes. Avec Schopenhauer, la vie s'identifiait à la sphère métaphysique : dans l'expérience du corps propre et dans la transposition analogique de sa découverte à l'ensemble du monde. Sa philosophie ne se limite pas au vitalisme, mais relève aussi d'une démarche des sciences positives, qui postule que l'observation n'est pas suffisante à ce qu'est la vie véritablement. Son analyse porte sur les modes de manifestation de la vie dans le monde, et en ce sens, on pourrait dire qu'il y a chez lui une sorte de phénoménologie avant l'heure, une convergence originale entre vitalisme et phénoménologie.

À la fin du XIXe et début XXe, Bergson semble reprendre le geste de Schopenhauer, mais avec une pensée bien plus nourrie par les découvertes en biologie de son temps. Il réintègre ainsi les découvertes biologiques dans une démarche philosophique plus vaste sur la vie. Mais, la question reste la même : peut-on expliquer la vie avec une approche causale qui chercherait à expliquer les processus vivants ? Ou faut-il (et ainsi, être ici vitaliste et métaphysicien) supposer que la vie est toujours plus et irréductible à la seule causalité ? C'est cette irréductibilité de la vie, son irréversibilité aussi (aucun retour en arrière possible, ne peut être stoppée, ce qui fait que nous devons la concevoir à la lumière de la durée), qui inscrit Bergson à la fois dans le prolongement de Schopenhauer, à la fois dans notre parcours sur la métaphysique de la vie.

Les concepts-clés de la philosophie bergsonienne

La notion d'élan vital — La notion d'« *élan vital* » est décisive dans la philosophie de Bergson : c'est refuser que la vie se réduise aux formes apparentes dans la nature. Cette notion apparaît dans *l'Evolution créatrice*, et rend compte de l'existence d'une causalité vivante qui échapperait à la causalité rationnelle. La considération du monde dans le seul intellect est une considération pauvre selon Bergson, pauvre en sens, en compréhension et qui ne s'en tient qu'à la « surface » (la notion de surface vient de Nietzsche). On retrouve ici la logique de Schopenhauer : la considération du monde dans le seul intellect, dans les seules formes intellectuelles, est une considération pauvre, superficielle, qui ne permet pas de comprendre la vie. Cependant, comme chez Schopenhauer, il faut noter que l'exigence d'une métaphysique de la vie n'est jamais une critique de la physique. La science n'est pas un obstacle à la métaphysique, sauf quand elle cherche à faire de la métaphysique. La science possède son champ de légitimité : la sphère physique des causes mécaniques. Elle n'est plus légitime quand elle cherche à expliquer ce qui ne relève justement pas de l'explication, mais d'une saisie d'une autre sorte (intuition de la durée chez Bergson, et expérience du corps propre chez Schopenhauer).

La durée : expérience métaphysique par excellence — La **durée** ne désigne pas seulement le règne de la vie (au sens métaphysique), elle est aussi le propre de la conscience, qui ne se réduit pas à la succession apparente d'états, mais se comprend plutôt comme un flux temporel unifié. Autrement dit, être une conscience, c'est durer. La **durée pure**, non-spatialisée, est :

« la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs »
Essai sur les données immédiates de la conscience, p. 75.

Pour faire simple, la durée est ce qui se refuse à la spatialisation, qui implique la séparation et la différenciation des états, des êtres, des vivants. Cette séparation, acte de l'intellect, est ce que produit l'analyse ou l'explication. Saisir la durée pure, c'est donc saisir ce qui traverse le monde, le soubassement fluant sans cesse qui passe d'une forme à une autre. Comme Schopenhauer, on voit que Bergson est un penseur de la continuité, qui cherche à penser le passage d'une forme à une autre plutôt que les différences extérieures et spatiales de ces formes. Schopenhauer disait qu'il y avait :

- d'un côté, la philosophie (étude du flux de la vie)
- et de l'autre, l'étiologie (étude des causes mécaniques) et la morphologie (classifications des formes vivantes)

La plus troublante est l'étiologie puisqu'on peut avoir l'impression qu'elle étudie les passages du monde, et donc le flux de la vie.

La question de la vie chez Bergson

Une métaphysique de la vie — Pour ce qui concerne plus précisément notre réflexion, la question de la vie, la démarche véritablement métaphysique va consister à montrer l'unité du vivant sous sa diffraction, sous les tentatives classificatrices des sciences qui occulteraient l'unité fondamentale (métaphysique) de tous ces êtres. Bergson a d'ailleurs souvent recours à l'image de l'organisme vivant pour décrire la durée pure (ou de la mélodie) : à propos des états de conscience distincts, comparables à des notes d'une mélodie :

« leur ensemble est comparable à un être vivant, dont les parties quoique distinctes se pénètrent par l'effet même de leur solidarité »

Essai sur les données immédiates de la conscience, p. 75.

Bergson a souvent recouru à l'image de l'organisme vivant pour caractériser la durée pure. L'organisme est d'abord une unité vivante, que l'on diffracte ensuite quand on cherche à comprendre les mécanismes de chaque organe. On parle de philosophie organiste. La différenciation des parties est donc toujours le fait d'une pensée abstraite, c'est-à-dire extérieure à la chose qu'elle saisit : appliqué à notre organisme, par exemple, la dissociation en organes quand on se considère soi-même, c'est le regard objectivant qui fait que je me fais objet. Il y a donc une unité des vivants entre eux, mais aussi une unité du vivant lui-même conçu comme organisme : à la fois l'ensemble du vivant est traversé par un courant de vie, à la fois je suis moi-même unifié par une vie propre qui fait de moi un être unitaire. Pour Montebello, prendre l'image du vivant pour expliquer la conscience n'est pas anodin : Bergson aurait recouru à une expérience directe de la continuité vitale, pour mieux penser la continuité psychique¹. Et, la convergence de la continuité vitale et de la continuité psychique a lieu de manière centrale dans *l'Evolution Créatrice*.

Pour résumer, *l'Evolution créatrice* décrit les formes prises par la vie comme courant quand elle se heurte à la matière. La vie est l'animation de la matière, c'est « un courant lancé à travers la matière »². En ce sens, cette vie lancée ne fait pas de plan et n'a pas de but, elle ne calcule rien, sans quoi elle serait justement une intention rationnelle, ou pire, une conscience divine (auquel cas

¹ *L'autre métaphysique* (2003) où il montre qu'à côté de la métaphysique classique, une métaphysique se fait jour au début du XXe qui s'appuie sur la vie ; thèse qu'il reprend d'ailleurs à Henri Gouhier

² EC, p. 266

on fait de la théologie). C'est aussi le cas de la volonté schopenhauerienne qui est une force anonyme.

Il faut donc écarter toute possibilité de la comprendre par autre chose qu'elle-même : cette difficulté se retrouve souvent chez Bergson, à savoir de ne pas penser ce qu'il faut penser depuis autre chose, c'est-à-dire qu'il ne faut pas penser la vie depuis Dieu, la finalité, etc. La vie est :

« une onde immense qui se propage à partir d'un centre et qui, sur la presque totalité de sa circonférence, s'arrête et se convertit en des oscillations sur place »

EC, p. 266

L'oscillation sur place est la vie à l'échelle d'un être vivant dont le rythme, la vibration, lui est propre. Et, cet être se comprend justement par le dépassement de son individualité, de son rythme propre (par l'intuition). Ainsi, la vie qui traverse l'ensemble du vivant ou chaque être est la même onde, mais selon des configurations différentes.

Les deux tendances de la conscience : intelligence et intuition. — À partir de là, Bergson décrit les deux tendances prises par la conscience (produite par la vie). Pour se repérer dans la matière, pour agir de manière adéquate, elle s'est fait **intelligence**. L'intelligence entretient un rapport avec ce qui l'entoure : un rapport de spatialisation, d'homogénéisation, de découpage. C'est cette intelligence que l'on dit pragmatique. Le problème est que l'intelligence, en ce qu'elle spatialise et découpe le monde, ne nous permet plus d'apercevoir ce dont elle provient et qu'elle est toujours : la vie. [Même idée chez Schopenhauer : la connaissance du monde extérieur procède d'une tendance vitale, le « vouloir-connaître », mais cette connaissance n'est pas faite initialement pour saisir la volonté, mais pour saisir les choses autour de nous]. C'est pour cette raison que Bergson peut écrire :

« La conscience, chez l'homme, est surtout intelligence. Elle aurait pu, elle aurait dû, semble-t-il, être aussi intuition. Intuition et intelligence représentent deux directions opposées du travail conscience : l'intuition marche dans le sens même de la vie, l'intelligence va en sens inverse, et se trouve ainsi tout naturellement réglée sur le mouvement de la matière. »

EC, p. 267

La philosophie doit alors indiquer la voie de **l'intuition**, c'est-à-dire la voie de la vie, ce qui prend la forme chez Bergson d'une remontée de la pente naturelle de l'intelligence (l'expression de « pente naturelle » revient très souvent) : l'intelligence est faite pour la matière, donc elle nous éloigne de plus en plus de ce qu'on est (la vie). Le constat bergsonien de la tâche philosophique de l'humanité est assez grand, quand il considère que notre conscience a pris pleinement la voie de l'intelligence, que l'intuition a été « à peu près complètement sacrifiée à l'intelligence », et que la conscience a « épuisé le meilleur de sa force ». Tâche philosophique immense, mais pas impossible, car :

« L'intuition est là cependant, mais vague et discontinue. C'est une lampe presque éteinte, qui ne se ranime que de loin en loin, pour quelques instants à peine. Mais **elle se ranime, en somme, là où un intérêt vital est en jeu**. Sur notre personnalité, sur notre liberté, sur la place que nous occupons dans l'ensemble de la nature, sur notre origine et peut-être aussi sur notre destinée, elle projette une lumière vacillante et faible, mais qui n'en perce pas moins l'obscurité de la nuit où nous laisse l'intelligence. »

EC, p. 268

Autrement dit, à force de ne regarder plus que la matière, la conscience ne voit plus rien de lumineux, de substantiel, de la vie.

La place de l'image dans la philosophie bergsonienne. — Le recours aux images n'est pas anodin chez Bergson, car il y a une véritable philosophie (et une méfiance) à l'égard de certaines images, figées, qui sont produites par l'intelligence comme des étiquettes placées sur les choses. On a un écho de cette méfiance au début de l'*Introduction à la métaphysique*, dans *La pensée et le mouvant* :

« la science positive a pour fonction habituelle d'analyser. Elle travaille donc avant tout sur des symboles. Même les plus concrètes des sciences de la nature, les sciences de la vie, s'en tiennent à la forme visible des êtres vivants, de leurs organes, de leurs éléments anatomiques »

La pensée et le mouvant, p. 181

Et plus loin, le rôle de la métaphysique :

« S'il existe un moyen de posséder une réalité absolument au lieu de la connaître relativement, de se placer en elle au lieu d'adopter des points de vue sur elle, d'en avoir l'intuition au lieu d'en faire l'analyse, enfin de la saisir en dehors de toute expression, traduction ou représentation symbolique, la métaphysique est cela même. La métaphysique est donc la science qui prétend se passer de symboles. »

PM, p. 181-182

Il y a donc une méfiance à l'égard de tout ce qui simplifie, fige ou spatialise la vie, que ce soit à travers des étiquettes, des symboles ou des images (le langage des sciences positives, le procédé de l'analyse du vivant). Mais en même temps, la philosophie doit se faire à travers des mots, elle n'a pas d'autre choix que d'y recourir. Et c'est pour cette raison que l'on trouve un second statut de l'image chez Bergson, une image que l'on pourrait dire poétique, qui cherche à qualifier la dynamique, le flux, l'élan en tournant autour. C'est le cas de cette citation sur l'intuition comme lampe presque éteinte mais toujours là, qui permet un espoir philosophique reposant sur la possibilité de la métaphysique dans l'intuition. Mais c'est aussi le cas lorsque Bergson cherche à comprendre la conscience, la vie psychique, depuis l'image de l'organisme ou de la mélodie. Ce que signifie alors cette image, c'est un appel au lecteur à faire lui-même l'intuition, à se plonger dans la durée, à s'approprier cette philosophie. Décrire la durée ou la vie psychique directement, ce serait prendre le risque de l'analyse. En donner une image qui puisse éveiller en nous la démarche métaphysique, c'est laisser en suspens l'activité proprement philosophique, disponible pour le lecteur, qui puisse la reprendre et l'effectuer à son compte.

L'image a enfin un statut tout particulièrement ambigu dans un texte comme *Matière et mémoire*, qui entend repartir du monde donné comme un ensemble d'images. L'intérêt ici est méthodologique : l'image est ce qui tient le milieu entre le subjectif et l'objectif, elle permet de les rapprocher et de combler toute forme possible de dualisme. Il se tient ainsi entre idéalisme et matérialisme. Dès l'Avant-propos, Bergson écrit :

« par 'image' nous entendons une certaine existence qui est plus que ce que l'idéaliste appelle une représentation, mais moins que ce que le réaliste appelle une chose – une existence située à mi-chemin entre la 'chose' et la 'représentation' »

MM, Avant-propos, p. 1.

Elle n'est donc ni une copie de chose, ni une chose elle-même, rejoignant finalement le sens commun sur le sens d'image (pas purement dans ma tête, pas purement hors de moi). L'intérêt est ici de maintenir une définition vague, qui puisse recevoir par la suite des déterminations progressives. Il n'y a d'image que pour une perception, et en même temps ce n'est pas la

perception qui fabrique l'image de part en part. Et surtout ces images, au début de *Matière et mémoire*, sont rapportées à mon corps, c'est-à-dire à un certain prisme vivant poussé par des besoins. Pour Bergson, on a trop longtemps dissocié perception et vie, c'est-à-dire perception et corps, et il faut justement faire revenir la perception à un mouvement vivant. Dire que la perception est liée à un ensemble de besoins du corps, c'est refuser l'indifférence de la perception. Le découpage opéré par la perception procède donc bien d'un « mouvement vital », et les besoins du corps sont comme « des faisceaux lumineux braqués sur la continuité des qualités sensibles »¹. Autrement dit, ma perception, c'est mon corps qui projette ses besoins sur le monde pour découper des objets qui lui permettent de remplir ses besoins. C'est donc en surmontant le dualisme de l'esprit et du corps, de la perception et de la vie, que l'on retrouve d'abord une unité vivante de notre rapport au monde, et que s'ouvre alors la possibilité d'une unité du monde lui-même, unité vivante et primordiale que je découpe selon mes besoins dans un second temps.

La tâche métaphysique — Le problème qui se pose à la métaphysique est donc de défaire le travail de l'intelligence, qui s'est étendu de la matière à l'esprit lui-même. La philosophie se rend compte, à la recherche de l'intuition et des lueurs persistantes dans le monde, que :

« l'intuition est l'esprit même et, en un certain sens, la vie même : l'intelligence s'y découpe par un processus imitateur de celui qui a engendré la matière. Ainsi apparaît l'unité de la vie mentale. On ne la reconnaît qu'en se plaçant dans l'intuition pour aller de là à l'intelligence, car de l'intelligence on ne passera jamais à l'intuition. »

PM, p. 268

On ne peut retrouver l'unité depuis le découpage intellectuel et analytique du monde. Il faut au contraire se replacer dans l'unité originaire de la vie (du monde et de l'esprit), pour ensuite comprendre le déploiement de l'intelligence. Autrement dit, il ne faut pas que l'intelligence essaie de comprendre la vie, auquel cas elle ne comprendra rien du tout.

On a là une démarche similaire à celle de Husserl, quelques années plus tard, qui introduit la notion de « monde de la vie » (*Lebenswelt*)². On peut se reporter au texte de l'Appendice au §9, « L'origine de la géométrie ». Husserl y montre justement que les constructions idéalisées de la géométrie, les formes pures, ont du sens dans une pratique corporelle du monde. La géométrie n'est rien d'autre que l'idéalisation progressive, au cours de l'histoire théorique de l'humanité, de pratiques d'arpentage. Le carré et la mesure des surfaces renvoient d'abord à une certaine pratique du monde : mesurer son champ, l'arpenter. On appelle d'ailleurs toujours géomètre celui qui fait de la géométrie, mais aussi celui qui mesure littéralement la terre en vue de travaux, d'aménagement ou de projets d'urbanisation par exemple. Autrement dit, l'idéalisation mathématique n'a de sens profond qu'à être ramenée à une relation véritable avec le monde, une relation pré-scientifique. Le diagnostic husserlien d'une « crise européenne » vient d'ailleurs de l'autonomisation progressive des sciences abstraites et idéalisées, de l'affirmation de leur indépendance, là où il faudrait justement comprendre comment elles se rapportent à un contact de l'être humain, vivant, avec le monde qui l'entoure : le « monde de la vie », justement.

Chez Bergson, il y a un constat (similaire à celui que fera Husserl plus tard) de rupture entre :

- les sciences positives de la vie (biologie, physiologie) : qui se croient légitimes à tout saisir du monde, y compris ce qui échappe normalement à l'intelligence. Affirme l'autonomie de la matière.

¹ MM, p. 222

² dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (1936)

- les philosophies spiritualistes : qui revendiquent un privilège de l'humanité au détriment de l'animalité. Affirme l'autonomie de l'esprit.

Tout deux négligent la relation profonde qui, en fait, les unit, visible dans l'union de vie de l'esprit (âme) et vie du corps. Les deux ne s'opposent donc pas véritablement, affirme Bergson. Toute philosophie de l'intuition conçue comme la seule négation de la science sera « balayée par la science, si elle ne se décide pas à voir la vie du corps là où elle est réellement, sur le chemin qui mène à la vie de l'esprit.¹ ». Il y a un prolongement, et non une rupture radicale, entre la vie et l'esprit : la conscience n'est pas autonome, mais découle de la vie du corps. Mais alors, si la philosophie (métaphysique de la vie ici) reconnaît la vie du corps comme le fond de la vie de l'esprit, elle reconnaît avant tout une nouvelle conception du corps, c'est-à-dire que le corps n'est pas que de la matière fractionnée et analysable dans l'espace, mais que ce qui fait le corps est ce courant de vie qui le traverse. [On est ici à l'inverse de Descartes : le corps vivant n'est pas défini par l'étendue.] C'est ce courant qui se prolonge de la vie du corps jusqu'à la vie de l'esprit, qui est un seul et un même courant qu'on appelle la **vie**. La vie comme courant n'est plus ramenée à sa manifestation à travers les vivants, elle est toujours plus, elle en est le dépassement ou le sous-bassement.

« La vie entière, depuis l'impulsion initiale qui la lança dans le monde, lui apparaîtra comme un **flot qui monte**, et que contrarie le mouvement descendant de la matière. Sur la plus grande partie de sa surface, à des hauteurs diverses, le **courant** est converti par la matière en un **tourbillonnement sur place**. Sur un seul point il passe librement, entraînant avec lui l'obstacle, qui alourdira sa marche mais ne l'arrêtera pas. Et ce point est l'humanité ; là est notre situation privilégiée. »

L'Évolution créatrice, chapitre 3 (p.269)

Bergson parle de « tourbillonnement sur place » car la matière est un poids : c'est-à-dire que le mouvement est retenu par la matière jusqu'à faire des mouvements sur place. La matière est ici tirée vers le bas. Il parle de « situation privilégiée » car il y a un comportement du courant vivant qui est différent, mais il s'agit toujours de courant, c'est-à-dire de la même vie. Il n'y a donc pas de différence de nature, mais de degrés dans les occurrences de la manifestation de la vie. On retrouve cette idée d'oscillation, de vibration : la vie rythme la matière, est ce qui la met en mouvement. Le rythme suppose des différences, mais les différences sont tenues dans ce qui les rapproche : le courant de la vie sous les différences. Les tourbillonnements sur place, ce sont les différents corps ou organismes que l'on trouve dans le monde de la vie.

Matière et vie. — La particularité de l'être humain n'est pas une différence de nature, il est aussi mouvement d'oscillation de la vie à même la nature, mais une différence de degré ou d'intensité : la vie prend chez lui la forme de la conscience, qui ne tourbillonne pas sur place mais au contraire qui continue à se projeter à travers la matière : c'est la perception de cette matière, c'est la conscience qui produit des possibilités, qui surpasse le seul poids de la matière. Autrement dit, le fait que cette vibration vivante de la matière ne s'arrête pas chez l'être humain, c'est précisément une définition de la liberté.

La conscience est libre, chez Bergson, non pas parce qu'elle n'a rien à voir avec la matière ou avec le corps. Elle est libre car elle possède la force d'emporter avec elle la matière dont elle procède. Il y a conscience car il y a un courant de vie qui traverse la matière au point de former une conscience. La **conscience**, c'est la vie qui traverse la matière avec de la force (Nietzsche parlera de *puissance*). C'est d'ailleurs ce poids de la matière qui fait que l'intelligence se tourne encore vers la matière, qu'elle produit des éléments distincts et qu'elle sépare.

¹ EC, p 269.

L'intelligence, c'est donc la conscience qui regarde surtout vers la matière

L'intuition, c'est la conscience qui se tourne vers la vie qui anime cette matière, et qui est donc, fondamentalement, une démarche métaphysique de la conscience : « le mouvement d'un courant est distinct de ce qu'il traverse, bien qu'il en adopte nécessairement les sinuosités »¹.

Matière et vie, corps et esprit, ne sont pas des sphères séparées, mais en constante interaction et co-constitution. La vie modèle la matière tandis que celle-ci lui résiste. L'action conjointe des deux, c'est ce que l'on appelle l'**ensemble des vivants**. Nous avons dit que l'intelligence était cette manière pour la conscience de se tourner vers la matière : elle est donc aussi une manière de préférer le déterminisme, le mécanisme, à la liberté de la conscience. Une philosophie qui s'appuie sur l'intelligence rapporte donc à l'ensemble de ses objets les caractéristiques de la matière : dissociation, nécessité, homogénéité, spatialité. Une telle philosophie s'empêche de regarder vers la nouveauté et la création propre à l'acte libre et à la vie. Pour Bergson, donc, un certain nombre de difficultés disparaissent quand on repart de l'intuition, c'est-à-dire quand on fait de la métaphysique, non pas une tâche ultime qui viendrait après les sciences, mais qui serait au départ (une sorte de prérequis à toute analyse du monde).

« Mais une telle doctrine ne facilite pas seulement la spéculation. Elle nous donne aussi plus de force pour agir et pour vivre. Car, avec elle, nous ne nous sentons plus isolés dans l'humanité, l'humanité ne nous semble pas non plus isolée dans la nature qu'elle domine. Comme le plus petit grain de poussière est solidaire de notre système solaire tout entier, entraîné avec lui dans ce mouvement indivisé de descente qui est la matérialité même, ainsi tous les êtres organisés, du plus humble au plus élevé, depuis les premières origines de la vie jusqu'au temps où nous sommes, et dans tous les lieux comme dans tous les temps, ne font que rendre sensible aux yeux une impulsion unique, inverse du mouvement de la matière et, en elle-même, indivisible. Tous les vivants se tiennent, et tous cèdent à la même formidable poussée. L'animal prend son point d'appui sur la plante, l'homme chevauche sur l'animalité, et l'humanité entière, dans l'espace et dans le temps, est une immense armée qui galope à côté de chacun de nous, en avant et en arrière de nous, dans une charge entraînant capable de culbuter toutes les résistances et de franchir bien des obstacles, même peut-être la mort. »

EC, p. 271

On retrouve avec ce genre de formulation ce que nous avons indiqué chez Schopenhauer : la continuité fondamentale de toutes les formes de vie tout en maintenant les différences, la place particulière de l'humanité tout en lui refusant le statut d'exception [**particularité ≠ exception : l'exception englobe la notion de valeur, l'autre est descriptive**], le lyrisme du style, et quand il est mis face à une conception du monde dans son ensemble.

La lecture de Bergson par Deleuze

Deleuze montre que² la vie serait chez Bergson ce qui retarde le mouvement de dégradation de l'énergie (il reprend une lecture thermodynamique de Bergson). On dirait aujourd'hui que la vie se caractérise par la néguentropie : tendance à s'opposer à l'entropie naturelle qui consiste en l'équilibre des systèmes énergétiques, donc à une déperdition progressive de l'intensité. La vie est donc une résistance à la tendance naturelle de la matière à la déperdition d'énergie. Deleuze propose alors deux caractéristiques pour la vie :

1. L'emmagasinement d'énergie, d'explosifs
2. Ce qui fait détonner ceux-ci.

¹ EC, p.270

² dans le cours qu'il a consacré au chapitre III de *l'Evolution créatrice* en 1960,

Elle est donc ce courant à deux dimensions : dimension énergétique (la vie comme courant) et dimension de manifestations (explosions). Cette compréhension de la vie comme résistance permet de dire qu'elle ne lutte pas contre les dégradations, mais qu'elle les retarde en accumulant de l'énergie. Et, c'est à partir de cette double caractéristique que l'on comprend les différentes formes, qui sont plus ou moins accumulatives, ou plus ou moins explosives.

La différenciation la plus générale est donc celle entre la plante et l'animal :

- la plante est la tendance de la vie qui possède plus d'accumulation que d'explosion
- l'animal est la tendance où il y a plus d'explosion que d'accumulation.

D'une part la plante accumule l'énergie solaire grâce à la photosynthèse, de l'autre, l'animal se nourrit de la plante dont il fait détonner l'énergie reçue, grâce à son système nerveux : et Deleuze écrit : « Le système nerveux est à l'animal ce que la fonction chlorophyllienne est à la plante »¹.

La vie est à la fois nécessité et contingence :

- Nécessité de se déployer dans ces deux directions (courant/accumulation ou explosion), quel que soit le monde dans lequel elle se déploie.
- Contingence des moyens choisis pour accumuler l'énergie et pour faire détonner ces explosifs (c'est-à-dire qu'ils peuvent changer). La contingence introduit une faille, une possibilité ouverte d'utilisation de l'énergie, et ainsi, de trouver une voie d'entrée pour penser la liberté humaine.

L'intérêt de cette lecture de Deleuze, c'est qu'elle permet de donner des caractéristiques très générales de la vie, en termes de tendances, et quelles que soient les formes prises (sans pour autant que nous reconduisons à une unité fondamentale et insaisissable).

[Discussion entre la conception bergsonienne de la vie et la phénoménologie](#)

Relation entre la vie et la conscience. — Plus précisément, c'est la place de la conscience dans la vie qui mérite d'être interrogée, et c'est là un problème commun à Bergson et la phénoménologie. La phénoménologie cherche à ressaisir le lien intime entre conscience et vie, en posant la question de la fondation de l'une ou de l'autre : quelle est la vie telle qu'elle apparaît pour la conscience, à la fois la vie hors de moi, à la fois ma propre vie (vie intentionnelle, vie de la conscience) ? Mais en même temps, se pose la question de l'émergence de la conscience sur le fond de la vie, (questionnement croisé qui permet justement de rencontrer Bergson en route).

Cette direction ne va pas forcément de soi : la phénoménologie entend ressaisir la conscience pure, le flux temporel de ses actes, et cela passe par une mise à l'écart, une suspension, de tout ce qui n'est pas conscience. La vie semblerait alors tomber sous le coup de la réduction phénoménologique, et ne devient qu'un fond ou un objet pour la conscience. Le seul usage du mot « vie » qui subsisterait serait alors métaphorique, on parlerait de vie de conscience parce que le développement et la continuité de la conscience s'apparente à une vie. Cette une lecture est possible, et fait de la vie seulement une dimension condamnée par la réduction.

Mais, évidemment, une autre lecture est possible : elle fait de la vie, non pas un mot, mais un mouvement profond de la conscience. Ou du moins, une conception de la vie pensée depuis

¹ *Annales bergsoniennes*, II, p. 185, cours du 2 mai 1960

Bergson, qui à la fois la distingue de la conscience, à la fois pense leur lien intime : conscience de la vie (l'intuition par exemple), conscience dans la vie (la liberté de l'action, la création).

La conscience en phénoménologie. — Il faut préciser un point d'éventuel malentendu, qui pourrait même fin à toute tentative de discussion entre Bergson et la phénoménologie. Pour Husserl, toute conscience est conscience de quelque chose : c'est l'**intentionnalité**. Autrement dit, tout acte de conscience, qu'il soit de connaissance, de désir ou de jugement, est un acte qui vise son objet, ou qui s'apparente à un regard. Pour Bergson, il y a au contraire une conception vitale de la conscience, et non pure. Traditionnellement, on pourrait penser que toute réalité qui existe antérieurement à la conscience comme regard, comme visée, est nécessairement étranger à la conscience. Il faudrait radicalement distinguer entre le fondement et ce qui est fondé (conception qui n'insiste en rien sur la continuité).

On trouve cette conception, par exemple, chez Michel Henry : la vie est ce qui résiste ou se met en retrait de la manifestation dans le monde, de la représentation. La vie est donc ce qui n'est pas de la représentation qui est exprimé par le terme de *ek-stase* ou *ekstasis* pour signifier la sortie hors de soi, la distance entre l'objet et le sujet que je suis. Distance entre ce qu'il y a hors de moi et de ma vie, et ce que je suis. Il y aurait d'une part la représentation, la conscience qui vise ce qu'elle n'est pas, et en amont, insaisissable pour cette conscience intentionnelle, la vie comme fondement et condition de toute conscience possible. Pour sortir hors de soi, avoir conscience de quelque chose, il faut d'abord être en pleine possession de soi-même. La vie est le fait de se posséder, de s'éprouver soi-même :

« **la vie est ce qui s'éprouve soi-même** et tout ce qu'elle éprouve, tout ce qui l'affecte, ne l'affecte que sous cette condition préalable qu'elle s'affecte elle-même en soi. Quoi qu'il soit, tout ce qui est vivant porte en soi cette essence de la vie et seul ce qui est vivant peut être affecté par quoi que ce soit d'autre et par le monde. »

Généalogie de la psychanalyse, p. 97

Pour Henry, la condition de possibilité de cette conscience là est un fond qui n'est pas séparé, un fond vivant. Et, c'est cette conception de la vie comme auto-affection, sans aucune distance, qui marque le geste propre à Michel Henry. Contre la transcendance de la représentation (le fait de viser au-delà et hors de soi), il affirme que la vie est immanence radicale, plénitude de l'être en laquelle rien ne s'immisce (pas de faille, ni de distance). Il dénonce la philosophie qui a toujours compris l'apparaître sur le mode de la représentation, de la distance, de la séparation sujet/objet. Donc tout ce qui n'entrait pas dans ces cadres était condamné à l'obscurité, à l'inaccessible, bref, à l'inconscient (littéralement : ce que la conscience ne peut atteindre en raison même de sa structure). Contre cette idée d'une obscurité radicale de la vie, Henry affirme donc qu'il existe deux modes d'apparaître :

- le mode de la représentation, de l'*ekstase* et de la transcendance : ce sont les choses autour de moi, l'intentionnalité.
- et le mode de l'auto-affection : par laquelle je m'éprouve en tant que vie, c'est-à-dire le fait de se sentir vivant.

C'est l'idée que tout ce qui précède la conscience comme intentionnalité est tout autre que ce qui se montre dans la représentation.

Mais chez Bergson, le statut de la conscience est plus complexe parce qu'elle n'est pas seulement un regard dirigé sur le monde, mais qu'elle s'enracine dans une réalité antérieure ou une expérience profonde de la durée. On l'a entrevu avec Deleuze, la conscience s'ancre dans la durée, : elle est de la durée, mais elle est une manière de retenir le cours de cette durée. Tout en étant de la durée, de la vie, la conscience est ce qui résiste dans ce cours qui dure. C'est en raison de cet

acte de rétention de la succession que nous parvenons à être un, à ne pas faire disparaître sans cesse les données sensibles qui nous arrivent, mais à les retenir en une expérience. C'est donc à même la durée que se fait la rétention de la durée. Et, avoir conscience, c'est sentir le passage et pas seulement passer. La **conscience** est donc de la durée qui retient ce flux, comme un tourbillon dans le cours de la rivière, qui acquiert une unité par le fait même qu'elle ne passe pas sans cesse mais retient ce qui passe. C'est en ce sens que Bergson écrit :

Conscience signifie d'abord mémoire. La mémoire peut manquer d'ampleur ; elle peut n'embrasser qu'une faible partie du passé ; elle peut ne retenir que ce qui vient d'arriver ; mais la mémoire est là, ou la conscience n'y est pas.

« La conscience et la vie », *L'énergie spirituelle*, p. 5

Distinction entre durée et espace, intuition et intelligence — À partir de ces considérations, on comprend mieux sur quoi repose la distinction entre durée et espace (dans *l'Essai*) puis entre intuition et intelligence :

- soit la conscience s'atteste elle-même comme durée (intuition)
- soit elle quitte le flux temporel pour projeter ses données sensibles dans l'espace (intelligence)

La durée est la forme de la succession de nos états de conscience que le moi « se laisse vivre », quand il ne sort pas de lui-même¹. « Se laisser vivre », certes, mais Bergson indique bien que la durée pure est une « forme » prise par une conscience qui parvient tout de même à retenir quelque chose. Car s'il n'y avait que la succession pure de nos états de conscience, il n'y aurait rien que la disparition incessante de ces états. Il y a donc, à même cette succession et ce « laisser vivre », une forme d'acte, de mouvement par lequel la succession n'est pas la disparition incessante de toute chose comme dans le flux héraclitéen. Il existe donc un acte, au sein de la durée, qui fait qu'elle n'est pas une pure succession, mais qu'elle se met en forme. Et cet acte est justement la conscience qui s'unit à ce flux pour le synthétiser en une durée vécue, en une expérience de durée. D'où cette définition donnée par Frédéric Worms :

« avoir conscience, c'est d'abord ressentir l'effet d'une succession, quelque chose comme un changement, dont la conscience elle-même a été le principe : si la succession des sons de la cloche m'affecte, c'est parce que ma conscience les a retenus »

Annales bergsoniennes, p. 200.

Mais alors comment entreprendre la démarche phénoménologique de la description de la conscience et de ses actes ? Car le problème est que la description fait entrer une spatialisation et une intellectualisation qui mettrait un terme à cette conscience primordiale. Il ne reste qu'à « se laisser vivre », c'est-à-dire faire l'épreuve de cette durée que nous sommes, en avoir l'intuition.

Pourquoi la conscience se tourne finalement vers l'espace ? — Nous arrivons à une formulation paradoxale : si la conscience est avant tout une durée retenue et éprouvée, une vie saisie dans ce qu'elle a de plus essentiel ; comment comprendre que la conscience se tourne finalement vers l'espace, qu'elle se mette à séparer, percevoir, connaître, parler ?

Bergson répond que c'est depuis un mouvement vital, depuis le déploiement de la vie, qu'apparaît cette séparation. On l'a vu la vie prend deux directions qui correspondent à deux actes de la conscience (intuition/intelligence). La vie se dédouble de l'intérieur au contact de la matière qui lui oppose sa résistance : elle devient espèce (perte de l'unité, différenciation), formule des besoins, agit et finit même par se contredire dans l'acte d'intelligence et d'espace (rapport au monde propre

¹ *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p.74

à l'humain). Les deux formes de notre conscience viennent donc d'une dissociation de la vie elle-même.

L'homme est capable de « voir », de se rapporter à la matière et de la mettre en ordre. Il est même capable de **réfléchir** : revenir à soi par la conscience. Et ce « voir » s'oppose à ce que veut la vie elle-même, que l'on trouve chez l'animal sous la forme de l'instinct. **L'instinct** est le vouloir de la vie que manifeste le comportement animal. L'intelligence humaine est donc ce qui nous arrache à l'instinct, au vouloir de la vie, mais en même temps, par la réflexion l'être humain est capable de retourner ce regard sur lui-même et sur la vie, donc « voir ce vouloir » lui permet de transformer l'instinct (aveugle) en intuition (instinct conscient de soi-même). D'un côté la vie produit une tendance qui abandonne ce qu'elle veut, de l'autre cette tendance permet, à condition de se retourner sur elle-même, d'accéder à ce que veut la vie (la volonté de vie) grâce à l'intuition. Penser la vie, cela implique donc un effort de la conscience pour se tourner vers la vie elle-même, c'est-à-dire résister à la tendance de l'intelligence qui se détourne de la vie au profit de la matière.

Dans *l'Introduction à la métaphysique*, cet effort est décrit comme une inversion ou une remontée de la « pente naturelle de l'intelligence ». Dans *l'Évolution créatrice*, cette remontée devient un retour de la conscience à son principe et son unité, la vie. La question est de savoir si cette unité est seulement philosophique, comme contemplation théorique : est-ce que l'intuition est seulement un « voir », ou permet-elle d'entrer dans un acte de création et de sentir la durée comme vouloir (d'accompagner le vouloir de la volonté) ?

« Pour arriver au principe de toute vie comme aussi de toute matérialité, il faudrait aller encore plus loin encore [plus loin que le sentiment de liberté dans l'action, quand nous nous saisissons nous-mêmes et « contractons notre être pour le lancer en avant »]. Est-ce impossible ? non, certes ; l'histoire de la philosophie est là pour en témoigner. Il n'y a pas de système durable qui ne soit, dans quelques-unes au moins de ses parties, vivifié par l'intuition. »

EC, p. 239

Les rôles de l'intuition et de la philosophie — On a ici l'idée d'un prolongement : l'intuition qui semblait nous donner à voir la vie n'est pas seulement une vision de la vie par l'esprit. Elle est un véritable acte de l'esprit, c'est-à-dire une création, c'est-à-dire une philosophie nouvelle. Car la théorie de l'intuition joue deux rôles chez Bergson, elle permet :

- à la fois, de remonter la pente naturelle de l'intelligence, ne pas se tenir dans le fractionnement de la représentation opéré par l'intelligence
- à la fois, de rendre compte de cet acte de l'esprit radical qu'est l'apparition d'une nouvelle philosophie.

Le philosophe, en effet, est celui qui fait tenir ensemble l'ensemble de ses conceptions par une intuition (le rôle de la durée chez Bergson par exemple, l'unité paradoxale de la volonté et de la représentation chez Schopenhauer, l'intentionnalité de la conscience chez Husserl). Dans « L'intuition philosophique » (*La pensée et le mouvant*), Bergson explique : la philosophie est comme l'art ou la création morale et religieuse, un acte simple :

« l'esprit qu'on aura ramené à la durée réelle vivra déjà de la vie intuitive et sa connaissance sera déjà philosophie »

La pensée et le mouvant, p. 140.

Vie et conscience convergent en ce que cette vision de la vie, à savoir l'intuition, est un acte qui elle-même est la vie. Or c'est précisément sur cette convergence que Bergson et la phénoménologie s'accorde.

La phénoménologie husserlienne, en effet, caractérise le flux de la conscience par le terme de vie. La vie intentionnelle est l'ensemble des actes de conscience pris dans une continuité. La juste observation et description de la conscience fait ressortir en elle quelque chose de continu, voire de vivant. Mais cette vie est-elle vraiment une vie, ou n'est-ce qu'une métaphore pour décrire la conscience ?

Laissant de côté toutes les déterminations de la vie comme processus biologiques, Husserl considère la vie selon deux axes :

- d'une part la **vie de la conscience** : flux des vécus accessibles après la réduction, fait ressortir l'intentionnalité de la conscience et l'unité du moi (ou de l'ego)
- d'autre par la **conscience dans la vie** : dimension de passivité profonde, sur fond de laquelle la conscience émerge. C'est celle que je découvre quand je tourne mon regard sur moi-même, et que je découvre qu'il y avait quelque chose avant ce regard, qui en est l'origine et le fondement.

S'il est bien question de vie ici (dans ce deuxième point), c'est que je découvre dans l'auto-réflexion une vie déjà active avant la réflexion : pré-réflexive. Husserl écrit : « Plus précisément, elle prend la forme du : je perçois que j'ai perçu ceci ou cela et que je continue à le percevoir encore »¹. La vie apparaît donc comme le fond de continuité sur lequel émergent des actes de conscience distincts. Autrement dit, ce que l'on appelle vie, c'est ce mouvement continu qui fait qu'il y a ma conscience, vivante, et non pas une série d'acte de conscience distincts. On retrouve la conception bergsonienne de la continuité sous la succession. Ce qui apparaît, c'est donc que j'étais une personne vivante avant même de prendre conscience des différents actes de cette vie, que je suis donc une unité de vie et de caractère avant la mise au jour de ces traits de caractère. Cette idée finalement assez simple selon laquelle « j'apprends à me connaître » indique bien cette situation pré-donnée de la vie, qui me précède sans être autre que moi.

Husserl interroge ce moment de la constitution de ma vie pré-réflexive : émerge-t-elle au moment où je tourne mon attention sur ce qui me précède en moi, ou y a-t-il déjà des éléments qui orientent cette vie vers le monde ?

« Mais qu'est-ce donc qui s'organise alors dans la sphère pré-réflexive ? À coup sûr, ils se forment des « associations », des indications et des renvois se développent de la même manière que dans les « arrière-plans » sensibles et chosiques qui ne font pas l'objet de l'attention. Il y a donc déjà là un fonds et, dans la réflexion après coup, dans le souvenir, je peux et je dois nécessairement trouver d'avance quelque chose comme une forme. »

HUSSERL, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, § 58, p. 343.

La vie avant le sujet connaissant (ego) — C'est cette « forme » (l'ego personnel avant la réflexion) que l'on a appelée plus haut un caractère. Cette forme n'est pas une essence indéterminée qui se mettrait en œuvre seulement à la lumière de l'attention, au contraire, elle est déjà orientée, elle se rapporte déjà à certains objets du monde de manière privilégiée. Cette orientation inconsciente de notre vie pré-réflexive est donc le sol vivant sur lequel l'ego va se constituer : « à proprement parler », un « ego endormi² » nécessaire à tout éveil de l'ego à lui-même. Il ne s'agit pas ici de considérer le sommeil comme une absence de monde, ni comme une absence au monde, mais comme une vie dans le monde en retrait ou en amont de la lumière de la réflexion tournée sur soi. Je peux être au monde sans me rapporter à moi-même comme objet, et

¹ E. HUSSERL, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, É. Escoubas (trad.), Paris, Presses universitaires de France, 1982, § 57, p. 339.

² Id., p. 345.

c'est peut-être fondamentalement ce que « vivre » désigne. Ce qui importe ici, c'est donc cette antéposition de la vie dans les choses avant même la constitution claire d'un sujet pour lui-même : le sujet vivant précède le sujet connaissant, sans pour autant s'en séparer radicalement :

« Je suis le sujet de ma vie et c'est en vivant que le sujet se développe (...). Il ne commence pas par se donner en premier lieu à lui-même une configuration, une forme, en tant qu'*ego* actif, mais il transforme des « choses » en œuvres. L'*ego* n'est pas originairement issu de l'expérience – au sens d'une aperception associative dans laquelle se constituent des unités composées de multiplicités relevant du contexte, mais au contraire il est issu de la vie (ce qu'elle est, elle ne l'est pas pour l'*ego*, mais au contraire elle est elle-même l'*ego*). »

HUSSERL, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, § 58, p. 343-344.

Il y a bien une vie du sujet avant la réflexion de ce sujet sur lui-même, et pourtant, rien n'empêche cette réflexion de se tourner *dans un second temps* sur les moments passés de sa vie. La vie n'est pas inaccessible et à tout jamais inconsciente, elle est plutôt la part d'obscurité qui, se tenant au préalable dans l'ombre, peut tout de même recevoir de la lumière. C'est pour cette raison que l'on « ne se “connaît” pas, on ne “sait” pas ce qu'on est, on *apprend* à se connaître.¹ » Dire qu'il est de « l'essence de la conscience que tout acte ait son horizon d'obscurité² », c'est affirmer que la vie précède l'attention consciente sans s'y opposer radicalement. Autrement dit, la vie transcendante émerge depuis un fonds de vie d'abord obscure, qu'elle peut ensuite ressaisir dans la réflexion comme étant celle du sujet.

Science et vie. — Cette partition entre vie transcendante et vie immanente renvoie à la richesse de la notion husserlienne de « *monde de la vie* » et à cette vie inaperçue du sujet dans l'attitude théorique. C'est par ce mouvement d'émergence que la science se trouve rapportée au monde de la vie : la constitution de la science est d'abord le fait « de personnes qui sont dans la pré-scientificité », ce qui explique qu'en retour « cette science objective appartient elle-même au monde de la vie.³ ». Le sujet, quelles que soient ses élaborations théoriques, est avant tout partie prenante du monde de la vie comme être humain. Autrement dit, il ne s'agit jamais d'abandonner le monde de la vie pour le monde de la science, mais au contraire de montrer le passage de l'un à l'autre, la constitution de tout savoir depuis une vie pré-scientifique.

En revanche, on peut également considérer la vie comme le mouvement d'ensemble par lequel vie et science s'articulent au sein d'une élaboration réciproque de la vie intentionnelle⁴. La vie serait alors ce processus progressif d'intégration au *monde de la vie* des déploiements de la science :

« (...) tous ces résultats théorétiques ont le caractère de « revenus valables » pour le monde de la vie, s'ajoutant en tant que tels au capital de celui-ci d'une façon permanente et en faisant partie d'avance comme l'horizon des prestations possibles de la science en devenir. Monde de la vie concret donc, qui serait à la fois le sol fondateur pour le monde « scientifiquement vrai », et à la fois qui l'inclurait dans sa propre concrétion universelle ».

HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante*, op. cit., § 34e, p. 149.

La vie devient donc le concept englobant à la fois le *monde de la vie* et le monde de la science, décrivant l'ensemble des relations envisagées au sein de la vie du sujet. On peut alors suivre le renversement, décrit par Julien Farges, du monde de la vie (*Lebenswelt*) en une vie de monde

¹ Id., p. 344.

² Ibid., § 26, p. 160.

³ E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante*, op. cit., § 34e, p. 147.

⁴ Comme le fait notamment Julien FARGES, insistant sur les notions de relativité et de mobilité dans le traitement husserlien de la notion de vie ; voir notamment J. FARGES, « La vie du « monde de la vie » : relativité et mobilité », *Alter. Revue de phénoménologie*, no 21, 2013, p. 73-88.

(*Weltleben*) comprise comme puissance de relativisation¹. La vie est donc cette capacité ouverte et sans cesse renouvelée de mise en relation avec le monde et de sédimentation progressive de ses relations médiates au monde dans l'immédiateté de la vie du sujet.

Seulement, c'est laisser inaperçue une ambiguïté de cette subjectivité vivante que de la comprendre comme déploiement vers le monde. Car elle est toujours, en même temps, un déploiement depuis le monde. Le sujet dont la vie se tourne à la fois vers la science et vers sa vie propre est tout autant un sujet dans une vie. Sa vie est à la fois une vie transcendantale, orientée vers le monde ou vers lui-même, à la fois une inclusion dans la nature. Ce point pose un problème de co-conditionnement, identifié chez Schopenhauer sous le nom de « cercle de Zeller » : à la fois le monde est constitué dans la vie transcendantale du sujet, à la fois le sujet est dans le monde. On trouve une des formulations de ce paradoxe dans *les Parerga et Paralipomena* : « Si la tête est dans l'espace, cela n'empêche pas de comprendre que l'espace n'est que dans la tête.² » Il faudrait une lecture plus approfondie des textes schopenhaueriens pour démêler ce paradoxe à la lumière de son geste propre, mais l'on peut tout de même relever combien Schopenhauer se confronte sans cesse à cette réciprocity des conditions et de la co-constitution du sujet et du monde. Le sujet n'est pas un produit dérivé de la nature même s'il est un être de nature, et en même temps le monde n'est pas une pure hallucination, même s'il est le résultat d'une prestation subjective. Or chez Husserl, cet ancrage du sujet dans le monde de la vie est ce qui lui assure épaisseur et concrétude. Julien Farges résume cet entrelacement du sujet et du monde en évoquant « l'entre-appartenance du monde et du sujet » comprise dans une double relativité : « la subjectivité "dans" la vie de laquelle se constitue le monde (première relativité) s'aperçoit elle-même localisée "dans" le monde qu'elle constitue et qui forme son horizon (seconde relativité³). » Husserl développe ce « paradoxe de la subjectivité humaine » au §53 de la *Krisis* et l'on peut suivre ce mouvement de la vie intentionnelle qui s'ouvre à un monde qu'elle constitue en même temps qu'elle s'y découvre. La vie apparaît donc comme le passage de cette sphère inaperçue mais pourtant toujours déjà là, reçue dans la lumière de la vie intentionnelle qui se saisit d'elle-même. Plus qu'une région précisément identifiée du monde, elle exprime plutôt une dynamique de devenir-visible du monde. Autrement dit, on retrouve cette dimension de la métaphysique schopenhauerienne selon laquelle la volonté était la puissance de manifestation vivante, qui rendait compte à la fois de l'émergence du monde vivant, à la fois des processus à l'œuvre au sein des vivants.

Pour aller plus loin :

—> Lire : La Préface du *Gai Savoir* (connaissance qu'on peut avoir de l'état de la vie en nous, de état de santé en nous, chaque état de santé du philosophe introduit une philosophie nouvelle), le paragraphe 382 (la grande santé) et paragraphe 54 (sur la métaphysique). Dans le prolongement de Schopenhauer : les paragraphes 10, 110, 324. Et lire le *Crépuscule des Idoles* (synthèse complète de la philosophie de Nietzsche).

¹ J. FARGES, « La vie du « monde de la vie » », op. cit., p. 79.

² Schopenhauer, *Parerga & Paralipomena : petits écrits philosophiques*, J.-P. Jackson (éd.), Paris, France, Coda, 2010, « Pensées concernant l'intellect », §30, p. 442.

³ J. FARGES, « La vie du « monde de la vie » », op. cit., p. 85.