

MICHEL HENRY

*Généalogie
de la psychanalyse*



ÉPIMÉTHÉE

puf

GÉNÉALOGIE
DE
LA PSYCHANALYSE

Le commencement perdu

MICHEL HENRY



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

A YORIHIO YAMAGATA

Les textes réunis dans cet ouvrage sont ceux des séminaires qui ont été tenus, sur l'invitation du gouvernement japonais, à l'Université d'Osaka, au cours des mois d'octobre, de novembre et de décembre 1983, ainsi que des conférences données aux Universités d'Osaka, de Tokyo et de Kyoto.

ISBN 2 13 054087 2
ISSN 0768-0708

Dépôt légal — 1^{re} édition : 1985
2^e édition : 2003, septembre

© Presses Universitaires de France, 1985
6, avenue Reille, 75014 Paris

Un héritier tardif

Lorsqu'une forme de pensée semble vieillir et s'incliner vers sa fin, plutôt que son avenir incertain, c'est le long processus de sa maturation et de sa venue au jour qu'il convient d'interroger, afin de lire en lui les signes annonciateurs de son destin. Une généalogie de la psychanalyse nous instruira sur celle-ci plus sûrement que ses succès, ou ses échecs, du moment. Et quand, l'efficacité de sa thérapeutique se trouvant de plus en plus contestée, la psychanalyse, en dépit de son audience populaire, revêt déjà l'habit gris de l'idéologie, la philosophie se doit d'éclairer le motif de ce déclin, c'est-à-dire un corpus théorique qui s'est donné initialement pour une révolution totale dans la manière de comprendre l'être le plus intime de l'homme — sa Psychè — et ainsi comme le renversement de la philosophie elle-même, sous sa forme traditionnelle en tout cas.

Mais c'était là sans doute sa principale illusion. Les raisons qui déterminent le lent reflux de la psychanalyse ne lui sont pas propres et on aurait tort de les lui imputer. La psychanalyse n'est pas un commencement mais un terme, le terme d'une longue histoire qui n'est rien de moins que celle de la pensée de l'Occident, de son incapacité à s'emparer de ce qui seul importe et ainsi de son inévitable décomposition. Freud est un héritier, et un héritier tardif. Ce n'est donc pas de Freud d'abord qu'il convient aujourd'hui de nous débarrasser, mais de cet héritage plus lourd et qui vient de plus loin. Ce sont les

présuppositions qui ont guidé ou plutôt égaré la philosophie classique et que Freud a recueillies sans le savoir et sans le vouloir, pour les conduire à leurs ultimes implications, qui doivent être mises en cause. Aussi bien les recherches qui suivent n'eussent-elles point été entreprises s'il s'était agi seulement pour l'auteur de déclarer son désaccord avec une doctrine particulière. C'est bien plutôt le fond impensé dont elle procède qu'il faut apporter à la lumière, pour autant que ce fond a déterminé presque tout ce qui est venu avant Freud, comme il déterminera aussi, si nous n'y prenons garde, tout ce qui risque de venir après lui.

Quand donc le concept d'inconscient fit-il son apparition dans la pensée moderne ? *En même temps que celui de conscience et comme son exacte conséquence.* C'est Descartes qui a introduit le concept de conscience avec le sens qu'il a pour nous — non plus celui de conscience morale, lequel se rapportait à la façon de juger de l'homme et de sa dignité, d'évaluer sa place dans l'échelle des êtres et dans le cosmos. L'homme n'était alors qu'une réalité dont il importait de reconnaître les caractères, notamment les plus éminents. Avec Descartes au contraire le concept de conscience reçoit la signification ontologique radicale conformément à laquelle il désigne l'apparaître considéré pour lui-même, non pas quelque chose mais le principe de toute chose, la manifestation originelle en laquelle tout ce qui est susceptible d'exister parvient dans la condition de phénomène et ainsi d'être pour nous.

Seulement Descartes a introduit le concept de conscience à un degré de profondeur tel que sa portée première n'a pu être préservée ni véritablement aperçue, pas même lors de sa reprise par la phénoménologie contemporaine qui prétendait cependant lui donner son plein développement — pas même, ajouterons-nous, par Descartes lui-même. A-t-on prêté suffisamment attention au fait, inlassablement répété, que le *cogito* ne s'accomplit qu'avec l'*epochè* du monde, avec la mise hors jeu non seulement de tout ce qui est mais de la phénoménalité du monde comme tel, à savoir le Dimensional extatique auquel la pensée emprunte sa possibilité et s'accorde depuis la Grèce. Ce que Descartes a recherché passionnément ne s'obtient donc ni comme l'ouverture d'un Ouvert octroyée par une Nature originelle, ni sous la

forme de l'ιδέα de Platon, de la perception soi-disant cartésienne ou de la représentation des modernes — mais précisément par leur rejet et comme le tout autre qu'elles, le tout autre de l'*ek-stasis*. Je pense chez Descartes veut tout dire sauf la pensée. Je pense veut dire la vie, ce que l'auteur de la *Seconde Méditation* appelait l'« âme ».

Malheureusement les visées scientifiques de Descartes ou plutôt sa prétention philosophique, d'ailleurs légitime en soi, de fonder la science elle-même en s'assurant de ses conditions et en lui conférant ainsi une assise « certaine », se superposèrent au projet primitif, le détournant de ses buts véritables et le repoussant finalement dans l'oubli. L'effort d'une phénoménologie radicale capable de discerner, au sein même du pur apparaître et sous la phénoménalité du visible, une dimension plus profonde où la vie s'atteint elle-même avant le surgissement du monde, tourna court. Ce qu'impliquait ce fait extraordinaire que le concept de conscience, faisant son entrée sur la scène philosophique, se dédoublât mystérieusement au point de désigner à la fois le visible et l'invisible, cette révélation plus ancienne à laquelle on ne parvient que dans l'*epochè* du monde, au lieu de susciter des recherches décisives, fut tout simplement perdu. Ainsi s'est produite la déviance historique par l'effet de laquelle la voie frayée vers le Commencement fut abandonnée tandis que la « philosophie de la conscience » s'engageait dans une direction opposée qui conduisait au monde et à son savoir, à une théorie transcendantale de la connaissance et de la science, rendant possible à leur tour la maîtrise des choses et l'univers de la technique. Est-ce par hasard si c'est précisément chez Kant où cette philosophie de la conscience s'élève, sous la forme d'une ontologie de la représentation c'est-à-dire de l'expérience entendue comme le rapport d'un sujet à un objet en général, à une théorie élaborée de l'univers objectif, que la critique de l'âme cartésienne se fait systématique, interdisant définitivement à l'homme de notre temps l'accès à ce qui constitue à la fois son être le plus intérieur et l'essence originelle de l'être en lui ?

Pour autant que Freud emprunte, selon son dire même, son concept de conscience à la tradition philosophique, c'est-à-dire aussi bien au sens commun — « Il n'est pas besoin d'expliquer ici ce que nous appelons conscient et qui est la conscience même des philosophes et

celle du grand public »¹ — et que la *Bewußtheit* freudienne désigne explicitement la conscience représentative², alors l'affirmation que le fond de la psyché échappe à une telle conscience, n'étant rien qui se pro-pose initialement ou habituellement comme le dehors d'une extériorité quelconque, dans la lumière d'une *ek-stasis* — l'affirmation d'un inconscient donc revêt une portée ontologique immense : elle pose que l'essence originelle de l'être se dérobe au milieu de visibilité où la pensée, philosophique et scientifique, la cherche depuis la Grèce. Dans une philosophie de la conscience, ou de la nature, qui réduit la phénoménalité à la transcendance d'un monde, l'inconscient est le nom de la vie.

Ce en quoi l'œuvre de Freud est philosophiquement celle d'un épigone devient ici évident. C'est Schopenhauer qui mit un terme brutal au règne de la métaphysique de la représentation en déclarant que celle-ci n'exhibe en elle rien qui puisse prétendre à la condition de l'être réel ou de l'existence véritable — sur-déterminant cette assertion décisive par une seconde non moins essentielle, à savoir que l'être qui n'advient jamais en tant que l'ob-jet d'un sujet ni pour celui-ci et qui, dans ce refus principal de l'ob-stance, définit la réalité, c'est la vie. L'interprétation de l'être comme Vie est l'événement crucial de la culture moderne, le moment où elle fait retour au Commencement et se donne à nouveau le moyen de se joindre à lui.

Il faut prendre la mesure de ce que l'invention schopenhauerienne, redoublant celle de Descartes, rendait possible. Avec une philosophie de la vie ce sont les déterminations fondamentales de l'existence qui sont projetées au premier plan : le corps, l'action, l'affectivité — c'est le sol sur lequel la pensée s'édifie toujours qui est enfin pris en considération. Et en effet on voit surgir et se développer chez Schopenhauer une thématique nouvelle concernant la corporéité, l'ins-

1. *Abrégé de psychanalyse*, trad. A. Berman, Paris, PUF, 1975, p. 22 ; GW, XVII, p. 81. Pour les textes de Freud, nous donnons les références à une traduction française facilement accessible, ainsi qu'à l'édition des œuvres complètes, *Gesammelte Werke*, London, Imago Publishing Co, Ltd I, désignée par le sigle GW, suivi du numéro du tome et de la page.

2. Là-dessus, cf. *infra*, chap. IX.

tinct, la sexualité, l'amour, la honte, la cruauté et jusqu'aux problèmes particuliers et pourtant décisifs qui se posent ou plutôt qui se jouent sur ce niveau — les « drames » aurait dit Politzer — comme par exemple le choix que font l'un de l'autre les amants.

Mais l'affirmation que le tout autre de la représentation et ce qui ne se montre jamais en elle définit, lui seul, l'être véritable n'échappe à la spéculation pour aboutir à la position effective de ce que Schopenhauer appelle la Volonté que si ce tout autre de la représentation se révèle en lui-même en son règne propre. Faute de quoi l'être irreprésentable n'est que le noumène kantien, une entité spéculative justement, que l'idéalisme allemand s'efforcera de résorber dans la pensée, c'est-à-dire encore dans la représentation, le laissant par là même échapper de nouveau. Seule une phénoménologie vraiment radicale susceptible de saisir l'essence de la vie comme celle de l'apparaître originel est capable, en arrachant cette vie aux fantasmes et aux mythes d'un arrière-monde, de la retenir là où elle est : en nous, comme cela même que nous sommes.

C'est cette phénoménologie radicale que Schopenhauer n'a pas les moyens philosophiques de construire. Il établit, de façon vraiment géniale, que l'autre de la représentation ne peut jamais être aperçu en elle, désigne alors une corporéité primitive comme le lieu de son accomplissement et en même temps comme ce qui nous identifie à lui. D'autre part, cependant, la théorie kantienne du sens interne qui réduit ce dernier, c'est-à-dire la subjectivité absolue, à l'*ek-stase* du temps et ainsi à une représentation, l'empêche de donner une signification phénoménologique à l'immanence qui définit en fin de compte la Volonté. Celle-ci se trouve replacée sous le joug de la pensée occidentale et soumise à son destin, celui de se pro-duire dans la lumière de l'*ek-stase* temporelle ou de sombrer dans la nuit : ou la représentation, ou l'inconscient. La vie est perdue au moment même où elle est nommée, et Freud est déjà là tout entier.

Avec Nietzsche au contraire fulgure un instant la pensée radieuse qui rend la vie à l'apparaître comme à son essence propre. A la condition d'un progrès décisif : que l'apparaître soit enfin reconnu en la dimension non extatique de son initial et éternel parvenir en soi —

qui est l'Éternel Retour du Même —, qui est la vie. Sans que rien soit renié de la splendeur du monde et de l'apparence extatique célébrée en Apollon, mais parce qu'au contraire le Phénomène est aperçu sur le Fond de sa possibilité commençante, sur l'« écran », dit Nietzsche, de la Nuit originelle qui l'enfante, en Dionysos donc, celui-ci, soit l'Être même, est enfin tenu pour ce qu'il est, non un inconscient qui n'est rien du tout, mais au contraire : son propre pathos, l'éternelle et irrémédiable épreuve qu'il fait de soi dans le jeu sans fin de sa souffrance et de sa joie.

Sur le fond de cette phénoménologie radicale une ontologie se dessine qui découvre l'affectivité comme la révélation de l'Être en lui-même, comme la matière dont il est fait, comme sa substance et sa chair. Et cette ontologie à son tour permet de décrypter ces figures éblouissantes de la vie que sont les forts, les nobles, les animaux, tous ceux qui ont confié au dire d'une souffrance primitive leur destin. De même qu'elle rend intelligible le déplacement essentiel — entrevu par Schopenhauer mais non porté par lui à la clarté du concept — en vertu duquel toutes les facultés représentatives, l'œil, la mémoire, la pensée, trouvent désormais leur principe dans un pouvoir qui n'est plus celui de la conscience intentionnelle : dans la vie.

Une lecture philosophique de Freud, après cela, est possible. Ce que réclame la psychanalyse en ses analyses essentielles comme dans sa thérapie, n'est-ce pas d'abord et constamment cette subordination de la pensée représentative — perceptions, images, souvenirs, productions oniriques et symboliques, esthétiques et religieuses, etc., — et de tout ce qui se montre en elle à un pouvoir d'un autre ordre, n'est-ce pas, constamment, le rejet au moins implicite d'une métaphysique de la représentation ? Cette instance sous-jacente, opérante et refoulante, n'est-ce pas la vie et, qui plus est, la vie en son essence phénoménologique propre, l'affect consubstantiel à cette phénoménalité et qui ne saurait en être séparé, *qui n'est jamais inconscient*. En sorte que, comme il sera établi sans ironie, placé au cœur de l'inconscient, l'affect détermine celui-ci comme phénoménologique en son essence et en son fond.

Suffit-il alors, pour se débarrasser de cette réduction paradoxale de

l'inconscient au lieu d'émergence de la phénoménalité, d'observer que, même si son destin détermine toujours celui de la représentation, l'affect ne constitue pas pour autant l'ultime naturant du système — n'étant jamais dans le freudisme que le représentant psychique de la pulsion ? Et pour autant que celle-ci ne fait à son tour que représenter dans le psychisme les déterminants énergétiques dont le *Projet* de 1895 avait fixé la théorie, n'est-ce point à ces derniers, à des processus naturels qu'on se trouve inévitablement reconduit ? Que dans ce retour inavoué d'une métaphysique de la représentation d'inextricables difficultés surgissent, que la Psychè dont on avait prétendu défendre la spécificité se découvre n'être plus qu'un équivalent, l'ersatz d'une essence biologique voire physico-chimique, peu importe : le schéma explicatif scientifique a reconquis ses droits, donnant congé une fois de plus à la phénoménologie. La vie que nous vivons n'est qu'un effet de ce que nous ignorons. A la connaissance, à la science de nous délivrer, progressivement, de cette illusion que nous sommes : éternelle pensée de l'Occident !

Seulement, cet arrière-monde placé derrière la vie pour en rendre compte, comme il lui ressemble ! Comment ne pas voir qu'il lui emprunte tous ses caractères ! L'« excitation » investie dans le double système neuronique du *Projet* n'est que le nom de l'affection, c'est-à-dire de la phénoménalité, l'excitation « exogène » est l'affection transcendante — du « tissu vivant » — par le monde, l'excitation « endogène », son auto-excitation donc, est l'auto-affection qui constitue l'essence originelle de la subjectivité absolue en tant qu'elle est la Vie. Rapportée au fond somatique de la pulsion, l'affectivité n'est donc rapportée qu'à soi, expliquée par soi. Aussi bien verra-t-on que si le principe d'inertie se change invinciblement en celui de constance, si le système ne peut se débarrasser totalement de ses quantités d'énergie, c'est parce que, comme auto-affection et comme auto-impression, et n'étant rien d'autre que ce qui ne cesse ainsi de s'auto-impressionner soi-même, la vie ne peut justement se débarrasser de soi.

Voilà pourquoi le schéma entropique cède finalement devant l'inlassable venue en soi de la vie. La décharge des affects aussi bien que l'insurmontable pression de la *libido* inemployée ne désignent rien

d'autre que la subjectivité de la vie quand l'épreuve qu'elle fait de soi est portée à son comble, jusqu'à devenir insupportable. Et l'angoisse dont Freud a donné des descriptions admirables — la monnaie courante de tous les affects — n'est à son tour que l'angoisse de la vie de ne pouvoir échapper à soi. En fin de compte, en ses constructions transcendantes comme dans ses meilleurs textes phénoménologiques, le freudisme cèle en lui ce qui a le plus manqué à notre époque et c'est là sans doute, en dépit de ses incertitudes théoriques, de ses contradictions, voire de ses absurdités, la raison de son étrange succès.

La psychanalyse n'appartient donc pas au corps des sciences humaines auquel on la rattache aujourd'hui et dont elle sera ici soigneusement dissociée : elle en est bien plutôt l'antithèse. Quand l'objectivité ne cesse d'étendre son règne de mort sur un univers dévasté, quand la vie n'a d'autre refuge que l'inconscient freudien et que, sous chacun des attributs pseudo-scientifiques dont s'affuble ce dernier, agit et se cache une détermination vivante de la vie, alors il faut dire : la psychanalyse est l'âme d'un monde sans âme, elle est l'esprit d'un monde sans esprit.

Mais la vie ne supporte qu'un moment le masque qui lui convient le moins, aucune situation ne répugne davantage à son essence que celle d'un arrière-monde. Car elle n'accepte pas longtemps d'avoir sa loi hors de soi, elle qui est sa propre loi et la subit constamment comme cela même qu'elle est, qui est le pathos de l'Être et sa souffrance — qui est la vie. C'est pourquoi le temps de jeter ce masque viendra bientôt pour elle et peut-être est-il déjà venu.

Quelle sorte d'histoire est ici racontée, c'est ce qu'il importe enfin de préciser. Car on présente souvent le freudisme comme une histoire empirique de l'individu en laquelle ce qui lui advient et lui adviendra résulte largement de ce qui lui est arrivé, de son enfance, de sa relation au Père, à la Mère, du traumatisme de sa naissance, etc. Ce qui fait la naïveté de toute explication de ce genre (comme d'ailleurs de l'histoire en général), c'est qu'elle ne fait que reporter en arrière dans le passé un problème qui s'y retrouve intact et qu'on n'a pas fait avancer d'un pas. « Expliquer » l'amour d'un adulte par celui qu'il avait pour sa mère, c'est expliquer l'amour par l'amour. Le Père ne rend l'idée de Dieu

intelligible qu'à celui qui n'a pas compris qu'en ces deux figures se représente une même structure ontologique, *précisément l'essence de la vie en tant qu'elle ne cesse de s'éprouver soi-même et ainsi de faire l'épreuve de soi comme de ce dont elle n'est jamais le fondement*. La situation de détresse de la naissance ne rend compte de l'angoisse que chez un être originellement constitué en soi-même comme affectif et susceptible d'être déterminé affectivement.

C'est avec la même naïveté qu'on prendrait la généalogie de la psychanalyse qui va être exposée ici pour une sorte d'histoire des doctrines ou des diverses conceptions philosophiques ou scientifiques qui l'ont précédée et dont elle serait comme le résultat prévisible. Et certes, lorsque Freud vient à Paris, une psychologie de l'inconscient, présenté notamment comme la condition incontournable du phénomène central de la mémoire, traîne dans tous les manuels de philosophie de l'époque. Le concept de l'inconscient qui sera conjointement celui de Bergson et de Freud a été enseigné dans les écoles avant qu'ils en fissent la découverte géniale dans leurs livres. Mais quand on aura mis en évidence ces séquences idéologiques subtiles avec la satisfaction légitime que confère l'érudition, on ne sera guère avancé. On n'aura pas encore compris la raison de l'affirmation cruciale d'un inconscient constituant l'être le plus intime et le plus profond de l'homme — d'un inconscient psychique. Que cette affirmation se soit produite chez les contemporains de Descartes comme une objection inévitable à la définition eidétique de la Psychè comme phénoménalité pure, chez Leibniz, chez Schopenhauer, chez Hartmann, chez Bergson ou chez Freud, ou dans le manuel de philosophie de Rabier, cela ne concerne justement que l'histoire, ce faisceau de questions qu'on peut lui poser et auxquelles elle est justement capable de répondre, en tant qu'« histoire des idées ».

Du simple point de vue de l'histoire, d'ailleurs, la formulation, répétée en des circonstances différentes, de l'inconscient psychique aurait dû donner à penser. A penser qu'il ne pouvait s'agir là, tout compte fait, d'une découverte occasionnelle ou d'une invention ponctuelle. Si la désignation de l'inconscient se réfère à ce qu'il y a de plus profond en nous et ainsi à l'être lui-même, n'est-ce point celui-ci plutôt qui la produit et ne cesse de la produire ? N'est-ce point la vie elle-

même en son invincible retrait du monde, en tant qu'elle se dérobe à la phénoménalité de l'extase où se meut toute pensée, qui égare celle-ci au point de la conduire à déclarer que tout ce qui ne se montre pas à elle ou n'est pas susceptible de le faire, tout ce qui ne vient jamais à nous dans l'ob-stance d'un ob-jet ou d'un « en face », n'est qu'Inconscient — le privé en soi du pouvoir de la manifestation.

Généalogie n'est certes pas archéologie. Les déviances historiques par l'effet desquelles l'inconscient est venu dans notre monde et y vient chaque jour ne peuvent faire l'objet d'un simple constat, pas même d'une description, celle des structures épistémiques ou des horizons idéologiques qui dirigent la pensée moderne : elles procèdent ultimement du vouloir de la vie de demeurer en soi. C'est la vie qui laisse le champ libre à l'apparaître du monde, tandis qu'elle le fonde secrètement, c'est elle donc qui se dit à la pensée — laquelle ne peut à aucun moment la prendre dans la vue de son voir — comme l'inconscient. La construction fantastique de celui-ci selon l'imagerie scientifique d'une époque, de 1895 par exemple, les développements transcendants, les raisonnements spéculatifs, les emboîtements d'hypothèses à l'infini, les personnages plus ou moins pittoresques qu'elles engendrent, leurs jeux parfois burlesques — rien de tout cela n'est aussi absurde qu'il y paraît. La mythologie freudienne a le sérieux de toutes les mythologies, pour autant qu'elles s'élèvent de ce même Fond essentiel et secret que nous sommes, qui est la vie. Et c'est pourquoi on y croit sans trop de peine, parce qu'on s'y reconnaît si aisément.

Mais parce que, plus que les autres, plus délibérément en tout cas, la pensée freudienne a mis en cause les droits de l'objectivité et qu'en elle les catégories scientifiques éclatent sous le poids des déterminations phénoménologiques originelles, on peut dire d'elle qu'elle est aussi une sorte d'ontologie : dans la mesure où, loin d'être le seul résultat du travail de l'analyse, son discours sur l'inconscient dépend en réalité des structures fondamentales de l'être et les expose à sa manière. Voilà pourquoi ce discours ne répète pas seulement, sans le savoir, celui de la philosophie classique (l'inconscience de la conscience pure, de la « conscience transcendantale », le retournement de cette philosophie de la conscience dans une philosophie de la nature, etc.), reproduisant

ainsi les grandes carences de la pensée occidentale : il va plus loin, jusqu'à l'impensé de cette pensée, jusqu'à ce lieu où fuse à travers nous, dans l'invisible de notre nuit, l'inlassable et invincible venue en soi de la vie.

A ces pensées de la vie toutefois, et bien qu'elles procèdent toutes d'elle, la vie elle-même demeure indifférente. Réduire l'être au contraire à la pensée qu'on peut en avoir, voire à cette pensée plus essentielle qui se joint à lui dans leur co-appartenance et leur convenance originelle, c'est pur idéalisme. Comprendre la psychanalyse dans sa provenance historique à partir de l'être, ce n'est donc nullement l'inclure en ce dernier comme un de ses moments, une de ses « figures » ou de ses « époques ». Si notre relation primitive à l'être n'est pas une *ek-stasis* — et c'est là en fin de compte ce que veut dire la psychanalyse —, si elle ne réside pas dans la pensée ni dans ses différents modes, alors on ne peut plus se confier entièrement à celle-ci, dont l'errance d'ailleurs importe moins, et le destin de l'individu n'est plus tout à fait celui du monde. Qu'elle soit purement et simplement niée comme dans la science contemporaine qui prétend tout tenir dans sa visée objectiviste, qu'on tente au contraire d'en former un concept adéquat dans cette phénoménologie radicale dont on poursuivra ici l'édification, ou que sa représentation soit laissée au folklore des mythologies, la vie n'en poursuit pas moins son œuvre en nous, ne cessant de nous donner à nous-mêmes dans le pathos de son souffrir et de son ivresse — elle est l'essence éternellement vivante de la vie.

Osaka, le 5 novembre 1983.

CHAPITRE I

« VIDERE VIDEOR »

Ce qui confère au projet cartésien son caractère fascinant et lui garde aujourd'hui encore son mystère et son attrait, c'est qu'il se confond avec le projet même de la philosophie. Une philosophie radicale et première est la recherche du Commencement. Pareille recherche n'est pas celle d'une méthode nous permettant de parvenir jusqu'à lui. Aucune méthode, bien au contraire, ne serait possible si elle ne disposait d'un point de départ assuré, si elle ne trouvait son site initial dans le Commencement lui-même. L'intuition cruciale du cartésianisme, ce fut justement d'affirmer l'appartenance de sa démarche à ce qui s'avance en tout premier lieu et la rend ainsi possible en même temps que toute chose. Du commencement nous pensons qu'il advient comme le « nouveau ». Comme forme nouvelle de la pensée le cartésianisme marque ainsi le commencement de la philosophie moderne. Mais le commencement de la philosophie moderne suppose beaucoup d'événements avant lui, il n'est pas le commencement. Le commencement de la philosophie cartésienne elle-même, entendons l'ordre selon lequel elle déroule ses raisons et la première de celles-ci en particulier, suppose lui aussi bien des choses avant lui, il n'est pas le commencement. Le commencement n'est pas le nouveau, il est plutôt l'Ancien et le plus ancien. C'est vers celui-ci que consciemment se tourne le projet cartésien afin de prendre appui sur lui et de pouvoir commencer. C'est pourquoi lorsque Schelling dénonce la prétention qui

fut celle de Descartes de rejeter d'un coup l'apport d'une tradition dont il ne saurait être donné à aucun homme de reconstruire à lui seul l'infinie richesse, pour fidèle au texte que soit son reproche — « je serai obligé, dit Descartes, d'écrire ici en même façon que si je traitais une matière que personne avant moi n'eût touchée »¹ —, il ne saurait voiler à nos yeux l'intention cartésienne, celle de faire retour au moment le plus initial du Commencement, par lequel celui-ci commence et ne cesse de commencer.

Qu'est-ce qui commence en un sens radical ? L'être assurément, s'il est vrai que rien ne serait si l'être n'avait d'ores et déjà déployé son essence propre, afin de recueillir en lui, dans son essence ainsi préalablement déployée, tout ce qui est. En quoi réside, plus précisément, l'initialité de ce commencement radical ? Qu'est-ce qui est déjà là avant toute chose quand celle-ci paraît — sinon l'apparaître lui-même en tant que tel ? L'apparaître, lui seul, constitue l'initialité du commencement, non pas en tant qu'il façonne le paraître de la chose et sa venue commençante à l'être : un tel commencement n'est encore que le commencement de l'étant. Initial, au sens le plus originel, l'apparaître l'est en tant qu'il apparaît d'abord lui-même et en lui-même. C'est dans cette mesure seulement que l'apparaître est identique à l'être et le fonde, en tant qu'il s'allume et prend feu et que cette traînée lumineuse, comme illumination non pas d'autre chose mais d'elle-même, comme apparaître de l'apparaître, expulse le néant et prend sa place. C'est l'effectivité phénoménologique de l'apparaître dans sa capacité de constituer par lui-même une apparence, c'est cette pure apparence comme telle qui est l'être. Elle est le commencement, non pas le premier jour, mais le tout premier.

L'apparaître comme tel, Descartes, dans son langage, l'appelle « pensée ». C'est précisément au moment où Descartes fut capable de

1. *Les passions de l'âme*, FA, III, p. 951 ; AT, XI, p. 328. Nos références renvoient à l'édition des *Œuvres philosophiques* de Ferdinand Alquié, Paris, Garnier, désignée FA, suivi du numéro du tome et de la page, et à l'édition des *Œuvres de Descartes*, d'Adam et Tannery, Paris, Léopold Cerf, désignée AT, suivi du numéro du tome et de la page. Sur le reproche de Schelling, cf. *Les âges du monde*, trad. W. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1949, p. 97.

considérer la pensée en elle-même, c'est-à-dire l'apparaître pour lui-même, lorsqu'il rejeta toutes choses pour ne retenir que le fait de leur apparence — soyons plus précis : lorsqu'il rejeta les choses et leur apparence, avec laquelle elles sont toujours plus ou moins mélangées et confondues dans la conscience ordinaire, pour ne plus considérer que cette apparence pure, abstraction faite de tout ce qui apparaît en elle, c'est alors en effet qu'il crut pouvoir trouver ce qu'il cherchait, le commencement radical, l'être : je pense, je suis.

Cinq remarques nous permettront d'aller plus loin dans cette difficile répétition du *cogito*. La première est que celui-ci échappe en tout cas à l'objection dirigée contre lui par Heidegger au moment de *Sein und Zeit*², à savoir que le commencement cartésien n'est point radical car il suppose quelque chose avant lui, soit une pré-compréhension ontologique au moins implicite, car si je ne savais confusément ce qu'est l'être, comment pourrais-je jamais dire « je suis » ? Seulement Descartes ne dit pas « je suis », il dit « donc je suis ». Loin de surgir sans présupposition, son affirmation résulte de l'élaboration systématique du préalable indispensable à partir duquel seulement la proposition de l'être est possible. Ce préalable n'est rien d'autre que l'apparaître, que Descartes nomme « pensée ». La détermination de ce préalable est le contenu même du *cogito*. « Nous sommes *par cela seul* que nous pensons »³.

C'est un thème constant des *Méditations* comme des *Réponses aux Objections* inconsistantes qui leur furent adressées que la position du *sum* résulte de celle du je pense. D'une part l'apparaître ouvre le champ où il parvient à la révélation de soi, de telle manière que ce champ est constitué par lui et par sa révélation. D'autre part l'être n'est rien d'autre que ce qui fulgure comme l'effectivité phénoménologique de ce champ. « Donc » dans « je pense donc je suis » signifie une définition phénoménologique de l'être par l'effectivité de cette révélation de l'apparaître en lui-même et comme tel. Voilà pourquoi Descartes ne pouvait que hausser les épaules devant les objections de ceux qui

2. Niemeyer, Halle, 1941, p. 24.

3. *Principes*, I, 8 ; FA, III, p. 95 ; AT, IX, II, p. 28 ; souligné par nous.

comme Gassendi déclarent que j'aurais aussi bien pu conclure mon existence de n'importe laquelle de mes actions prises indifféremment : « Vous vous méprenez bien fort parce qu'il n'y en a pas une de laquelle je suis entièrement certain, j'entends de cette certitude métaphysique de laquelle seule il est ici question, excepté la pensée. Car, par exemple, cette conséquence ne serait pas bonne : *je me promène, donc je suis*, sinon en tant que la connaissance intérieure que j'en ai est une pensée, de laquelle seule cette conclusion est certaine... »⁴. Aller, comme le fait le *cogito*, de la pensée à l'être, ce n'est pas présupposer simplement celui-ci ou laisser son concept indéterminé, c'est faire signe au contraire en direction de son essence. L'idée de quelque chose comme une ontologie phénoménologique s'enracine chez Descartes.

L'être, Descartes, dans son langage, l'appelle la substance, la chose. Ce que signifie le substantialisme dans ce cartésianisme du commencement, non pas celui des *Regulae* mais de la *Seconde Méditation*, celui qui s'égalise au Commencement et, dans ce moment inouï et unique de la pensée occidentale, s'identifie au surgissement inaugural de l'apparaître, devient transparent. « Chose », dans l'expression « chose qui pense », n'indique rien au-delà de l'apparaître dans l'actualité de son effectuation, comme si apparaître désignait une simple apparence, un phénomène — *Schein, Erscheinung* — laissant encore derrière lui la réalité, la révélant médiatement, c'est-à-dire la cachant, quelque chose qui, dans son se montrer, renvoie à quelque chose d'autre qui, lui, ne se montre pas. « Chose pensante » désigne plutôt ce qui se montre dans le se montrer en tant que ce qui se montre n'est pas quelque chose mais le se montrer lui-même. Le quelque chose de la substance, la « chose », n'est que l'apparition de l'apparaître et sa luisance.

Pour savoir ce que c'est qu'une chose, que quelque chose, que l'être, Descartes n'a donc pas besoin de considérer les animaux, les plantes, les idées — aussi bien n'existe-t-il après le doute plus rien de tel —, il lui suffit d'apercevoir la fulguration de l'apparence et sa Parousie. Une chose qui pense n'est rien d'autre que l'éclat de l'éclair, la lumière qui s'illumine, la substantialité de cette chose est l'effectivité phénoméno-

4. *Réponses aux Cinquièmes Objections*, FA, II, p. 792 ; AT, VII, p. 352.

gique, la matérialité de la phénoménalité comme telle. C'est encore une fois contre Gassendi, peut-être aussi contre toute assertion de la conscience naturelle, que se tourne l'ironie exaspérée de Descartes : « J'admire aussi que vous souteniez que l'idée de ce qu'on nomme en général une *chose* ne puisse être en l'esprit " si les idées d'un animal, d'une plante, d'une pierre et de tous les universaux n'y sont ensemble », comme si, pour connaître que je suis une chose qui pense, je devais connaître les animaux et les plantes, parce que je dois connaître ce qu'on nomme une *chose*, ou bien ce que c'est en général qu'une *chose* »⁵. En référant d'emblée l'idée de la chose à la chose qui pense et en prétendant la fonder exclusivement sur celle-ci, Descartes n'écarte pas seulement de manière explicite toute interprétation de l'être à partir de l'étant et comme être de l'étant, c'est à une discipline entièrement nouvelle et qui ne sera guère développée après lui qu'il fait faire ses premiers pas, à ce que nous appellerons désormais une *phénoménologie matérielle*. En celle-ci ce n'est plus le fait d'apparaître qui est considéré pour lui-même dans sa différence radicale à l'égard de ce qui apparaît, c'est son contenu, comme contenu ontologique et phénoménologique pur toutefois, qui est explicitement et exclusivement pris en compte. C'est là ce que signifie initialement l'idée de *res cogitans*, pour autant qu'elle est une chose dont toute l'essence est de penser, c'est-à-dire dont la substantialité et la matérialité sont la substantialité et la matérialité de la phénoménalité pure comme telle, et rien d'autre.

Qu'après cette reconnaissance du Commencement en son initialité une chute fatale se produise chez Descartes, que la pensée ne soit plus que l'attribut principal d'une substance qui se tient au-delà d'elle, que le concept adéquat de substance soit réservé à Dieu tandis que la pensée n'est plus elle-même qu'une substance créée, au même titre que le corps et ainsi juxtaposée à lui à l'intérieur d'un édifice constitué à l'aide de constructions transcendantes dont on entend se passer ici — rien de tout cela ne nous importe en effet, et pas davantage la question de savoir si cette dérive des significations phénoménologiques originelles appartient à la pensée propre de Descartes ou marque son recouvrement

5. FA, II, p. 805 ; AT, VII, p. 362.

par les conceptions théologiques et scolastiques qu'elle s'était pourtant donné pour tâche d'écarter⁶. Contentons-nous d'observer que toute scission introduite au sein de notre être entre son se montrer et ce qui en lui se déroberait principalement à la phénoménalité ne viendrait pas seulement, au moment où, à l'aube de la philosophie moderne et pour la première fois, la psychè se trouve eidétiquement définie, frapper celle-ci d'une tare indélébile, elle impliquerait d'abord la ruine de toute cette problématique. Car si le déploiement de l'essence de l'être en un règne effectif ne se confond plus avec la fulguration de l'apparaître ni avec la matière phénoménologique pure de cette fulguration, comment produire encore le cogito et de ce que l'apparaître s'apparaît en moi, formuler pour autant la proposition de l'être dans le *sum* ? Et que serait enfin cet être hétérogène à l'apparaître, défini par cette hétérogénéité, sinon semblable à tout ce qui se trouve ainsi en soi séparé de la phénoménalité — à l'étant. De nouveau l'être va recevoir sa mesure de ce qui est : un animal, une plante, une idée, un dieu.

Le cartésianisme du commencement pourtant s'épuise dans l'institution d'une différence essentielle entre ce qui accomplit l'œuvre de l'apparaître et ce qui s'en montre au contraire incapable. Pareille différence est celle de l'âme et du corps : l'âme tient son essence de l'apparaître et le désigne proprement, alors qu'il appartient au contraire au corps, et cela par principe, d'être dépourvu du pouvoir de la manifestation. « Ame » en tant qu'effectuation et effectivité phénoménologique de l'apparaître originel n'a donc rien à voir avec ce que nous appelons aujourd'hui « pensée », c'est-à-dire avec le fait de penser que, de concevoir que, d'imaginer que, de juger que, de considérer que, et c'est cette âme, qui n'est pas le *meinen* de la philosophie moderne, que Descartes oppose brutalement à l'étant. Ainsi s'éclaire à son tour la polémique contre Bourdin, « car nous ôtant la véritable et très intelligible différence qui est entre les choses corporelles et les

6. Sur la persistance dans le cartésianisme d'éléments empruntés à la tradition et notamment à la scolastique, on se reportera aux travaux de ses principaux commentateurs, Etienne Gilson, Jean Laporte, Henri Gouhier, Martial Gueroult, Ferdinand Alquié, ainsi qu'à ceux de Jean-Luc Marion (*Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1975 ; *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1981).

incorporelles, à savoir que celles-ci pensent et que les autres ne pensent pas, et en substituant une autre à sa place, qui ne peut avoir le caractère d'une différence essentielle, à savoir que celles-ci considèrent qu'elles pensent et que les autres ne le considèrent point, il empêche autant qu'il peut qu'on ne puisse entendre la réelle distinction qui est entre l'âme et le corps »⁷. Ce n'est donc pas le doute qui dans le *cogito* conduit au *sum*. Le doute est un « considérer que », un *meinen*. Je doute qu'il y ait quoi que ce soit de certain. La certitude qui lui fait suite et en laquelle il se change n'a rien à voir non plus avec le *sum*, elle est, elle aussi, un « considérer que », un « penser que ». « Je pense que je suis certainement puisque pour que je puisse penser il faut bien que je sois », etc. Ce qui conduit au *sum*, le préalable cartésien de l'être, c'est l'apparaître qui règne dans le doute comme dans le je me promène, pour autant que celui-ci est une détermination de l'âme.

Parce que la pensée désigne initialement chez Descartes cet apparaître sous sa forme originelle, la différence de l'âme, identique à cette pensée, et du corps, qui lui est par principe étranger, est une différence ontico-ontologique. C'est parce que le corps exprime pour Descartes l'élément hétérogène à la manifestation que toutes les déterminations corporelles, par exemple l'œil, sont aveugles. « C'est l'âme qui voit et non pas l'œil »⁸. Voilà pourquoi les animaux, bien qu'ils aient des yeux, n'y voient pas, et cela ne concerne pas seulement les taupes. Le mécanisme cartésien ne signifie pas d'abord une certaine conception de la vie biologique — plusieurs textes conçoivent le corps humain à la manière de Goldstein, comme une unité organique⁹ —, c'est l'hétérogénéité irréductible de l'étant à la vérité de l'être qu'il formule radicalement. La réduction phénoménologique produite par le *cogito* est la mise en œuvre de cette différenciation, la séparation de l'apparaître de l'apparaître d'avec ce qui paraît en lui en tant que ceci ou cela et qui n'est plus le paraître de l'apparaître lui-même. Elle est le biffage de ce

7. *Réponses aux Septièmes Objections*, FA, II, p. 1071 ; AT, VII, p. 559.

8. *Dioptrique*, Discours VI, FA, I, p. 710 ; AT, VI, p. 141.

9. *Les passions de l'âme*, FA, III, p. 976 ; AT, XI, p. 351 : « Il est un et en quelque façon indivisible, à raison de la disposition de ses organes qui se rapportent tellement tous l'un à l'autre que lorsque quelqu'un d'eux est ôté, cela rend tout le corps défectueux. »

qui apparaît, « le corps », au profit de l'apparaître, « l'âme » — biffage qui ne signifie d'ailleurs pas la simple suspension de son sens d'être mais le précipite dans le néant. Et c'est bien parce que l'apparaître définit l'être que sa mise à nu dans la réduction du *cogito* est une avec la position du *sum*.

Notre dernière remarque concerne l'application au commencement cartésien des catégories métaphysiques d'essence et d'existence, et cela afin de le rendre clair. Un tel usage est certes impropre si l'on admet que la dichotomie essence/existence provient de la simple présupposition de la facticité de l'étant à partir duquel s'élève alors la question de savoir ce qu'il est, la question de l'essence qui, comme *modalité d'être de l'étant [Seiendheit]*, voile désormais celle de l'être. A l'objection selon laquelle je saurais « directement que je suis mais non quel je suis », Descartes a répondu de façon abrupte que « l'un ne se démontre pas sans l'autre »¹⁰. La non-dissociation de l'essence et de l'existence au sein du commencement est une avec lui : quand l'apparaître prodigue son essence en un règne originel, c'est l'existence au sens originel, ontologique, c'est l'être qui est là pour nous. La question de l'essence de l'apparaître nous conduit cependant au cœur du cartésianisme.

Le *cogito* trouve sa formulation la plus ultime dans la proposition *videre videor* : il me semble que je vois. Rappelons brièvement le contexte où s'inscrit cette assertion décisive. Qu'il s'agisse de la *Seconde Méditation* ou des *Principes* (I, 9), Descartes vient de pratiquer l'*epochè* radicale, dans son langage il a douté de tout, de cette terre où il pose les pieds et marche, de sa chambre et de tout ce qu'il y voit, du monde entier enfin qui n'est peut-être qu'illusion et songe. Reste qu'il voit tout cela, même si ces apparences sont fausses et qu'il dort. Mais l'*epochè* concerne Descartes lui-même en tant qu'appartenant à ce monde, en tant qu'homme, elle concerne son corps, ses jambes et ses yeux : rien de tout cela n'existe. Que signifie alors voir, entendre, avoir chaud pour un être qui n'a point d'yeux, point de corps et qui, bien plus, n'existe peut-être pas ? « At certe videre videor, audire, calescere » : « A tout

10. *Réponses aux Cinquièmes Objections*, FA, II, p. 801 ; AT, VI, p. 359.

le moins il me semble que je vois, que j'entends, que je m'échauffe »¹¹. Ce qui demeure au terme de l'*epochè*, n'est-ce donc pas cette vision, la pure vision considérée en elle-même, réduite à elle-même, à cette pure épreuve d'elle-même, abstraction faite de toute relation à des yeux présumés, à un soi-disant corps, à un prétendu monde ? Seulement si la pure vision subsiste comme telle, à titre de « phénomène », ce qui est vu en elle ne subsiste-t-il pas lui aussi, à ce titre, au titre de simple phénomène : ces arbres avec leurs formes colorées ou du moins ces apparences de formes et de couleurs, ces hommes avec leurs chapeaux, ou du moins ces apparences de taches et de vêtements ? Ne continuent-elles pas d'apparaître, ces apparences, telles qu'elles apparaissent ? Ainsi prises, ne demeurent-elles pas à titre de données indubitables ?

A cette question, lourde de conséquences, le cartésianisme du commencement a répondu par la négative. Ces formes ne sont pas telles que je crois les voir car je crois voir des formes réelles alors qu'elles appartiennent peut-être à l'univers du songe où il n'y a rien de réel. Soyons plus précis : une vision qui n'est pas celle des yeux est capable de voir tout autre chose que de prétendues formes et couleurs, elle voit que deux et trois font cinq, que dans un triangle la somme des angles égale deux droits, etc. Or tout cela peut être faux, Descartes le suppose et, par conséquent, il l'affirme. Seulement si de tels contenus, clairement aperçus, néanmoins sont faux, c'est, ce ne peut être que parce que la vision elle-même est fallacieuse, c'est parce que le regard est en lui-même de telle nature que ce qu'il voit n'est pas tel qu'il le voit et même n'est pas du tout, c'est proprement parce qu'il voit de travers et d'une certaine façon ne voit pas, croyant voir quelque chose quand il n'y a rien, croyant ne rien voir quand peut-être tout est là.

Le chemin bien connu de l'*epochè* cartésienne se creuse brusquement sous nos pas, et tout se dérobe. Ce que cette *epochè* produit, ce qui s'accomplit proprement en elle pour la première fois c'est, disions-nous, la claire différence entre ce qui apparaît et l'apparaître comme tel, de telle manière que, mettant provisoirement hors jeu le premier, elle libère le second et le propose comme le fondement. Or c'est ce

11. *Seconde Méditation*, FA, II, p. 186, 422 ; AT, VII, p. 29, IX, p. 23.

fondement qui vacille maintenant, c'est l'apparaître lui-même et comme tel qui est en question — pour autant que cet apparaître est un voir et que le texte cartésien le désigne ainsi. Voir est récusé parce que ce qui est vu n'est précisément pas tel que nous le voyons, parce que l'apparence qu'on croyait du moins — pour autant qu'on s'en tenait à elle comme à une simple apparence — être telle qu'elle apparaît, n'est pas cela et peut-être n'est pas du tout. Le doute, on le sait, ne conquiert toutes ses dimensions que lorsque, comme doute métaphysique et hyperbolique, il accomplit la subversion des vérités éternelles. Or une telle subversion des essences n'est possible que si préalablement elle met en cause autre chose, à savoir le milieu de visibilité où de tels contenus essentiels sont visibles. C'est ce milieu de visibilité et le voir qui se fonde en lui qui perdent leur pouvoir d'évidence et de vérité, leur pouvoir de manifestation, au terme de l'*epochè*.

Qu'est-ce que voir ? L'œil humain barré par la réduction et reconnu incapable d'accomplir la vision, celle-ci est rendue à sa nature, au pur fait de voir, lequel présuppose un horizon de visibilité, une lumière transcendante que Descartes appelle la « lumière naturelle ». C'est parce que les choses, et notamment les essences mathématiques, baignent dans cette lumière et sont éclairées par elle qu'on peut les voir. Voir, c'est regarder vers et atteindre ce qui se tient devant le regard de telle manière que c'est seulement par l'ob-jection de ce qui est ainsi jeté et posé devant que ce dernier se trouve du même coup et identiquement vu et regardé. Avant d'être celle de la chose ou de l'essence, toutefois, l'ob-jection de ce qui est vu en tant que posé et placé devant est d'abord celle de l'être-posé-devant comme tel, celle de l'horizon pur, elle est l'ouverture de l'ouvert comme différence ontologique sur laquelle se fonde toute présence ontique. L'*ek-stasis* est la condition de possibilité du videre et de tout voir en général. Seulement c'est cette *ek-stasis* originelle que délaisse brusquement la réduction. Que lui reste-t-il alors, que peut-elle encore prétendre tenir en mains ?

At certe videre videor — à tout le moins il me semble que je vois. Descartes pose que cette vision, si fallacieuse soit-elle, à tout le moins existe. Mais qu'est-ce qu'exister ? Selon la présupposition du cartésianisme du commencement, exister, être veut dire apparaître, se manifester.

ter. *Videor* ne désigne rien d'autre. *Videor* désigne la semblance primitive, la capacité originelle d'apparaître et de se donner en vertu de laquelle la vision se manifeste et se donne originellement à nous, quoi qu'il en soit de la crédibilité et de la véracité qu'il convient de lui accorder en tant que vision, quoi qu'il en soit de ce qu'elle voit ou croit voir et de son voir lui-même. Dès lors s'élève devant nous, incontournable, inéluctable, la question cruciale que porte en son sein le cartésianisme et peut-être toute philosophie possible, dès qu'elle est en mesure de faire la lumière sur elle-même : la semblance qui règne dans le *videor* et le rend possible comme l'apparaître originel, et comme l'apparaître à soi en vertu duquel le *videre* s'apparaît d'abord à lui-même et se donne à nous — en vertu duquel il me semble que je vois — cette semblance première est-elle identique à celle où le voir atteint son objet et se constitue proprement comme un voir ? L'essence originelle de la révélation est-elle réductible à l'*ek-stasis* de la différence ontologique ?

En aucune façon. Que signifierait d'abord la duplication du *videre* dans le *videre videor* s'il s'agissait justement d'une simple duplication, si l'essence visée tout à l'heure dans le *videre* et celle pressentie maintenant dans le *videor* était la même ? En quoi le redoublement de cette même essence serait-il susceptible de lui conférer ce qui lui a manqué dans le principe, à savoir la possibilité de constituer le commencement, la possibilité de s'auto-fonder dans la certitude de soi de son auto-révélation ? Car la signification radicale de la critique dirigée par Descartes ne peut être oubliée. Si le voir a été discrédité dans sa prétention d'établir fermement ce qu'il voit, fût-ce clairement et distinctement, si donc il l'a été en lui-même, puisque sa vision en est peut-être une fausse, n'est pas un principe de légitimation, comment alors confier à ce voir et à sa capacité propre la tâche de s'auto-légitimer ? Le voir se produit dans l'*ek-stasis* comme une saisie qui n'est pas seulement douteuse et trouble mais foncièrement erronée (si telle est la volonté du Malin). Mais si l'apparence qui ressaisit ce même voir et le donne d'abord à lui-même avant qu'il se donne son objet en le voyant, si cette apparence primitive, disons-nous, est le voir lui-même, elle redouble son trouble et son incertitude, loin de pouvoir les écarter. Le principe, en d'autres termes, qui a été détruit par l'*époque* ne peut

plus se sauver lui-même : n'ayant plus aucune validité pour fonder quoi que ce soit, il ne saurait accomplir l'œuvre préalable de l'auto-fondation. Ainsi l'apparence primitive qui traverse le *videre* et fait de lui un « phénomène absolu », est-elle et doit-elle être structurellement hétérogène à cette apparence qu'est le voir lui-même dans l'*ek-stasis*. Celle-ci, pour autant que Descartes vient justement de récuser sa visibilité comme douteuse, n'est plus et ne peut plus être un fondement suffisant pour la phénoménalité pure et pour la vérité qui lui appartient par principe.

Aussi bien lorsque Descartes déclare qu'« à tout le moins il me semble que je vois » ne veut-il pas dire « je pense que je vois », comme si *videre* était le *cogitatum* dont *videor* serait le *cogito*. Tel devrait être pourtant le sens de la proposition si *videor* était homogène à *videre*, si la semblance qui l'habite était réductible à l'*ek-stasis* du *videre*. Ce serait alors dans l'*ek-stasis* d'un second voir comme « voir que » que nous serait livré l'être du premier à titre de corrélat intentionnel et comme ce qui est vu. Une telle interprétation n'a pas seulement pour effet, comme on vient de l'établir, de ruiner définitivement le *cogito*, substituant à la certitude primitive de la « pensée », l'incertitude du voir, elle a contre elle la critique générale intentée par Descartes à la réflexion laquelle, loin de pouvoir fonder la « certitude » de la pensée, doit au contraire s'appuyer sur elle et la présuppose. Comme le remarque justement Ferdinand Alquié, « Descartes ne veut pas dire qu'il est certain non de voir mais de penser qu'il voit, ce qu'il affirme ce n'est pas la conscience réfléchie de voir mais bien l'impression immédiate de voir »¹² — ce que démontre en effet la suite du texte : « il me semble que je vois, que j'entends, que je m'échauffe, et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir, et cela, pris ainsi précisément, n'est rien autre chose que penser »¹³.

C'est donc dans le sentir que Descartes déchiffre l'essence originelle de l'apparaître exprimée dans le *videor* et interprétée comme l'ultime fondement, c'est comme sentir que la pensée va se déployer invinciblement avec la fulgurance d'une manifestation qui s'exhibe d'elle-même

12. FA, II, p. 422, note 2.

13. *Seconde Méditation*, FA, II, p. 422 ; AT, XI, p. 23.

en ce qu'elle est et dans laquelle l'épochè reconnaît le commencement radical qu'elle cherchait. Descartes n'a cessé d'affirmer que nous sentons notre pensée, nous sentons que nous voyons, que nous entendons, que nous nous échauffons. Et c'est ce sentir primitif, pour autant qu'il est ce qu'il est, c'est cette apparence pure identique à elle-même et à l'être qui définit justement celui-ci. Je sens que je pense, donc je suis. Voir, c'est penser voir — « lorsque je vois ou (ce que je ne distingue plus) lorsque je pense voir... »¹⁴ — mais penser voir, c'est sentir qu'on voit. *Videor*, dans *videre videor*, désigne ce sentir immanent au voir et qui fait de lui un voir effectif, un voir qui se sent voir. Le texte des *Principes* (I, 9) n'est pas moins explicite : substituant dans l'épochè à la marche qui se fait avec les jambes et au voir qui se fait avec les yeux, le *videor* originel du sentir qui fait que le voir est un sentir qu'on voit et la marche un sentir qu'on marche, Descartes déclare catégoriquement : « Au lieu que si j'entends parler seulement de l'action de ma pensée ou du sentiment, c'est-à-dire de la connaissance qui est en moi qui fait qu'il me semble que je vois ou que je marche, cette conclusion est si absolument vraie que je n'en puis douter, à cause qu'elle se rapporte à l'âme qui seule a la faculté de sentir ou bien de penser en quelque façon que ce soit »¹⁵. De la même manière la lettre à Plempius du 3 octobre 1637 oppose à la vision des animaux qui exprime seulement l'impression sur la rétine d'images déterminant les mouvements, la vision qui est la nôtre pour autant que nous l'éprouvons dans son effectuation — « dum sentimus nos videre »¹⁶.

14. *Seconde Méditation*, FA, II, p. 428 ; AT, IX, p. 26.

15. FA, III, p. 96 ; AT, IX, p. 28.

16. FA, I, p. 786 ; AT, I, p. 413. Les premiers cartésiens avaient compris cette immanence à la pensée du sentir qui lui confère l'effectivité phénoménologique, la laissant surgir comme un apparaître primitif irréductible et immédiat. S'inspirant des *Réponses aux Sixièmes Objections*, Dilly dans son traité *De l'âme des bêtes* affirme que « quand je vois, ma vision fait sentir qu'elle est, sans qu'il soit besoin d'autre chose (p. 116-117). S'appuyant cette fois sur le *De libro arbitrio* de saint Augustin, Régis déclare que « l'âme ne voit rien par le sens qu'elle ne s'aperçoit qu'elle le voit » et qu'ainsi « l'âme connaît ses sensations par elles-mêmes » (*Système de philosophie*, I, p. 150), proposition étendue à la pensée en général et à toutes les pensées, lesquelles sont « connues par elles-mêmes ». Là-dessus, cf. Geneviève Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Paris, PUF, 1950, p. 107-123.

Que signifie sentir ? Dans la proposition « *sentimus nos videre* » — équivalente à *videre videor* —, sentir se réfère-t-il au même pouvoir que celui au sein duquel se développe le voir ? Car voir, après tout, est un mode du sentir, au même titre qu'entendre ou toucher, et lui appartient. Descartes souscrirait à la thèse heideggérienne selon laquelle la vue et l'ouïe ne sont possibles que sur le fond en eux du *Dasein* éloignant. Dans le cartésianisme lui-même la vision sensible n'est pas étrangère à un voir transcendantal, elle le présuppose bien plutôt. Si la perception d'hommes qui passent dans la rue avec leurs chapeaux implique la connaissance de l'idée d'homme, c'est-à-dire d'une substance pensante, laquelle seule peut faire que ces apparences qui se meuvent soient celles d'êtres humains, cette idée elle-même a un *aspect*, c'est dans l'*ek-stase* que l'intelligence pure la découvre comme elle y découvre l'ensemble de ses contenus spécifiques que sont les idées. Intelligence, sens, imagination, ont une condition commune. Sentir en général, n'est-ce pas voir, pour autant que le sens désigne l'affection par un être étranger et présuppose à ce titre l'*ek-stasis* de la différence où l'être se donne comme autre dans l'altérité ?

Trois thèses cartésiennes rendent impossible toute réduction au *videre* du sentir immanent à la pensée. La première, déjà exposée, montre que la certitude du commencement ne réside pas dans le voir trompeur. La seconde, toute aussi décisive, pose que l'âme ne peut être sentie. Ce n'est pas la simple sensorialité du sentir, le fait, assurément, que l'âme ne saurait être ni sentie, ni touchée, ni vue¹⁷, qui se trouve ici exclue. La problématique radicale instituée par le cartésianisme du commencement se meut entièrement à l'intérieur d'une attitude de réduction — c'est justement ce qui fait sa radicalité : « j'ai expressément averti qu'il ne s'agissait pas ici de la vue ou du toucher qui se font par l'entremise des organes corporels, mais de la seule pensée de voir et de toucher »¹⁸. C'est à cette pensée de voir et de toucher, pour autant qu'elle porte en elle l'*ek-stasis* du sentir, à l'*ek-stasis* et au sentir lui-même que se dérobe la « connaissance de l'âme », à savoir le paraître

17. Cf. Lettre à Mersenne, juillet 1641, FA, II, p. 347 ; AT, III, p. 394.

18. *Réponses aux Cinquièmes Objections*, FA, II, p. 803 ; AT, VII, p. 360.

originel où la pensée se sent immédiatement elle-même et s'éprouve dans le *videor* qui lui est consubstantiel. Le concept cartésien de « pensée » postule cette immédiation essentielle. « Par le nom de pensée je comprends tout ce qui est tellement en nous que nous en sommes immédiatement conscients (*ut ejus immediate conscii sumus*) »¹⁹. « Par le nom de pensée, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes »²⁰.

Ainsi se dédouble, dans la problématique du commencement et pour que celui-ci se dévoile, le concept de sentir. Au sentir qui règne dans le voir, l'entendre, le toucher, mais aussi dans l'entendement pour autant qu'il est lui-même un voir — *intueri* —, au voir transcendantal en général qui habite toutes ces déterminations et trouve lui-même son essence dans l'*ek-stasis*, s'oppose radicalement le sentir primitif de la pensée — le sentir du *sentimus nos videre* — à savoir le se sentir soi-même qui donne originellement la pensée à elle-même et fait d'elle ce qu'elle est, l'originel apparaître à soi de l'apparaître. Le se sentir soi-même en lequel réside l'essence de la pensée n'est pas seulement différent du sentir qui s'appuie sur l'*ek-stase*, il l'exclut de soi et c'est cette exclusion que formule le concept d'immédiateté. Mais l'*ek-stasis* fonde l'extériorité, elle est son développement en soi. Parce que, dans son se sentir soi-même, la pensée exclut l'extériorité de l'*ek-stasis*, elle s'essencifie comme une intériorité radicale. Les définitions cartésiennes de la pensée font signe vers cette intériorité consubstantielle à son essence et identique à son pouvoir. La pensée désigne, on vient de le voir, « ce qui est *tellement en nous* que nous en sommes immédiatement conscients », de telle manière que c'est cette façon d'être en nous, ce mode d'intériorité comme expulsion de toute transcendance, qui constitue proprement, avec l'immédiation qu'elle détermine, l'essence première de la conscience, la révélation sous sa forme originelle. Ainsi devient transparente la proposition énigmatique et pourtant décisive par laquelle Descartes renvoie toute médiation à

19. *Raisons qui prouvent l'existence de Dieu...*, FA, II, p. 586 ; AT, IX, p. 124.

20. *Principes*, I, 9 ; FA, III, p. 95 ; AT, IX, II, p. 28.

« cette sorte de connaissance intérieure (*cognitione illa interna*) qui précède toujours l'acquise »²¹ et sur laquelle en effet tout se fonde. De quelque façon qu'elle soit exprimée, c'est à cette intériorité radicale et à peine pensable que font référence les textes fondamentaux chaque fois qu'il est question de dévoiler en sa possibilité dernière l'essence de l'apparaître comme apparaître à soi, essence saisie dans le *cogito* comme « pensée » et, de manière plus ultime encore, comme « conscience ».

Que l'apparaître en sa révélation originelle à soi-même ignore l'*ek-stase*, c'est la troisième thèse de Descartes qui interdit la réduction du *videor* au *videre*. Pareille thèse résulte de la réfutation explicite par les *Cinquièmes Réponses* du texte extraordinaire dans lequel Gassendi, s'élevant pour une fois au-dessus de son sensualisme et d'une définition empiriste de la connaissance, aperçoit d'un coup l'essence de celle-ci, à savoir la structure transcendantale du sentir comme condition de tout sens particulier ainsi d'ailleurs que de toute pensée, comme condition du voir sensible notamment. Car ce dernier n'est possible que si se creuse entre lui-même et ce qui est vu un espace primitif, c'est dans l'extériorité de cet espace et par elle, en tant que posé par elle devant le voir, que ce qui est vu parvient dans la condition qui est la sienne : l'être-vu, l'être-connu — de telle manière que la vision elle-même, que la connaissance ne sont rien d'autre que l'ouverture de cette distance à l'intérieur de laquelle elles connaissent, elles voient, rien d'autre que l'*ek-stasis*. Si donc on considère une « faculté », et par là il faut entendre un pouvoir de connaissance quel qu'il soit — et le voir sensible en est un — cette « faculté même n'étant pas hors de soi... ne peut former la notion de soi-même », c'est-à-dire se voir ni se connaître. Voilà « pourquoi et comment il se peut faire que l'œil ne se voie pas lui-même, ni que l'entendement ne se conçoive point ». Se voir, se connaître implique pour Gassendi une sorte d'affection par soi, un s'apparaître à soi-même, une auto-manifestation, laquelle n'est cependant possible selon lui que sous la forme du voir et conformément aux conditions qui lui sont propres, à savoir dans la lumière de l'extériorité

21. *Réponses aux Sixièmes Objections*, FA, II, p. 861 ; AT, VII, p. 422.

et par elle, dans l'*ek-stasis*. « Et pourquoi pensez-vous que l'œil, ne se voyant pas lui-même dans soi, se voit néanmoins dans un miroir ? C'est sans doute parce qu'entre l'œil et le miroir il y a un espace... » Seulement ce qui vaut de l'œil vaut aussi de l'esprit, lequel n'est rien d'autre que l'ensemble des présuppositions ontologiques radicales ici formulées par Gassendi : « donnez-moi donc un miroir contre lequel vous agissiez en même façon... vous pourrez alors vous voir et vous connaître vous-même, non pas à la vérité par une connaissance directe, mais du moins par une connaissance réfléchie ; autrement je ne vois pas que vous puissiez avoir aucune notion ou idée de vous-même »²².

Voilà encore pourquoi, toujours selon Gassendi, nous n'avons pas d'idées innées mais seulement acquises et reçues du dehors, parce que l'extériorité constitue le milieu de toute réception, de toute expérience possible. Or ce sont ces présuppositions, qui dominent en fait l'histoire de la pensée occidentale, que Descartes rejette brutalement : « vous prouvez cela par l'exemple... de l'œil qui ne peut se voir si ce n'est dans un miroir : à quoi il est aisé de répondre que ce n'est pas l'œil qui se voit lui-même ni le miroir, mais bien l'esprit, lequel seul connaît et l'œil et le miroir et soi-même »²³. Ce n'est donc pas le voir étalé en sa structure extatique — l'œil et son miroir — qui constitue l'effectivité première de la phénoménalité et son surgissement. Bien au contraire le voir ne peut voir ce qui est vu que s'il est d'abord possible comme voir c'est-à-dire aperçu en lui-même, de telle manière que cette aperception interne de l'*ek-stasis* la précède et n'est pas constituée par elle. Elle est l'originel apparaît à soi de l'apparaître, l'Un de la Différence, l'intériorité radicale de l'extériorité radicale, la connaissance intérieure qui précède l'acquise, le *videor* du *videre*, ce qui connaît et l'œil et le miroir et soi-même, et que Descartes appelle l'esprit.

Ainsi est-il répondu à l'objection de Hobbes : « il est très certain que la connaissance de cette proposition j'existe dépend de celle-ci : je pense, comme il nous a fort bien enseigné. Mais d'où vient la

22. *Cinquièmes Objections*, FA, II, p. 737-738 ; AT, VII, p. 292.

23. *Réponses aux Cinquièmes Objections* FA, II, p. 810 ; AT, VII, p. 367.

connaissance de celle-ci : je pense ? »²⁴. Ainsi le projet de la *Seconde Méditation* prend-il forme brusquement devant nous quand la question précise qu'il formule reçoit son élaboration adéquate. Car il ne s'agit en elle ni de l'âme ni du corps mais bien de la « connaissance de l'âme » et de la « connaissance du corps ». Dans le processus de la réduction qui isole l'élément pur de la manifestation, ce que Descartes appelle la « pensée », le corps qui se trouve biffé par cette réduction n'est rien d'autre que l'étant. Et c'était la raison pour laquelle toutes les déterminations ontologiques et qui semblent comme telles ne pouvoir appartenir qu'à l'âme, lui étaient refusées, par exemple la pesanteur en tant qu'elle implique un vouloir et une visée²⁵. Avec la « connaissance du corps » au contraire, nous sommes reconduits dans la dimension ontologique de l'apparaître, lequel n'est autre que cette « connaissance ». Bien plus, « connaissance du corps » ne désigne pas d'abord pour Descartes la connaissance de quelque chose qui serait le corps, c'est un mode de connaissance en lui-même qui est visé, un mode de l'apparaître et sa structure propre. De même en est-il pour la « connaissance de l'âme ». Que signifie alors la dissociation instituée par Descartes sur le plan ontologique lui-même entre deux modes purs de l'apparaître ? Que veut dire, plus fondamentalement encore, l'affirmation du primat de l'un de ces modes sur l'autre, primat si essentiel que c'est à le reconnaître et à le légitimer que se voue exclusivement la *Seconde Méditation*.

La « connaissance du corps » est le voir lui-même comme tel. Qu'il soit celui des yeux, ou ce qui en reste après la réduction, une vision sensible, qu'il soit un attouchement ou une imagination, ou une inspection de l'esprit, en tout cas un tel voir, quel qu'il soit, présuppose, en tant que vision de ce qu'il voit, en tant qu'*ek-stasis* de ce

24. *Troisièmes Objections*, FA, II, p. 602 ; AT, VII, p. 173-174.

25. « Je pensais que la pesanteur portait les corps vers le centre de la terre, comme si elle eût en soi quelque connaissance de ce centre : car certainement ce n'est pas possible sans connaissance et partout où il y a connaissance, il faut qu'il y ait de l'esprit » (*Réponses aux Sixièmes Objections*, FA, II, p. 886 ; AT, VII, p. 442). Ici encore on aperçoit que le « mécanisme » cartésien signifie primitivement la pensée de l'étant dans son hétérogénéité radicale à l'œuvre de l'apparaître.

qui se trouve jeté par-devers lui, l'apparaître à soi de cette vision elle-même, l'auto-révélation de son *ek-stase*, comme différente de celle-ci toutefois et comme son préalable. C'est de cette façon seulement que « la connaissance que nous avons de notre pensée précède celle que nous avons du corps »²⁶, car si elle lui était identique en tant que connaissance, dans l'essence de son apparaître, comment pourrait-elle en être la présupposition ?

L'affirmation de l'hétérogénéité ontologique structurelle de la « connaissance de l'âme » et de la « connaissance du corps », celle de l'antériorité de la première par rapport à la seconde, ne peut demeurer toutefois une simple assertion, pas même l'objet d'une démonstration ou d'une implication, comme si l'on disait par exemple que la connaissance du corps n'est principiellement possible que s'il y a une connaissance primitive et immédiate de cette connaissance elle-même en tant que telle, et que cette connaissance immédiate préalable est justement la « connaissance de l'âme ». Le commencement ne saurait être établi par une raison de principe et le cartésianisme est une phénoménologie. Seulement, nous le voyons, c'est d'une phénoménologie matérielle qu'il doit s'agir — une phénoménologie qui a affaire non à des contenus de connaissance, à des « phénomènes », se demandant notamment lesquels sont susceptibles d'être posés en vertu du mode privilégié selon lequel ils se donnent à nous, avec un degré de validité exemplaire et, à la limite, indubitable. C'est de ce mode de donation lui-même qu'il est question exclusivement. Seulement ce mode pur ne doit pas seulement être décrit dans sa structure, celle-ci ne suffit pas à établir sa spécificité — laquelle ne peut être reconnue que si la phénoménalité pure en laquelle consiste un tel mode de donation est prise en considération et apportée à l'apparence. A vrai dire, c'est la phénoménalité pure comme telle qui s'apporte elle-même à l'apparence conformément à son pouvoir propre. La phénoménologie matérielle n'a d'autre dessein que de lire dans cette phénoménalité accomplie la structure de son mode d'accomplissement, structure qui s'épuise dans la matérialité de cette phénoménalité effective et concrète. Structure ne

26. *Principes*, I, 11 ; FA, III, p. 97 ; AT, IX, II, p. 29.

veut ici rien dire d'autre. Structure veut dire le comment du mode selon lequel se phénoménalise la phénoménalité en tant que comment identique à son effectuation.

La question est donc de savoir si le projet cartésien a pu se poursuivre jusqu'à ce point extrême où la phénoménologie se fait brusquement matérielle. L'opposition structurelle du *videre* et du *videor*, du voir et du se sentir soi-même qui lui est immanent et le donne originairement à lui-même, n'est philosophiquement fondée que si, comme opposition de deux modes primitifs selon lesquels la phénoménalité se phénoménalise, elle concerne l'effectivité phénoménologique de celle-ci : c'est l'apparaître dans la matérialité de son apparaître pur qui diffère chaque fois. Bien plus, si le dit projet ne vise pas seulement à instituer une différenciation radicale entre deux modes de donation conformément auxquels peut nous être donné et nous parvient tout ce qui se donne à nous, s'il prétend en outre établir entre eux une hiérarchie telle que ce qui nous est donné par l'un seulement, et cela comme son contenu pur et ontologique, l'est de telle sorte qu'il échappe au doute, si donc seul ce mode de révélation en est un d'absolu, alors ce qui doit être montré c'est comment, en effet, en un tel surgissement primitif de la phénoménalité tout ce qui se phénoménalise en lui et lui appartient s'y montre tel qu'il est, dans sa réalité. Dans l'autre mode au contraire, et bien qu'il en soit un également de la phénoménalité pure et de son accomplissement, rien de tel ne se produit, le voir sur lequel on s'efforce depuis la Grèce et encore aujourd'hui d'asseoir toute connaissance possible, se trouve au contraire, dans sa prétention de fonder une telle connaissance, frappé de nullité. Et cela non provisoirement sans doute, si une telle impuissance est inhérente à la phénoménalité même de ce pouvoir. Car toujours ce qui est vu est étranger à la réalité du voir lui-même, étranger aussi à sa propre réalité : c'est dans son extériorité à soi-même qu'il est vu et se manifeste, sa vision n'est autre que cette auto-extériorité — laquelle ne peut, pour cette raison, trouver d'être que dans son immanence à soi, comme intériorité radicale de l'extériorité et comme le *videor* qui habite le voir et le rend possible.

Mais c'est cette intériorité qui ne peut plus se maintenir dans la

problématique à titre de simple concept ou de structure, comme l'anti-essence formelle de l'*ek-stasis*. Le concept d'intériorité n'est susceptible de recevoir une légitimation ultime qu'au sein d'une phénoménologie matérielle précisément, ce qui signifie qu'une telle légitimation se réfère inévitablement à une apparition effective — plus précisément à la substantialité et à la matérialité phénoménologique pure de cette apparition. C'est seulement en se fondant sur celle-ci comme elle se donne et fulgure d'elle-même, et d'après la façon dont elle le fait, c'est en reconnaissant dans le mode de sa présentation effective et dans la matérialité phénoménologique pure de cette présentation quelque chose comme une omni-exhibition de soi-même, qu'on peut affirmer que semblable manifestation en est une d'absolue et d'indubitable et qui échappe à toute réduction. Descartes a-t-il jamais, a-t-il une seule fois désigné la substance phénoménologique de l'apparition comme s'auto-attestant elle-même, comme s'auto-présentant elle-même en elle-même telle qu'elle est, comme le fondement et l'essence de toute vérité absolue, et comme celui, par suite, de sa doctrine ? Lui a-t-il jamais opposé explicitement l'autre mode de manifestation, celui du *videre*, comme incapable d'enfermer en soi, dans le cristal de sa phénoménalité pure, les conditions qui viennent d'être rappelées ?

Les *Passions de l'âme* répondent à cette interrogation dernière. L'article 26 qui développe une problématique préscientifique conformément à la thèse générale du *Traité*, à savoir l'action du corps sur l'âme par l'entremise des nerfs ou des esprits animaux, et se tient ainsi aux antipodes de la réduction, fait brusquement retour à celle-ci. Est évoquée de nouveau la situation du sommeil mais aussi de la veille que rien ne permet de dissocier radicalement l'une de l'autre. Ce que le dormeur ou le veilleur pense voir ou sentir par exemple dans son corps est frappé de nullité, le sentir et le voir de nouveau récusés dans leur prétention d'atteindre la vérité, rejetés hors de sa sphère, tandis que le se sentir soi-même, l'affectivité originelle en général et toutes ses modalités se trouvent marquées soudain du sceau de l'absolu. Elles se révèlent dans la substantialité de leur phénoménalité propre, dans leur affectivité et par elle, comme elles sont en elles-mêmes et aucune illusion n'a pouvoir contre elles. « Ainsi souvent lorsqu'on dort, et

même quelquefois étant éveillé, on imagine si fortement certaines choses qu'on pense les voir devant soi ou les sentir en son corps, bien qu'elles n'y soient aucunement ; mais, encore qu'on soit endormi ou qu'on rêve, on ne saurait se sentir triste ou ému de quelque autre passion, qu'il ne soit très vrai que l'âme a en soi cette passion. » Ainsi l'opposition cruciale, quant à la question de la vérité, du *videor* et du *videre* se répète-t-elle, dans une phénoménologie matérielle, surdéterminée et fondée par le contenu phénoménologique des modes fondamentaux de l'apparaître, par la substantialité de la phénoménalité pure qu'ils circonscrivent chaque fois, se proposant dès lors à Descartes comme celle de la passion et de la perception : « on peut... être trompé touchant les perceptions qui se rapportent aux objets qui sont hors de nous, ou bien celles qui se rapportent à quelques parties de notre corps, mais... on ne peut pas l'être en même façon touchant les passions, d'autant qu'elles sont si proches et si intérieures à notre âme qu'il est impossible qu'elle les sente sans qu'elles soient véritablement telles qu'elle les sent »²⁷.

La détermination phénoménologique de l'intériorité comme affectivité relève-t-elle de l'*eidōs*, est-elle coextensive à l'apparaître originel considéré dans son immédiation, si les passions de l'âme, au sens spécifique que Descartes donne à ce concept, désignent seulement certains modes de la pensée ? Mais comment ceux-ci sont-ils circonscrits, quel est le principe de cette limitation qui fait que, dans la dimension originelle d'expérience appelée « âme », certaines modalités seulement de cette expérience méritent *stricto sensu* la désignation de « passions » ? Pour autant, on le sait, qu'elles sont déterminées par le corps. La « passion » selon Descartes — la joie, la tristesse — développe son être dans une sphère d'immanence radicale, elle ignore le voir, ne le porte pas en elle et ne voit rien, c'est bien comme une pure intériorité qu'elle se propose. Mais l'affectivité qui affecte son se sentir soi-même n'est pas l'essence de celui-ci ni sa possibilité, elle tient à toute autre chose, à l'action du corps sur cette subjectivité immanente et à sa détermination extrinsèque par lui. Seulement dans le cartésianisme

27. FA, III, p. 973 ; AT, XI, p. 349.

du commencement, dans le cartésianisme de la réduction, le « corps » n'existe pas. L'« explication » de l'affectivité de l'âme par l'action sur elle du corps n'est pas seulement absurde, elle n'a pas à être avancée ici et ne peut l'être. Ou bien la réduction serait-elle provisoire ? Mais que signifie-t-elle, sinon la lecture dans la subjectivité de ce qu'elle est : la fulguration du premier apparaît en son contenu phénoménologique propre — lequel est à jamais ce qu'il est dans son accomplissement inlassable et n'a pas à être modifié après coup par une décision arbitraire du philosophe. L'affectivité de la pensée, pour autant que celle-ci est seule au monde, ne peut donc s'expliquer qu'à partir d'elle et de son essence propre, elle doit, bien plus, être comprise comme cette essence et comme sa possibilité la plus intérieure, comme l'auto-affection en laquelle la pensée se révèle immédiatement à elle-même et se sent soi-même en elle-même telle qu'elle est. Elle est le sentir originel, le se sentir du sentir, le *videor* dans lequel le *videre* s'éprouve lui-même et parvient ainsi à l'effectivité de sa réalité en tant qu'expérience de la vision.

En tant que possibilité ultime de la pensée, l'affectivité règne sur tous ses modes et les détermine secrètement. Chez Descartes lui-même ne voyons-nous pas ce règne de la passion s'étendre étrangement ? Encore que, prises au sens restreint, les passions soient seulement les perceptions qui se rapportent à l'âme même (la joie, la tristesse), il apparaît toutefois que « toutes nos perceptions, tant celles qu'on rapporte aux objets qui sont hors de nous que celles qu'on rapporte aux diverses affections de notre corps [sont] véritablement des passions »²⁸. Elles le sont, selon Descartes, non seulement en raison de leur affectivité intrinsèque mais pour autant qu'elles trouvent leur cause dans le « corps » — cause connue dans le cas des perceptions qui se rapportent aux objets ou à notre propre corps, cause inconnue de nous — mais que le *Traité des passions* se propose justement de nous faire connaître — dans le cas des passions qui « se rapportent à l'âme ». Seulement nous avons déjà montré que l'affectivité immanente à la pensée comme son immanence à soi-même, comme son contenu

28. *Les passions de l'âme*, FA, III, p. 972 ; AT, XI, p. 347.

phénoménologique premier et irrécusable, n'a que faire de sa causation supposée par un corps *tombé sous le coup de la réduction, c'est-à-dire non compris dans le champ défini par la phénoménalité effective de ce contenu pur*. Loin d'ailleurs de pouvoir fonder l'affectivité de cette subjectivité originelle, toute explication par le corps ou par quelque autre cause la présuppose au contraire comme cela même qu'il s'agit d'expliquer : en son déploiement phénoménologique préalable seulement l'affectivité peut se proposer à ce type de question et de savoir que le cartésianisme en général et les *Passions de l'âme* en particulier vont mettre en branle désormais, pour autant qu'ils se meuvent hors de la réduction et dans son oubli.

Que la passion en soi dans son effectivité phénoménologique, c'est-à-dire dans son affectivité, ne dépende pas du corps, c'est ce que, involontairement sans doute mais invinciblement, Descartes se trouve contraint de reconnaître. L'article 19 prend en compte les perceptions qui ont pour cause non plus le corps — comme sont en général nos passions — mais « celles qui ont pour cause l'âme » : ce sont « les perceptions de nos volontés », lesquelles sont encore appelées « actions », « à cause que nous expérimentons qu'elles viennent directement de notre âme et semblent ne dépendre que d'elle »²⁹. Or voici que ces volontés qui ne sont justement pour nous qu'en tant que « perceptions », c'est-à-dire en tant que « pensées », qui émanent de notre âme et n'ont plus rien à voir avec le corps, loin d'écarter d'elles pour autant le concept de passion, l'impliquent au contraire et sont subsumées par lui. C'est ce qui advient dès qu'il est question de considérer en elles non plus ces modalités spécifiques de la pensée qu'elles sont en tant que volontés, mais l'aperception originelle qui les donne à elles-mêmes dans l'immédiation. « Car il est certain que nous ne saurions vouloir aucune chose que nous n'apercevions par même moyen que nous la voulons ; et bien qu'au regard de notre âme, ce soit une action de vouloir quelque chose, on peut dire que *c'est aussi en elle une passion d'apercevoir qu'elle veut* »³⁰. Ainsi, plus fort que le

29. FA, III, p. 966 ; AT, XI, p. 342.

30. FA, III, p. 967-968 ; AT, XI, p. 343, souligné par nous.

préjugé cartésien qui va s'efforcer de la dévaloriser en l'excluant comme telle de l'essence pure de la pensée, l'affectivité se propose au contraire comme constitutive de cette essence, elle est ici, sous le nom de « passion », l'*aperceptio* primordiale, la passivité insurmontable de l'apparaître à l'égard de lui-même, son auto-affection immanente qui fait de lui ce qu'il est, l'originel s'apparaître à soi de l'apparaître, la « pensée ».

La suite du texte est plus qu'étrange, elle traduit en fait le recul de Descartes devant sa découverte essentielle : « toutefois, à cause que cette perception et cette volonté ne sont en effet qu'une même chose, la dénomination se fait toujours par ce qui est le plus noble, et ainsi on n'a point coutume de la nommer une passion, mais seulement une action ». « Perception » et « volonté » cependant ne sont nullement « une même chose ». Volonté désigne une modalité de la pensée dans laquelle celle-ci s'éprouve comme la source de son activité, c'est en ce sens, comme cause d'elle-même, qu'elle est une « action ». La volonté, l'« action » s'oppose ainsi à toutes les autres modalités de sa vie dans lesquelles l'âme éprouve au contraire que « ce n'est pas elle qui les fait telles qu'elles sont, et que toujours elle les reçoit des choses qui sont représentées par elles » : ce sont justement nos « passions ». Perception désigne tout autre chose, à savoir l'aperception immanente originelle en vertu de laquelle chaque modalité de l'âme, quelle qu'elle soit, en est une. Perception désigne l'essence universelle de la pensée comme consistant dans cette aperception et la rendant possible. Or c'est cette aperception que l'article 19 appelle en général une « passion ». Le concept originel de passion domine l'opposition des « actions » et des « passions » et les fonde les unes comme les autres. Assurément on peut dire aussi, comme le fait Descartes, que perception et volonté « ne sont en effet qu'une même chose », pour autant qu'une telle perception ignore l'*ek-stasis* et qu'en elle, comme aperception immanente consistant dans le se sentir soi-même et le se souffrir soi-même de la passion originelle, la volonté, comme toute autre modalité de la pensée, demeure une avec soi comme avec le pouvoir qui la donne à elle-même dans l'immédiation de son affectivité.

La dissociation phénoménologique structurelle du *videor* et du *videre* est le préalable théorique indispensable au débat classique

concernant ce que, dans la philosophie de Descartes, il convient d'entendre par pensée. On trouve, comme on sait, deux définitions du concept de pensée dans la *Seconde Méditation*, l'une par l'essence, l'autre par l'énumération des modes : I « Je ne suis donc précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement, ou une raison, qui sont des termes dont la signification m'était auparavant inconnue »³¹. II « Mais qu'est-ce donc que je suis ? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? c'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent »³². La première définition devrait suffire au point de rendre la seconde superflue. En ce qui concerne notre être le plus essentiel Descartes, rejetant aussi bien les conceptions traditionnelles que le savoir anthropologique naïf, conceptions et savoir marqués par leur caractère accumulatif, leur confusion et l'inélaboration de leur problématique — Descartes donc vise d'emblée la constitution d'une eidétique s'en tenant à une essence phénoménologique, qui plus est à l'essence de la phénoménalité elle-même. C'est elle qui se trouve définie comme *mens*, *animus*, *intellectus* et *ratio*. Mais que veulent dire ces termes ?

Dès la *Regula I* on les trouve associés à d'autres qui leur sont équivalents : *intellectus*, *bona mens*, *naturale rationis lumen*, *humana Sapientia*, *universalis Sapientia*, *scientia*, et, dans la *Regula II*, *cognitio certa et evidens* — et leur contenu est clair : c'est l'évidence ou plutôt sa condition, la lumière naturelle c'est-à-dire transcendante — l'*humana Sapientia* est immédiatement donnée comme *universalis Sapientia* — qui est visée. Transcendante, cette lumière l'est en tant que fondement de toute connaissance possible, de toute science, de son évidence et de sa certitude, elle constitue identiquement, dans l'effectivité de sa phénoménalité propre, l'essence de la *ratio* et celle de l'*intellectus*. Le contexte de la *Seconde Méditation* confirme cette

31. FA, II, p. 419 ; AT, XI, p. 21 ; « ...sum igitur praecise tantum res cogitans, id est mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, voces mihi prius significationis ignotae ». (FA, II, p. 184-185 ; AT, VII, p. 27.)

32. FA, II, p. 420-421 ; AT, IX, p. 22 ; « Sed quid igitur sum ? Res cogitans, quid est hoc ? nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens » (FA, II, p. 185-186 ; AT, VII, p. 28).

interprétation. L'élucidation du concept d'esprit — *mens* — le fait apparaître comme le pouvoir fondamental de notre connaissance et celui-ci est bien un *intellectus*, une *inspectio* de l'esprit — abstraction faite de tout apport spécifique du sens ou de l'imagination — ou encore une *ratio*, si l'on entend par là la capacité de l'esprit d'apercevoir les idées qui sont en lui comme idées pures, qu'il s'agisse de l'idée d'étendue ou de celle de la substance pensante, c'est-à-dire de l'idée adéquate d'homme.

Seulement de telles considérations n'appartiennent qu'à la fin de la Méditation, ou aux *Regulae*. La *Première Méditation* et le début de la seconde, tout le procès phénoménologique d'élucidation qui aboutit à la position du *sum* dans le *cogito*, ignore la définition de la *mens* comme *intellectus* ou plutôt la rejette foncièrement. Un tel procès, faut-il le rappeler, est celui du doute qui ne frappe de nullité l'ensemble des savoirs anthropologiques ou scientifiques que parce qu'il ébranle leur fondement commun, à savoir cette lumière transcendante, cette *Sapientia universalis* dont la *Regula I* disait qu'« elle demeure toujours une et toujours la même, si différents que soient les objets auxquels elle s'applique, et qui ne reçoit pas plus de changement de ces objets, que la lumière du soleil de la variété des choses qu'elle éclaire »³³. C'est donc cet horizon ontologique reconnu dans son hétérogénéité et son irréductibilité à l'étant en même temps que comme la condition de sa connaissance, c'est la possibilité ultime d'entendre et de comprendre, d'apercevoir des contenus idéaux, qui tombe sous le coup de la réduction et se trouve biffée par elle. Alors que le doute naturel s'appuyait sur des raisons, c'est l'ensemble de celles-ci que balaye le doute métaphysique et la *ratio* vacille à son tour. Si la pensée doit constituer le fondement stable et absolu que recherche le cartésianisme du commencement, sa définition comme « *animus, intellectus sive ratio* » est décidément impossible.

Aussi bien une telle définition est-elle secrètement tributaire d'une autre problématique que celle du *cogito*, problématique qui reparait à la fin de la *Seconde Méditation*. La *mens* n'est plus alors examinée par

33. FA, I, p. 78 ; AT, X, p. 360.

Descartes en elle-même, dans l'immédiat de son apparaître, mais comme la condition de la connaissance du corps ou plutôt comme l'essence de celle-ci : « nous ne connaissons le corps que par la faculté d'entendre (*a solo intellectu*) qui est en nous »³⁴. C'est bien la « connaissance du corps » en tant que trouvant son fondement dans l'*ek-stasis* du voir et en tant que voir pur — « inspection de l'esprit » —, c'est l'essence du *videre* qui est circonscrite, caractérisée, élucidée tout au long de l'analyse du morceau de cire ou des hommes qui passent dans la rue avec leurs chapeaux : une telle analyse, on le sait, n'est justement pas celle du corps, d'un corps quelconque, de l'étendue, mais bien celle de la *connaissance* du corps, c'est-à-dire justement de l'entendement. Seulement cette « connaissance du corps » qui demeure d'ailleurs problématique en elle-même et ne peut comme telle constituer le commencement, renvoie nécessairement et inlassablement³⁵ à la « connaissance de l'âme » dont l'essence plus originelle a été exhibée dans le *cogito*. Que la *mens* cartésienne ne soit pas réductible à l'*intueri* de l'*intellectus* et de la *ratio*, c'est ce que n'attestent pas seulement les thèses les plus fondamentales de Descartes, mais encore ce texte : « je ne doute pas que l'esprit [*mens*] aussitôt qu'il est infus dans le corps de l'enfant, ne commence à penser et que dès lors il ne sache qu'il pense (*simulque sibi suae cogitationis conscia sit*) »³⁶. A moins de supposer que l'être le plus essentiel de l'homme consiste dans l'activité mathématique et que, dès le ventre de sa mère, il soit occupé à préparer Polytechnique, il faut bien reconnaître que la pensée ici en question n'est pas un entendement *stricto sensu* mais la révélation sous sa forme la plus originelle, l'immanence muette de son premier être à soi dans l'affectivité du pur se sentir soi-même.

34. FA, II, p. 429 ; AT, IX, p. 26.

35. Ce renvoi n'est pas seulement constant à la fin de la *Seconde Méditation*, il est réaffirmé dans les *Réponses aux Cinquièmes Objections* : « D'où l'on voit clairement qu'il n'y a point de chose dont on connaisse tant d'attributs que de notre esprit, parce qu'autant qu'on en connaît dans les autres choses, on en peut autant compter dans l'esprit de ce qu'il les connaît ; et partant sa nature est plus connue que celle d'aucune autre chose » (FA, II, p. 802 ; AT, VII, p. 360). Cf. aussi *Principes*, II, p. 11 (FA, III, p. 97 ; AT, IX, II, p. 29).

36. *Réponses aux Quatrièmes Objections*, FA, II, p. 691 ; AT, VII, p. 246.

Si donc la première définition de la pensée par sa prétendue essence — en fait celle de la « connaissance du corps » — est inadéquate au commencement et ne peut le produire en elle, tournons-nous vers la seconde. Celle-ci, en dépit de son caractère énumératif, n'ouvre-t-elle pas très sûrement sur l'essence, si la prise en compte de la pluralité des modalités fondamentales de la pensée nous oblige à concevoir leur unité possible, laquelle réside dans leur essence commune, identique à celle de la pensée ? Le problème de l'attribution possible à une même essence de la pensée de ces divers modes est-il susceptible de recevoir une solution si cette essence est celle de l'entendement ?

Concrètement la question se formule comme suit : les expériences vécues du sentir et de l'imagination notamment sont-elles homogènes à l'intuition intellectuelle des natures simples et peuvent-elles lui être réduites ? A cette première difficulté il est possible, c'est vrai, de trouver une solution chez Descartes lui-même : ne suffit-il pas de supposer en effet que les facultés non intellectuelles de la pensée, à savoir le sens et l'imagination, ne sont pas des modalités propres de cette pensée pure mais qu'elles n'interviennent en elle qu'accidentellement, à la suite de cet accident qu'est précisément la détermination de la pensée par le corps en raison de l'union. Ainsi pourrait-on comprendre que la pensée identifiée à l'entendement soit cependant susceptible de revêtir des modes contingents relativement à sa nature propre³⁷. Que l'entendement soit l'essence, le sentir et l'imagination des accidents, c'est ce que démontre l'analyse eidétique pour autant que, selon les déclarations fameuses de la *Sixième Méditation*, il est possible de penser sans imaginer ni sentir alors que le contraire ne l'est pas : « cette vertu d'imaginer qui est en moi en tant qu'elle diffère de la puissance de concevoir, n'est en aucune sorte nécessaire à mon essence c'est-à-dire à l'essence de mon esprit, car encore que je ne l'eusse point, il est sans doute que je demeurerais toujours le même que je suis maintenant »³⁸. Et encore : « je trouve en moi... les facultés d'imaginer et

37. C'est notamment la thèse de M. Gueroult dans son ouvrage monumental, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1953.

38. FA, II, p. 482 ; AT, IX, p. 58.

de sentir sans lesquelles je puis bien me concevoir... tout entier »³⁹.

Seulement la problématique de la *Seconde Méditation* se développe tout entière à l'intérieur d'une attitude de réduction, comme telle, faut-il le rappeler, elle ignore le corps et sa prétendue action sur l'âme. Ce n'est donc pas par une construction transcendante au phénomène, en l'occurrence la détermination par le corps de ces « sortes de pensées » que sont le sens et l'imagination, qu'on peut expliquer l'inhérence de ces modes à la pensée réduite à un entendement pur. Prétendra-t-on qu'il faut attendre la *Sixième Méditation* pour que la difficulté soit surmontée et que le cartésianisme réponde à la question imprudemment soulevée ? Mais, on l'a dit également, la réduction n'est pas provisoire, elle signifie que la position et la résolution des problèmes se font et doivent se faire sur le plan des phénomènes, à l'exclusion des constructions hypothétiques de la science ou des philosophies dogmatiques. C'est donc en les prenant tels qu'ils se posent eux-mêmes et s'avancent de par le pouvoir de leur phénoménalité propre que les modes du sens et de l'imagination doivent être exhibés dans leur appartenance à la pensée, laquelle ne signifie à son tour rien d'autre que cette phénoménalité même. Voilà pourquoi, d'ailleurs, de tels modes sont des modes de la pensée, pour autant qu'ils se manifestent en elle, par elle, au sein de cette phénoménalité pure qui est identiquement la sienne et la leur. C'est la raison pour laquelle encore la définition de la pensée par l'énumération de ses modes n'établit entre eux aucune discrimination, parce que, circonscrits par leur phénoménalité et s'exhibant tous également en elle, ils ont tous le même droit.

Aussi bien cette seconde définition de la pensée par les modes ne s'oppose-t-elle qu'en apparence à la première : si celle-ci — la détermination de la pensée comme essence pure de l'apparaître, comme « esprit » — ne mentionne ni le sens ni l'imagination, c'est justement parce qu'elle procède de la réduction, c'est parce que le corps est tombé et avec lui le sentir et l'imagination *comme facultés psycho-empiriques de l'homme*. Mais la réduction ne barre le sentir psycho-empirique que pour libérer le champ pur de l'apparaître et, à l'intérieur de ce champ, le

39. FA, II, p. 488-489 ; AT, IX, p. 62.

sentir et l'imagination identifiés cette fois à leur pur apparaître mais aussi bien promus par lui à la condition de phénomènes absolus échappant à la réduction, et c'est à ce titre qu'ils font leur entrée dans la seconde définition, égaux en dignité à l'apparaître lui-même et justement comme les modes de son accomplissement effectif.

C'est donc à l'intérieur de la réduction, dans leur contenu phénoménologique intrinsèque, que doivent être interrogés sens et imagination quant à la possibilité pour eux d'appartenir à la pensée saisie comme un entendement, c'est ce contenu, en fin de compte, qui est seul susceptible de fournir la réponse. Or le sens et l'imagination, dès qu'ils ne sont plus interprétés naïvement comme des pouvoirs psychophysiques de l'homme ni leurs actes comme des processus ontiques, dès qu'est posée au contraire la question transcendantale de leur possibilité — à savoir la possibilité pour eux de faire advenir à la phénoménalité ce qu'ils peuvent alors et seulement sentir et imaginer, la possibilité aussi d'advenir eux-mêmes à la condition phénoménale, eux qui ne sont, en tant que sens et imagination, en tant que modes de la pensée, qu'un tel advenir — sens et imagination donc, ainsi précisément pris comme « pensée de sentir » et « pensée d'imaginer », s'opposent à l'entendement beaucoup moins fortement qu'il n'y paraît. Si on laisse de côté le problème, crucial il est vrai, de leur tonalité propre, si leur affectivité demeure non questionnée dans sa spécificité — elle ne le sera par Descartes qu'une fois la réduction oubliée et de telle manière que, « expliquée » par le « corps », c'est-à-dire par l'étant, elle se trouve bien plutôt exclue de la problématique ontologique de la pensée pure — sens et imagination ne nous donnent-ils pas du moins ce qu'ils sentent et imaginent dans l'espace d'un voir et dans sa lumière, par la médiation donc de cette essence que la première définition appelle *intellectus sive ratio* ? Ce voir transcendantal immanent à leur exercice comme sa possibilité dernière, comme la possibilité pour eux de se dépasser chaque fois vers un contenu et de l'atteindre, ne constitue-t-il pas cette « sorte d'intellection » que Descartes leur reconnaît et qui fait d'eux justement des « espèces de pensées »⁴⁰ ? On peut ainsi concevoir à la

40. *Lettre à Gibieuf* du 19 janvier 1642 ; FA, II, p. 909 ; AT, III, p. 479.

rigueur comment, porteurs en eux de cette intellection qui leur permet de sentir et d'imaginer leur objet, sens et imagination apparaissent comme des modes de la pensée réduite à cette intellection.

Reste que le voir lui-même est tombé sous le coup de la réduction et ce n'est pas en tant que fondés par lui, en tant que trouvant en lui ce qui ferait d'eux des modes de la pensée, que le sens et l'imagination peuvent être recueillis dans la deuxième définition comme des modes absolument certains et échappant à ladite réduction — pas plus d'ailleurs que ne le pourrait l'*intellectus* lui-même s'il n'était soutenu en son fond par le pouvoir d'un mode plus originel d'apparaître, à lui irréductible et d'ailleurs irrécusable. Que ce ne soit pas le *videre* du voir mais seulement la semblance plus originelle du *videor* qui détermine, en même temps que la « certitude » de la pensée, l'inhérence en elle de ses modes, c'est ce que va montrer l'examen de l'un de ceux-ci, qui n'est pas cité moins de cinq fois dans la deuxième définition — « dubitans, affirmans, negans, volens, nolens » — à savoir la volonté.

Or tout le cartésianisme formule la différenciation et même l'opposition expresse de ces deux « facultés » que sont l'entendement et la volonté : la théorie du jugement, la méthode elle-même à bien des égards reposent sur leur dissociation. Mais il y a plus. On ne peut oublier que la reconnaissance de l'apparaître en sa fulguration initiale, la reconnaissance de l'essence de la pensée et de l'être en elle, s'accomplit dans le *cogito* à partir de la volonté elle-même, dont le doute n'est qu'une modalité. Car si ce doute n'est plus le doute naturel, lequel demande ses raisons à l'entendement, mais le doute hyperbolique, le doute contre nature et contre la nature de l'entendement, contre la *ratio*, c'est précisément parce qu'il est un mode de la volonté infinie, volonté qui est en moi identique à ce qu'elle est en Dieu, — de la volonté qui peut vouloir tout ce qu'elle veut, absolument, inconditionnellement et sans limite, qui peut vouloir que le vrai soit faux et que le voir, y compris sous la forme de l'évidence qui repose en lui et baigne dans sa lumière, n'en soit pas un. Encore une fois l'entendement n'intervient en aucune façon dans ce procès de la réduction, si ce n'est pour être rejeté par lui : comment pourrait-il constituer au contraire

l'essence commençante à laquelle ce procès fait retour et qu'il découvre en son irréductibilité ?

Et pourtant la volonté ne doit-elle pas elle aussi se révéler, s'il lui faut être quelque chose plutôt que rien ? N'est-ce pas à ce titre qu'elle demeure, en dépit de son infinité, un mode de la pensée ? Et ne redevient-elle pas alors tributaire de cet entendement qu'elle prétendait exclure ? C'est là, à vrai dire, un paradoxe caractéristique du cartésianisme, le paradoxe selon lequel la volonté infinie n'est que le simple mode d'une essence finie. Seulement ce paradoxe n'en est un d'insurmontable et d'effectif que s'il est saisi dans sa signification radicale c'est-à-dire phénoménologique. De même la finitude de l'entendement n'est ni une affirmation doctrinale ni un simple concept, elle se réfère à l'apparaître lui-même et le désigne proprement, pour autant toutefois que cet apparaître est identifié à l'entendement et réside en lui. C'est le voir transcendantal lui-même, plutôt c'est son fondement, l'horizon de visibilité ouvert par l'*ek-stasis* et dans la lumière duquel s'avance le regard du voir, c'est cette place pure de la phénoménalité extatique qui est finie. Toute la méthode de Descartes, dans la mesure où elle est la mise en œuvre de l'*intueri* et se fie à lui et à sa lumière, à la lumière de la *Sapientia* et de la *scientia universalis*, de la *bona mens*, de l'*intellectus*, à la lumière naturelle de la raison, n'est pas autre chose que la description des conditions auxquelles se heurte et des avatars en lesquels se perd ledit entendement pour autant que son regard se meut à l'intérieur d'un horizon essentiellement fini. C'est la finitude de cet horizon qui contraint l'intuition — le voir, l'*intueri* — à ne percevoir en lui qu'une chose à la fois, de telle manière que la concentration sur cette chose de la lumière en laquelle elle se donne alors dans l'évidence et la clarté d'une connaissance véritable, implique le retrait dans l'ombre de tout ce qui n'est pas elle. Il apparaît alors qu'un tel voir, en dépit de son acuité et de son intensité ou à cause d'elles, est identiquement et plus encore un ne pas voir — de telle sorte que tout ce qui n'est pas vu en lui se propose désormais à la connaissance comme l'objet d'une quête indéfinie. C'est cette finitude principielle de la manifestation ekstatique que la méthode cartésienne s'efforce subrepticement d'exorciser, quand elle tente d'étendre de proche en proche le règne de cette lumière,

quand elle passe d'une intuition à une autre et à une autre encore, quand elle affirme que ce passage, loin d'introduire une discontinuité dans le procès de la connaissance, est lui-même une intuition, quand elle recommande enfin, en présence d'une chaîne d'intuitions, de les parcourir si souvent et si rapidement que l'esprit glisse de l'une à l'autre et qu'elles semblent toutes à la fin n'en faire qu'une, et la déduction se ramener à l'intuition.

En vain : tous ces expédients, loin de la surmonter, renvoient à une situation phénoménologique irréductible et s'y alimentent secrètement — la situation en vertu de laquelle chaque nouveau contenu d'expérience ne s'offre à la lumière du voir que si celui qui le précède lui fait le sacrifice de sa propre présence. Et pour une chaîne de raisons qu'on tiendrait ensemble dans l'esprit, pour un seul problème dont on voudrait garder en mémoire les données, c'est tout le reste de ce qui est qui bascule dans la nuit. Une telle situation, en réalité la structure phénoménologique de la phénoménalité où le voir s'alimente, détermine le contenu même de ce qu'il voit, lors même que ce contenu semble se découvrir à lui comme il est en lui-même. Car la nature simple n'est telle que dans la mesure où elle se présente comme le corrélat d'une intuition, c'est l'unité de celle-ci qui circonscrit et définit sa simplicité. Qu'une telle simplicité trouve son principe dans le mode de donation de l'essence et non dans son contenu intrinsèque, on le reconnaît à ceci que, loin de se proposer comme un objet clos et limité à lui-même, le simple cartésien est d'une infinie richesse, c'est un rapport qui renvoie à d'autres rapports, une essence qui porte en elle une multitude d'implications, de virtualités, de potentialités qui devront être actualisées c'est-à-dire intuitionnées à leur tour dans un procès d'élucidation phénoménologique sans fin. En tant que porteuse d'implications, la nature simple n'est jamais ni si claire ni si distincte qu'elle ne s'entoure d'une frange d'ombre constituée par l'horizon de ses potentialités et Descartes a dû écrire dans la *Regula XII* que « nous ne concevons pas distinctement le nombre sept sans y renfermer plus ou moins confusément le nombre trois et le nombre quatre »⁴¹. Mais le jeu indéfini de ces renvois et de

41. FA, I, p. 147 ; AT, X, p. 421.

ces implications, le dépassement toujours du donné clair vers un horizon de potentialités obscures ne tient pas à ce donné ni à ce qu'il est en lui-même — en lui-même il ne comporte aucune potentialité représentative — mais précisément à son mode de donation. Ce n'est donc pas l'essence, ce n'est pas l'étant qui est fini, c'est le lieu où il paraît. La finitude est une structure ontologique de la phénoménalité trouvant son essence dans l'*ek-stasis* et c'est parce que le voir de l'entendement se produit dans le milieu ouvert par celle-ci qu'il est lui aussi et à son tour essentiellement fini.

Mais c'est de la volonté et de son inhérence possible à la pensée définie comme un entendement qu'il est question. Comment alors cette volonté en soi infinie est-elle susceptible de se révéler dans son infinité si sa révélation est confiée à un pouvoir essentiellement fini — laquelle finitude concerne la phénoménalité même qu'il promet et en laquelle il consiste, et la désigne comme un lieu fini, de telle manière que tout ce qui paraît en ce lieu, n'y exhibant jamais qu'un aspect partiel et limité de son être, le déborde plutôt de tous côtés et s'y dérobe ? Si la volonté cependant refuse de livrer son être essentiel sous la forme d'un aspect offert à un voir — et pas davantage dans une série indéfinie d'aspects — s'il n'y a pas comme des faces externes de son être dont la récollection et la sommation permettraient d'en saisir l'essence, c'est qu'elle n'est possible et infinie que comme puissance, laquelle n'est jamais saisissable sous un aspect quelconque ni dans une *imago*, dans le « hors de soi » d'une extériorité quelconque, mais s'éprouve seulement soi-même intérieurement et ne parvient en soi et dans sa propre puissance pour s'en emparer et la déployer que par cette épreuve muette de soi et dans sa passion. Aussi bien était-ce comme passion, on l'a vu, que Descartes caractérisait expressément l'*aperceptio* originelle en laquelle la volonté se vit immédiatement elle-même en tant que voulant, en tant que venant directement de l'âme et ne dépendant que d'elle. L'exclusion ici explicite du corps écarte cette fois toute possibilité d'expliquer par lui l'affectivité de cette *aperceptio* primordiale — comme on prétendait le faire dans le cas de l'imagination et du sens.

Alors surgit en pleine lumière ce qu'est cette passion qui permet à la volonté de se révéler en elle-même, d'un seul coup et telle qu'elle est,

dans l'infinité de sa puissance — ce qu'est la pensée dans son essence la plus originelle, non plus le *videre* de l'entendement en la finitude de son *ek-stasis* mais la première semblance du *videor*, le premier apparaître tel qu'il s'apparaît à lui-même dans l'auto-affection de son immanence radicale. Alors devient significative l'opposition cruciale du *videor* et du *videre* et la décomposition de la pensée selon ces deux modes fondamentaux de la phénoménalité. Ce n'est précisément pas au voir de l'entendement que peuvent appartenir le sens, l'imagination, la volonté, ni d'ailleurs le sentiment, lequel n'est soustrait à l'énumération que pour autant qu'il en constitue l'unité inaperçue. Ce qui fonde l'inhérence de tous ces modes à une même essence c'est, coextensive et cointensive à leur être, l'*aperceptio* originelle, cette « sorte d'intellection » qu'ils portent tous en eux comme ce qui les révèle originellement à eux-mêmes tels qu'ils sont dans la totalité de leur être, que porte aussi en lui l'entendement pour autant que le *videre* n'est lui-même possible que comme un *videre videor*.

Que la régression vers le premier apparaître et vers le commencement se soit faite dans le *cogito* non point à partir d'un mode spécifique de la pensée, de l'entendement, mais par l'exclusion de celui-ci, par l'acte obscur et la passion infinie d'une volonté aveugle, rejetant d'un geste tout l'intelligible — voilà qui aurait dû donner à penser. A penser que la pensée la plus initiale, entrevue par Descartes à l'aube de la culture moderne, n'avait justement rien à voir avec celle qui allait guider cette culture, par le biais des théories de la connaissance et de la science, vers un univers tel que le nôtre ; mais que cette pensée inaugurale plutôt, dans son retrait du monde et son irréductibilité au voir, dans la subjectivité radicale de son immédiation à soi-même, méritait un autre nom, que Descartes lui donna d'ailleurs, le nom d'âme ou, si l'on préfère, le nom de la vie. Mais le cartésianisme lui-même n'a pas su se maintenir sur cette crête étroite des significations originelles et, pour comprendre ce monde de notre temps, c'est son déclin plutôt qu'il convient d'interroger.

CHAPITRE II

LE DÉCLIN DES ABSOLUS PHÉNOMÉNOLOGIQUES

Tenir fermement la distinction cruciale du *videor* et du *videre*, seule le peut une phénoménologie matérielle, une phénoménologie qui réfère chacun des concepts fondamentaux de la phénoménalité à l'actualisation et à l'effectuation de celle-ci, de telle manière que ces manifestations pures, ces cristaux d'apparaître se laissent reconnaître dans la différence radicale de leur substantialité phénoménologique. Pour autant que la phénoménologie ou même une ontologie phénoménologique se meut dans l'oubli de cette référence principielle, elle demeure un pur conceptualisme, ses propositions ne revêtent que la forme de l'apodicticité et s'offrent à un jeu gratuit et indéfini. Car que signifie apparaître aussi longtemps que la phénoménalité concrète de l'exhibition n'est point exhibée en elle-même, que signifie pour l'apparaître apparaître en lui-même et tel qu'il est si le champ ainsi ouvert par lui et où il parvient à la manifestation de soi n'est pas reconnu lui aussi dans la spécificité de sa phénoménalité propre. Et que peut vouloir dire pour l'apparaître encore se donner ou se retirer, se donner dans le retrait, que veut dire pour la vérité de l'être, c'est-à-dire précisément pour l'apparaître pur, se délivrer comme la vérité de l'étant dans l'occultation de sa vérité propre, si la vérité ici en question désigne autre chose que la matière phénoménologique d'un mode effectif de la phénoménalité pure ?

Aucun concept, à vrai dire, ne se passe de référence, celui de la phénoménalité moins que tout autre. Dès que le mot d'apparaître est

prononcé, la compréhension au moins implicite d'un mode effectif de la phénoménalité pure s'est accomplie et ce mode n'est pas quelconque. S'offre à nous en premier lieu, comme référent de tout concept mettant en jeu d'une manière ou de l'autre la phénoménalité, la visibilité du monde, à savoir l'horizon transcendantal jeté devant nous par l'*ek-stasis* et par la visibilisation préalable duquel toute chose à son tour, tout étant, devient visible. C'est précisément la phénoménalité produite dans le processus d'extériorisation de l'extériorité qui fonde la « lumière » — « naturelle » ou « universelle » — dont parle Descartes et qui sert à son tour de fondement au voir, à l'*intueri*, c'est à elle de toute évidence que *videre* renvoie. En son autonomie apparente ce mode de dépliement de la phénoménalité ek-statique paraît à ce point originel qu'il est au fond de toutes les conceptions le plus souvent implicites qui guident la pensée philosophique depuis son origine en Grèce. Et il a fallu l'extraordinaire rupture de la réduction pour que ces présuppositions recueillies aussi bien dans l'*idéa* platonicienne que dans la *ratio* des *Regulae* se trouvent mises en déroute. Alors se découvre un instant à la conscience philosophique l'envers des choses, leur dimension invisible, ce qui ne se sépare jamais de soi et ne s'en va jamais hors de soi et ne se propose jamais comme un monde, ce qui n'a ni « face », ni « dehors », ni « visage » et que personne ne peut voir : la subjectivité dans son immanence radicale identique à la vie.

Ainsi le concept de conscience faisant son entrée dans la philosophie occidentale, se dédoublait-il mystérieusement, désignant à la fois, comme liés l'un à l'autre toutefois et fondés l'un sur l'autre, le visible et l'invisible, la pensée et la vie. Mais la semblance originelle à laquelle le voir lui-même demande son être préalable, relève elle aussi des prescriptions d'une phénoménologie matérielle, elle n'est pas un concept mais s'exhibe en soi-même dans l'effectivité de sa matière phénoménologique. Descartes a-t-il vraiment conçu l'affectivité comme cette matière, comme la substance phénoménologique de l'auto-affectation par laquelle le voir s'affecte lui-même et s'éprouve ainsi voyant, comme cette semblance originelle donc en laquelle il me semble que je vois ?

Ici advient la déviance historique en vertu de laquelle la philosophie

moderne perd d'entrée de jeu l'essence de la vie et ne peut plus se continuer désormais que comme une philosophie et une histoire de la « pensée », au sens précisément que revêt ce concept dans le monde d'aujourd'hui. D'une part Descartes reconnaît l'affectivité de la pensée ou plutôt, et de manière déjà restrictive, le fait que ladite pensée est susceptible de revêtir une forme proprement affective dans certains de ses modes comme les sensations et les sentiments d'ailleurs mal distingués, dans les passions de l'âme en tout cas. Que celles-ci soient dénommées telles implique d'abord qu'elles appartiennent à l'âme, à la pensée. Il y a là plus qu'un simple constat dans la mesure où Descartes s'engage à leur propos dans une analyse qui à bien des égards en est une de phénoménologique, même si elle se poursuit à l'aide de concepts sur la légitimité desquels nous aurons l'occasion de nous interroger. De ces sentiments il est dit dans les *Principes*, I, qu'ils sont à la fois « clairs » et « confus » et, au § 68, qu'on ne se trompera pas à leur sujet dès qu'on distinguera en eux « ce qu'il y a de clair d'avec ce qui est obscur ». Que les sentiments soient clairs et que, par suite, on puisse en « avoir une connaissance claire et distincte » (§ 66) signifie qu'ils sont des matières phénoménologiques, des modes de la pensée et, dans cette appartenance au *cogito*, aussi « certains » que ses autres déterminations : l'âme ne peut les sentir autrement qu'ils ne sont, et cela pour autant que leur être consiste dans l'auto-affection. Que ces sentiments — cette sensation de chaleur, cette joie — soient « obscurs » ou encore « confus » ne veut rien dire d'autre : c'est la spécificité phénoménologique de la phénoménalité propre à ces passions que vise ici Descartes, le fait qu'une telle phénoménalité n'est pas la transparence d'une lumière intelligible mais précisément l'affectivité, cette matière phénoménologique irréductible en sa tonalité propre. Des sentiments Descartes dit, il est vrai, qu'ils sont confus en un autre sens, et c'est ici seulement qu'il convient de distinguer ce qu'il y a en eux de clair d'avec ce qui est obscur. L'analyse ne vaut plus alors que pour les sensations, lesquelles sont « claires » pour la raison qui vient d'être dite, en tant que matières phénoménologiques, et « confuses » non plus en elles-mêmes toutefois, dans leur affectivité, mais dans le jugement qui se lie naturellement à elles et par lequel elles sont rapportées aux choses extérieures et

d'abord au corps propre — jugement en vertu duquel elles semblent appartenir à ces choses ou à ce corps, comme si c'étaient elles ou lui qui était chaud ou douloureux : « nous n'avons pas considéré ces sentiments comme des idées qui étaient seulement dans notre âme ; mais nous avons cru qu'ils étaient dans nos mains, dans nos pieds et dans les autres parties de notre corps » (§ 67). Et le § 68 enchaîne : « Nous connaissons clairement et distinctement la douleur, la couleur et les autres sentiments, lorsque nous les considérons simplement comme des pensées ; mais... quand nous voulons juger que la couleur, que la douleur, etc., sont des choses qui subsistent hors de notre pensée, nous ne concevons en aucune façon quelle chose c'est que cette couleur, cette douleur, etc. »¹.

En ces textes magnifiques ne se trouve pas seulement réaffirmée avec éclat la différence ontico-ontologique qui interdit décidément toute attribution à l'étant des déterminations de l'apparaître. Précisément parce que l'affectivité est explicitement référée à ce dernier et saisie comme ne pouvant trouver son site ailleurs qu'en lui, son inhérence à l'âme peut-elle signifier autre chose que son intervention active dans le processus où se construit la phénoménalité ? Car c'est ce que veut dire essence, essence de l'âme, essence de la pensée : la possibilité dernière et la plus ultime du pouvoir qui produit la phénoménalité et la conduit à l'effectivité. Or devant cette intuition aveuglante de l'affectivité comme constituant la première venue à soi de l'apparaître, l'auto-affectation originelle en laquelle l'apparaître s'apparaît à lui-même et surgit dans l'apparence de sa phénoménalité propre, le regard cartésien se détourne : l'affectivité n'est pas l'essence de la pensée, sa substance — à savoir cette substantialité phénoménologique de la phénoménalité pure — elle lui advient non en vertu de ce qu'elle est et comme identique en elle au pouvoir qui l'engendre, mais comme un accident, comme ce qui provient d'autre chose et, la contraignant de l'extérieur, a seulement pour effet de porter atteinte à son pouvoir de révélation et à la transparence de sa phénoménalité propre. Et c'est alors que celle-ci, de claire c'est-à-dire d'éclairante qu'elle était, séparée tout à coup de sa

1. FA, III, p. 136 ; AT, IX, II, p. 56.

capacité primitive d'exalter l'apparaître et de l'amener à l'apparition, se perd avec lui et devient « obscure ». L'« obscurité » n'est plus, n'est jamais chez Descartes l'indice phénoménologique qui renvoie, en deçà de l'*ek-stasis*, au lieu plus originel où surgit l'apparaître en son immédiation, elle marque plutôt son déclin, son altération par un pouvoir étranger, elle n'est plus la pensée elle-même, la pensée « pure » mais son « trouble ». Ainsi est bafoué une fois de plus le principe de la réduction, à savoir l'instauration d'un clivage décisif entre l'apparaître et l'étant : celui-ci, après qu'il ait été suspendu, c'est-à-dire définitivement écarté de l'essence de la phénoménalité et de ses conditions, revient se proposer comme l'une d'entre elles et l'on voit alors un élément phénoménologique pur et se donnant comme tel, le sentiment, n'en être plus un, n'être plus de l'apparaître mais en réalité l'effet, d'ailleurs mystérieux, de l'étant en lui.

Seulement si ce n'est plus l'affectivité qui construit de l'intérieur l'apparaître et le rend possible en sa semblance première, si elle ne fournit plus à son immédiation l'effectivité de sa matière phénoménologique, à savoir son affectivité même, où réside alors le pouvoir par lequel la phénoménalité advient, quelle est la substance phénoménologique de cette première advenue ? C'est l'*ek-stasis*, c'est la lumière qu'elle répand qui constitue désormais le naturant et la seule essence de la phénoménalité tandis que l'affectivité n'en est plus que l'altération. L'immanence prescrite par toutes les définitions cartésiennes de la pensée, comme par celles de l'idée, peut bien se maintenir à titre d'exigence incontournable — car comment l'*ek-stasis* pourrait-elle subsister et d'abord se déployer si le pouvoir qui la déploie, c'est-à-dire elle-même, ne demeurerait en lui-même pour être ce qu'il est et faire ce qu'il fait, si l'objection n'était tenue dans son intériorité radicale à soi-même, si l'idée, en langage cartésien, n'avait une réalité matérielle — elle n'est plus qu'une simple prescription et devient fragile dès que se dérobe son assise phénoménologique. C'est la lumière bien plutôt, la lumière de l'*ek-stasis* et de la *ratio* qui va fournir cette assise et, se substituant subrepticement à l'immédiation de l'apparaître, prendre sa place, une place que, en son invisible retrait du monde, il laisse toujours libre. Ainsi s'accomplit l'oubli du commencement et sa perte : parce

que l'*ek-stasis* se tient d'abord en soi, la lumière, par un effet d'occultation qui rejait sur sa propre origine, la recouvre, se proposant invinciblement comme l'unique essence et l'unique substance de la phénoménalité. Le *cogito* est démembré, la semblance première du *videor* s'abolit en celle du *videre*, je pense veut dire je vois, la « pensée » n'est plus la vie mais son contraire, elle est devenue la connaissance.

Comment s'accomplit chez Descartes l'obnubilation du *videor* par le *videre* et son oubli progressif, c'est ce que montre déjà la fin de la *Seconde Méditation*, minée par une contradiction profonde. D'une part il s'agit de rappeler, comme on l'a fait, que la connaissance de l'âme est plus aisée que celle du corps et plus ancienne qu'elle, de telle manière que tous les pouvoirs qui lui servent à connaître ce corps doivent être connus d'abord en eux-mêmes. Ainsi y a-t-il, immanente à ces pouvoirs, une semblance originelle en laquelle ils parviennent en eux-mêmes et s'apparaissent comme ils sont. Sous prétexte de mieux saisir cette connaissance de l'âme, et justement parce qu'elle est immanente à celle du corps et la rend possible, c'est celle-ci en réalité qui est thématifiée, c'est elle qui va guider l'analyse. Ce qu'est cette connaissance est déterminé par ce qui est nécessaire en elle pour connaître ledit corps. On s'aperçoit alors que c'est la vision de l'étendue, ou plutôt de son idée, une vision qui est donc celle de l'entendement plutôt que du sens ou de l'imagination, qui est requise. La concurrence qui s'instaure entre ces trois facultés de l'âme, devenues facultés de la connaissance, pour savoir laquelle en est véritablement une, laisse en tout cas le terrain au seul voir, lequel doit être saisi dans sa pureté, abstraction faite du trouble et de l'obscurité que portent au contraire en eux le sens et l'imagination. La *Seconde Méditation* se clôt sur cette conclusion paradoxale qui consiste à exclure l'affectivité de l'apparaître pour le réduire au seul voir, dont l'essence se trouve circonscrite à son tour par cette exclusion hors d'elle de l'affectivité — comme si l'auto-affection originelle du voir et son immédiation à soi-même avaient cessé d'être un problème, le problème du *cogito* lui-même.

La *Troisième Méditation* ne fait qu'accentuer ce glissement et cela par l'effet d'une double occurrence qui vient modifier le sens de la

démarche cartésienne ou plutôt le renverser. Se produit, en premier lieu, une substitution décisive, la substitution au *cogito* lui-même de sa relation au *cogitatum*, c'est cette relation ou plutôt c'est le *cogitatum* lui-même qui devient le thème de l'analyse. Il ne s'agit pas encore pour Descartes d'accroître la connaissance mais de la fonder définitivement, comme si elle ne l'était pas vraiment, comme si le *cogito* ne l'avait pas fait. L'oubli du *videor* comme immédiation du *videre* le révélant originellement à lui-même tel un voir alors irréductible et indubitable, comme sa réalité matérielle, laisse place, dans la problématique, à un tout autre projet, celui de le légitimer médiatement par la véracité divine, laquelle doit être lue dans l'idée de Dieu entendue comme un *cogitatum*. Il faut donc d'abord découvrir celle-ci, faire l'inventaire des *cogitata*, s'assurer d'eux en tant que *cogitata*, les soustraire par conséquent à la réduction, et cela en présupposant l'infailibilité du voir qu'il s'agit de fonder. Car la vérité de tout ce mouvement, en tant qu'il évite la contradiction, est bien celle-ci : le *cogitatum* échappe désormais à la réduction par lui-même, ce qui signifie que l'être-pensé, si on s'en tient à lui tel qu'il est pensé, c'est-à-dire tel qu'il se donne, est un être incontestable et les idées, l'idée de Dieu par exemple, en tant que *cogitata*, considérées dans leur réalité objective, pourvu qu'on ne se pose pas d'abord la question de savoir si une réalité en soi leur correspond — si la réalité d'un Dieu effectif correspond à celle de son idée — ne tombent plus sous le coup du doute. Seulement être pensé, être un *cogitatum qua cogitatum*, cela veut dire être vu. Ce qui fonde la validité d'un contenu objectif quelconque, par exemple de la réalité objective de l'idée de Dieu, c'est le fait qu'il est vu, c'est l'être-vu comme tel et en tant que tel. L'être-vu comme tel, le fait d'être vu, si on le considère comme une pure propriété, comme une condition phénoménologique indépendante de son contenu, de ce qui est vu, c'est la vue elle-même, c'est le voir s'élançant dans l'espace de lumière ouvert par l'*ek-stasis*. Or le *cogito*, si l'on cesse un instant d'apercevoir en lui la semblance originelle de son immédiation essentielle, n'est rien de plus qu'un tel voir. L'apparaître du *cogito*, dès lors, est identiquement celui du *cogitatum*, l'apparaître en lequel le *cogitatum* est *qua cogitatum*. Un seul apparaître traverse le *cogito* et le *cogitatum*, le *cogito* n'est que le

nom de l'apparaître du *cogitatum*, ce qui fait du *cogitatum* un *cogitatum*. Et si on ne s'en avise pas plus tôt, c'est qu'on ne retient dans le *cogitatum* que ce qui est *cogitatum* et non sa condition d'être tel. Mais dès que le *cogitatum* est pensé en tant que tel, dans son apparaître, ou plutôt dès que cet apparaître est saisi pour lui-même, comme le pur fait d'être vu, il se résorbe dans le voir et lui est identique.

En termes cartésiens on dira que la distinction de la réalité formelle et de la réalité objective de l'idée, qui court tout au long de la *Troisième Méditation* et semble y conduire l'analyse, se perd elle aussi². Assurément si par réalité objective de l'idée on entend son contenu représentatif spécifique — le contenu représentatif de l'âme ou de Dieu — on la distinguera aisément de sa réalité formelle, c'est-à-dire de son appartenance à la pensée. Mais si appartenir à la pensée veut dire être vu, être représenté, si la réalité objective de l'idée désigne son contenu dans sa condition objective, son être-vu et son être-représenté comme tels, alors la réalité formelle de l'idée, de la pensée réduite à cette forme de la représentation et du voir, n'est plus autre chose que la réalité objective elle-même entendue dans cette condition de l'objectivité — et, condition de la représentation, condition de l'objectivité, le *cogito* cartésien est déjà un *cogito* kantien. Et c'est bien une présupposition absolument générale de la philosophie occidentale qui se découvre soudain à nous : privée de sa dimension d'intériorité radicale, réduite à

2. Ce que Descartes, reprenant dans son vocabulaire la conceptualisation aristotélicienne et scolastique, nomme *réalité matérielle* de l'idée, c'est la réalité de l'âme elle-même, sa phénoménalité propre, identique à son être. La *réalité formelle* de l'idée se confond avec sa réalité matérielle, désignant comme elle la réalité phénoménologique de l'âme, ou « la pensée ». Elle en diffère en ce qu'elle spécifie celle-ci, en tant que pensée de ceci ou cela, tandis que la réalité matérielle signifie cette pensée, ou l'âme, dans son indétermination. La réalité formelle de l'idée est donc une modalité déterminée de l'âme, c'est pour cela qu'elle lui est ontologiquement homogène, c'est-à-dire que sa substantialité et sa matérialité phénoménologique sont la substantialité et la matérialité phénoménologique de l'âme elle-même. Cf. ce texte de la *Troisième Méditation* : « Toute idée étant un ouvrage de l'esprit, sa nature est telle qu'elle ne demande de soi aucune autre *réalité formelle* que celle qu'elle reçoit et emprunte de la pensée ou de l'esprit dont elle est seulement un mode, c'est-à-dire une manière ou façon de penser » (FA, II, p. 439 ; AT, IX, p. 32). C'est dans ce sens que le concept de réalité formelle de l'idée est pris dans la suite de notre développement.

un voir, à une condition de l'objectivité et de la représentation, constituant bien plutôt cette structure et identique à elle, la subjectivité du sujet n'est plus rien d'autre que l'objectivité de l'objet.

Ce qu'opère la *Troisième Méditation* avec la prise en considération systématique des *cogitata*, c'est donc toute autre chose qu'un simple déplacement thématique, celui qui conduit le regard du *cogito* à son *cogitatum*, c'est la réduction du premier à n'être que la condition du second, la réduction de la semblance originelle du *videor* à l'*ek-stasis* du *videre*. Or une telle réduction catastrophique en laquelle l'être originel de la subjectivité et de la vie est tout simplement aboli, ne se produit pas seulement de manière subreptice, à l'insu en quelque sorte de Descartes ou de son lecteur, elle est revendiquée dans la thèse célèbre, et qui détermine la méthode, selon laquelle le *cogito* une fois établi se propose non seulement comme une vérité, et la première de toutes, mais encore comme le critère de toute vérité possible. « Je suis certain que je suis une chose qui pense ; mais ne sais-je donc pas aussi ce qui est requis pour me rendre certain de quelque chose ? Dans cette première connaissance il ne se rencontre rien qu'une claire et distincte perception de ce que je connais... et partant il me semble que déjà je puis établir pour règle générale, que toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies »³. Or si l'on demande ce qu'est cette perception claire et distincte — ne pourrait-elle être la perception d'un sentiment et désigner son auto-révélation à lui-même et la matière phénoménologique de cette immédiation ? — il faut reconnaître au contraire qu'elle est maintenant une perception *de* ce que je connais, un « voir », le voir en lequel je vois que le malin « ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tandis que je penserai être quelque chose ; ou que quelque jour il soit vrai que je n'aie jamais été, étant vrai que maintenant je suis ; ou bien que deux ou trois joints ensemble fassent plus ni moins que cinq, ou choses semblables *que je vois clairement ne pouvoir être d'autre façon que je les conçois* »⁴. Cette réduction du *cogito* à un voir dès qu'il devient le

3. FA, II, p. 430-431 ; AT, IX, p. 27.

4. FA, II, p. 432 ; AT, IX, p. 28, souligné par nous.

critère de la vérité — une vérité qui se propose désormais sous la forme exclusive de ce voir et comme son accomplissement dans le voir clair et distinct, c'est ce que réitère la suite du texte : « je ne saurais rien révoquer en doute de ce que la lumière naturelle me fait voir être vrai, ainsi qu'elle m'a tantôt fait voir que, de ce que je doutais, je pouvais conclure que j'étais »⁵. Un voir qui en est un de clair et de distinct, c'est l'évidence. L'évidence constitue donc le critère de toute vérité possible et que son pouvoir de vérité doit encore être confirmé et affirmé par la véracité divine montre seulement qu'elle est ce critère, le seul critère possible et que c'est justement lui qu'il s'agit d'établir définitivement.

Unique critère de la vérité, sous la forme de l'évidence, le *cogito* est aussi l'une de ces vérités qu'il permet de fonder, la première à vrai dire, il est devenu une évidence : « je vois que, de ce que je doute, je puis conclure que je suis ». Une évidence, une vérité, cela veut dire ici en réalité le contenu d'une évidence, un contenu ontique. En tant qu'il est une vérité, la première de toutes, celle qui me permet de poser mon existence en apercevant son inhérence à ma pensée, le *cogito* ne constitue plus la condition transcendantale de possibilité de toute vérité en général, il lui est soumis et la présuppose bien plutôt au même titre que toutes les autres vérités, n'étant plus que l'une d'entre elles. La première : celle à partir de laquelle on peut déduire les autres, la première intuition dans la chaîne de la déduction, la première raison dans l'ordre des raisons. Le cartésianisme des *Regulae* submerge celui des *Méditations* et le reprend en lui. A quelle condition ? A la condition que la condition de toute vérité se propose comme la première proposition de la science. Elle ne se propose de la sorte que pour autant que sa condition subsiste et continue de déployer son essence. C'est dans la lumière naturelle que je vois que de ce que je doute il s'ensuit que j'existe, etc.

Distinguons donc radicalement le savoir de la science qui thématise des vérités particulières et la première de celles-ci — en l'occurrence le *cogito* — comme commencement de la philosophie ; et, d'autre part, le

5. FA, II, p. 436 ; AT, IX, p. 30.

savoir absolu, l'apparaître qui rend possible le savoir scientifique en général et philosophique en particulier. Pour être thématiqué dans le savoir scientifique de la philosophie l'apparaître n'en demeure pas moins le fondement d'un tel savoir. En somme, *cogito* veut dire ici deux choses : en premier lieu une certaine intuition, en second lieu sa condition. Seulement l'apparaître, lorsqu'il est pensé comme la condition du savoir scientifique et, à vrai dire, de tout savoir possible, comme la condition de l'intuition et de l'évidence, n'est plus rien d'autre que la lumière de l'*ekstase* en laquelle le voir s'effectue, le voir de l'intuition, de l'évidence, de toute connaissance possible en général. Dans la détermination circulaire où l'apparaître apparaît comme la condition de cette intuition privilégiée qu'est le *cogito* et le *cogito* comme la thématisation de sa propre condition, où le voir constitue tour à tour la forme et le contenu d'une telle connaissance, rien d'autre ne paraît en celle-ci que ce voir lui-même et sa propre condition, la lumière de l'apparaître en laquelle s'occulte son immédiation essentielle, l'essence de la vie : dans le commencement de la philosophie, parce qu'il est un mode du savoir, le commencement s'est perdu.

Mais parce qu'elle est aussi celle du savoir et sa présupposition ultime, l'immédiation de l'apparaître ne se laisse pas si facilement oublier. Deux traits alors caractérisent le cartésianisme : en tant qu'il accomplit le déplacement thématique du *cogito* au *cogitatum* et que l'immanence originelle du premier s'abolit dans l'*ek-stasis* du second, un glissement se produit qui emporte tous les concepts de la phénoménologie cartésienne. Chacun d'eux perd sa signification première, celle qui se réfère au *videor*, au profit d'une signification proprement cognitive à laquelle l'objection de l'objet fournit à la fois son préalable et son contenu. Contemporaine pourtant de cette dérive de tous les concepts fondamentaux de la phénoménalité se maintient l'immédiation originelle comme leur fondement inaperçu et toujours présent, et le texte cartésien, dans ses aperçus les plus fulgurants, y renvoie. Se constitue ainsi une amphibologie qui, parce qu'elle affecte chacun des termes-clés du discours cartésien — pensée, idée, aperception, perception, lumière naturelle, évidence, clarté, distinction, confusion, obscurité — rend ce discours proprement illisible. A moins que la

dissociation radicale du *videor* et du *videre* et de leur contenu phénoménologique pur ne demeure présente à l'esprit, fournissant à la problématique ses repères incontournables.

C'est l'immédiation que vise la définition cartésienne de la pensée, comme il a été montré, comme suffirait à le rappeler la désignation des sensations, des sentiments, des passions sous le nom de « pensées »⁶. En son acception originelle l'idée cartésienne a le même sens et, sous peine d'un contresens irréversible, il convient de l'entendre comme foncièrement différente de tout ce que nous avons coutume d'appeler idée, à savoir une représentation, la représentation d'un arbre, d'un triangle, de Dieu. L'idée cartésienne exclut de soi la représentation, le voir, l'*intueri*, et cela radicalement, elle est tout sauf une idée de l'entendement, tout sauf l'aspect de ce qui se découvre à nous dans la lumière de l'*ek-stasis*, tout sauf l'intelligible. « L'idée ou le sentiment de la douleur », disent les *Principes* (I, 46). Cette singularité absolue de l'idée en tant qu'identique à l'immédiation de la pensée et finalement à son affectivité, en tant qu'idée de l'esprit, sa différenciation comme telle d'avec toutes les autres idées — d'avec les idées des choses (sensibles ou intelligibles) —, Descartes les affirme en un texte décisif : « car, premièrement, je ne doutais plus que je n'eusse une claire idée de mon esprit, duquel je ne pouvais nier que je n'eusse connaissance, puisqu'il m'était *si présent et si conjoint*. Je ne mis plus aussi en doute que *cette idée ne fût entièrement différente de celle de toutes les autres choses...* »⁷.

Si essentielle est la singularité de l'idée sous sa forme originelle que, par deux fois au moins, Descartes s'est préoccupé d'en donner une définition technique : « par le nom d'idée j'entends cette forme de chacune de nos pensées par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ces mêmes pensées »⁸. En quel sens l'idée désigne la révélation immédiate de la pensée à elle-même, on le voit à ceci qu'elle rejette chaque pensée en elle-même, l'ouvre et la dévoile

6. *Principes*, I, 68 ; FA, III, p. 136 ; AT, IX, II, p. 56.

7. *Réponses aux Sixièmes Objections*, FA, II, p. 886 ; AT, VII, p. 443 ; souligné par nous.

8. *Réponses aux Secondes Objections*, FA, II, p. 586 ; AT, VII, p. 160.

elle-même — étant ainsi son autorévélation, la révélation de la pensée elle-même et non pas d'autre chose, d'une altérité, d'une objectivité quelconque. L'idée seule, prise dans cette signification absolument originelle, peut nous donner à entendre ce qu'est sa « réalité formelle », non pas quelque chose de formel précisément, la simple forme d'un contenu situé hors d'elle, mais, en l'absence de toute extériorité, ce qui est un avec ce contenu, comme contenu radicalement immanent toutefois, identique à cette pensée. Voilà pourquoi, parce qu'elle ne révèle en soi rien d'autre que la pensée, les exemples pris par Descartes pour circonscrire l'idée en tant qu'essence originelle de la pensée se limitent aux modalités immanentes de celle-ci : « je prends le nom d'idée pour tout ce qui est conçu immédiatement par l'esprit. En sorte que, lorsque je veux et que je crains, parce que je conçois en même temps que je veux et que je crains, ce vouloir et cette crainte sont mis par moi au nombre des idées »⁹. Toutes les modalités immanentes de la pensée à vrai dire — les sensations, « le chatouillement » et « la douleur », les « sentiments » — doivent être considérées « comme des idées qui sont seulement en notre âme »¹⁰.

Ce qu'est ultimement la réalité formelle de l'idée éclaire à son tour son « innéité ». L'innéité de l'idée ne signifie pas simplement qu'elle se trouve en nous avant toute expérience et indépendamment d'elle, c'est la nature de l'idée elle-même qui est visée, sa nature en tant que définie par une phénoménalité exclusive de l'*ek-stasis*. L'innéité de l'idée désigne l'affectivité comme constituant la dimension originelle de l'apparaître en son immédiation, de telle manière que tout ce qui apparaît ne le pourra que dans cette forme de l'affectivité et par elle, de telle manière que ce n'est jamais l'étant en lui-même qui est affectif et que l'insertion en lui d'un caractère affectif est un non-sens ; tout au plus pourra-t-il revêtir un tel caractère dans son apparaître et en celui-ci seulement, dans la réalité formelle de son idée. Descartes a fait cette démonstration au moins à propos de l'expérience sensible, montrant comment l'idée des sensations, c'est-à-dire leur nature affective, est une

9. *Réponses aux Troisièmes Objections*, FA, II, p. 611-612 ; AT, VII, p. 181.

10. *Principes*, I, 67 ; FA, III, p. 136 ; AT, IX, II, p. 56.

idée innée, tenant à l'essence de leur phénoménalité, en aucune façon à l'étant qui est censé produire ces sensations. Parlant d'elles, de l'idée de la douleur, de la couleur, du son, la lettre à Mersenne du 22 juillet 1641 déclare : « car les organes des sens ne nous rapportent rien qui soit tel que l'idée qui se réveille en nous à leur occasion, et ainsi cette idée a dû être en nous auparavant »¹¹.

Par idée cependant Descartes entend également sa réalité objective, c'est-à-dire son contenu représentatif. Au vrai toutes les idées n'ont pas un tel contenu représentatif et, selon le concept originel d'idée, elles n'en ont pas, comme on le voit dans les « idées » de sensations, de volonté, de passions, etc. Que des pensées existent comme telles, dépourvues de tout contenu représentatif et indépendamment de lui, indépendamment du voir et de son *ek-stasis*, cela montre que la dimension originelle de la phénoménalité n'est constituée ni par la représentation ni par son *ekstase* et c'est dans la mesure où le cartésianisme a fait cette découverte essentielle qu'il pouvait se proposer comme une philosophie de la subjectivité radicale et de la vie. Certaines pensées, pourtant, présentent un contenu représentatif et c'est à celles-là que curieusement Descartes va désormais réserver le nom d'idée : « entre mes pensées quelques-unes sont comme les images des choses, et c'est à celles-là seules que convient le nom d'idée »¹². Or il est très remarquable que la représentation fondée en l'*ek-stasis* et par conséquent celle-ci n'apparaissent comme le trait caractéristique de certaines idées particulières que pour se trouver immédiatement dévalorisées. Il s'agit de l'affirmation décisive et si mal comprise de la postérité philosophique, selon laquelle le contenu représentatif de l'idée, à savoir sa réalité objective, ne s'identifie jamais avec la réalité et ne saurait la donner en elle-même mais seulement en image : « Les idées sont en moi comme des tableaux ou des images »¹³ — de telle manière que cette lacune ontologique définitive et insurmontable de l'être vu tient à son être-vu comme tel, à la représentation et à l'*ek-stasis*. Le « progrès » réalisé d'abord par Kant et qui consiste à identifier les conditions

11. FA, II, p. 352 ; AT, III, p. 418.

12. *Troisième Méditation*, FA, II, p. 433 ; AT, IX, p. 29.

13. FA, II, p. 440 ; AT, IX, p. 33.

de la représentation de l'objet avec les conditions mêmes de l'objet, et ensuite par Husserl, avec l'affirmation que l'être atteint par le regard intentionnel est l'être en lui-même et tel qu'il est, — ce progrès est peut-être illusoire pour autant que l'être donné dans la représentation, c'est-à-dire dans sa propre extériorité par rapport à soi, ne peut précisément plus constituer l'être tel qu'il est en lui-même, c'est-à-dire dans sa réalité.

Le voir en tout cas pour Descartes, lors même qu'il est fondé dans l'immédiation de son *videor* comme un voir qui en est un désormais de certain et d'assuré, demeure frappé de cette impuissance ontologique en vertu de laquelle ce n'est jamais que le double et précisément l'image de l'être, non celui-ci, qu'il atteint : « ... pour imparfaite que soit cette façon d'être par laquelle une chose est objectivement ou par représentation dans l'entendement par son idée... »¹⁴. L'idée du soleil par exemple n'est pas le soleil réel « comme il est au ciel », elle le donne seulement « objectivement », tel qu'il est « dans l'entendement », de telle manière que cette donation n'est pas celle de la réalité mais son double irréel, une simple copie. La réalité du soleil en soi, Descartes, toujours selon l'usage scolastique, l'appelle sa réalité formelle ; sa représentation dans l'entendement, c'est sa réalité objective. A la réalité objective se dérobe par principe la réalité formelle, à savoir la réalité tout court. *La représentation constitue et définit la dimension ontologique de l'irréalité*. La thèse si étrange et si souvent contestée selon laquelle dans ce cartésianisme du *cogito* l'homme serait enfermé dans ses représentations et coupé à jamais des choses, dévoile peu à peu une signification sans limites. Celle-ci est double : elle réactualise en premier lieu la différence ontico-ontologique, affirmant l'incapacité de l'étant à accomplir par lui-même l'œuvre de la révélation, la nécessité pour lui de se soumettre à celle-ci comme à un pouvoir étranger. L'étant ne se donne que dans sa représentation, comme l'objet de l'objection et se résorbe en lui, dans l'objet. Ce qu'il est en lui-même, en dehors de cet espace de lumière construit pour lui par la représentation, nous échappe à jamais et seule la véracité divine pourra nous

14. *Ibid.*

assurer qu'il est bien en lui-même — dans sa réalité formelle — comme il est « objectivement dans l'entendement », c'est-à-dire comme il se découvre à nous dans sa représentation, en tant qu'objet.

Seulement la réalité formelle n'est pas seulement ni d'abord chez Descartes celle de la chose dont la réalité objective est dans l'entendement comme son idée, c'est, on l'a vu, la réalité formelle de cette idée elle-même, la réalité matérielle de la pensée. Que la réalité ne soit pas la réalité objective de l'idée, qu'elle ne puisse se pro-poser dans l'objection de l'*ek-stasis*, que celle-ci ouvre le milieu de l'irréalité tandis que ce qui se dérobe ainsi à lui soit justement la réalité, la réalité formelle et substantielle de la pensée, soit l'apparaître dans l'immédiation de son auto-apparaître, c'est là justement la définition ou la condition de la vie, c'est elle qu'au-delà de toutes les méprises ultérieures, au-delà de son propre déclin, le cartésianisme du commencement tient dans sa vue. Et l'on comprend encore pourquoi la véracité divine interviendra en réalité deux fois dans le cartésianisme constitué : une première fois pour garantir la vue de ce qui est vu, une seconde fois pour légitimer la croyance qu'à ce qui est vu correspond bien, dans l'ordre des réalités créées par Dieu, la réalité formelle d'une chose en soi. De même se dédouble le concept de finitude dans son acception ontologique pure, ne désignant plus seulement la finitude du lieu de l'*ek-stasis*, mais plus radicalement l'irréalité principielle de ce Dimensional extatique comme de tout ce qui se phénoménalise en lui.

Pour irréalité en même temps que finie que soit la réalité objective de l'idée, c'est elle pourtant que thématise la *Troisième Méditation*, ce sont les modalités de la représentation qui vont guider désormais la réflexion et définir sa téléologie. L'idée devient un titre pour une métaphysique de la connaissance. Mais avec l'idée considérée dans sa réalité objective, c'est la phénoménalité du voir qui s'installe du même coup au centre de la problématique et prétend valoir comme le milieu, sinon de toute révélation possible, du moins comme le seul où connaissance et science pourront progresser, découvrant en lui leurs « objets » et, par conséquent, leur propre condition de possibilité. Le *cogito* lui-même, dès que son idée est considérée dans sa réalité objective, comme une proposition de la science et de la connaissance, de la philosophie,

comme son commencement, ne désigne rien d'autre, on le sait, qu'une nature simple — celle de la pensée — en tant qu'elle en implique une autre — celle de l'existence — et cette implication constitue elle aussi une nature simple. Une telle proposition cependant ne doit-elle pas être pensée, la réalité objective de l'idée du *cogito* ne présuppose-t-elle pas comme condition sa réalité formelle ? Qu'est celle-ci cependant, sinon la lumière dans laquelle le voir est possible et, avec lui, ce qu'il voit, dans laquelle baignent la « pensée », l'« existence », « le lien qui les unit ». Dès qu'elle est comprise à partir de sa réalité objective, la réalité formelle de l'idée est perdue, confondue avec une condition de l'objectivité.

Alors se produit cette dérive des concepts fondamentaux de la phénoménalité qui les livre à l'amphibologie quand ce n'est pas à l'occultation définitive du sens primordial. Celui-ci, en ce qui concerne la réalité formelle de l'idée, se réfère de manière exclusive à son immédiation, au fait qu'elle se révèle en elle-même comme mode immanent de la pensée, au même titre qu'une douleur ou qu'un vouloir, abstraction faite par conséquent de toute réalité objective, abstraction faite du voir et de ce qu'il voit. Mais comme cette réalité formelle est également la condition du voir dans sa propre immédiation, elle l'est aussi du voir de l'*ek-stasis* et de tout ce qu'il voit, de toute réalité objective par conséquent. La référence de la réalité objective à sa réalité formelle en tant que réalité de l'immédiation constituée et définie par elle, s'efface au profit de sa seule référence à la forme du voir, la réalité formelle de l'idée, « la forme de la perception », comme dit encore Descartes, tend à ne plus désigner que cette forme du voir et ce voir lui-même — et l'amphibologie cède la place à l'occultation.

En celle-ci se noue le destin de la pensée occidentale, et d'abord celui du cartésianisme. Dans ses *Réponses aux Troisième Objections*, Descartes est conduit à répéter la définition essentielle de la réalité formelle de l'idée : « par le mot d'idée j'entends tout ce qui est la forme de quelque perception ; car qui est celui qui conçoit quelque chose qui ne s'en aperçoit, et partant, qui n'ait cette forme ou l'idée de l'intellection... ». Mais le contexte de la discussion risque de nous égarer. Ayant affirmé que Dieu est « une substance infiniment

intelligente », Descartes doit répondre à Hobbes qui « demande... par quelle idée Monsieur Descartes conçoit l'intellection de Dieu »¹⁵. C'est à la structure originelle de l'idée, à l'auto-révélation constitutive de sa réalité formelle que fait appel Descartes. Seulement l'idée en question est celle de l'intellection, du pouvoir de « concevoir quelque chose », de l'*intueri* et de son corrélat, et on peut facilement s'imaginer que l'ultime fondement ici invoqué par Descartes est celui de l'intellection dans sa spécificité, d'autant que le thème de la problématique est constitué par la réalité objective de l'idée de Dieu, réalité qu'il s'agit d'exhiber selon l'ensemble de ses composants eux-mêmes objectifs.

Mais toute problématique, à vrai dire, toute science et la philosophie elle-même obéit à semblable thématique : elle vise objectivement une réalité et prend aisément les conditions de sa connaissance pour celles de la réalité. Pareille confusion, en ce qui concerne le commencement, n'est autre que celle du *videre* et du *videor* et la résorption du second dans le premier. Dans le discours philosophique dès lors, et d'abord dans le discours cartésien, les concepts de la phénoménalité flottent dans une indétermination phénoménologique totale, l'apparaître redevient un concept formel, les métaphores qui le désignent ne prennent plus en compte la spécificité irréductible de son effectuation phénoménologique concrète. Ou plutôt, parce que le concept d'apparaître ne peut rester formel, c'est le voir de l'*ek-stasis*, à l'œuvre dans la connaissance, qui lui fournit son contenu.

De ce glissement continu des concepts de la phénoménalité de leur signification immanente à leur signification extatique, les § 29 à 66 des *Principes*, I, offrent un exemple saisissant. C'est l'*ek-stasis* qui préside d'emblée à la détermination de l'apparaître et de son essence. Dieu, non plus comme réalité objective d'une idée, mais comme condition plutôt de celle-ci, comme condition transcendante de la vérité, comme identique à l'apparaître donc et à son fondement, comme « très vérace », est « la source de toute lumière » (§ 29). Que cette lumière soit celle de l'*ek-stasis*, on le voit à ceci qu'elle est justement celle de la connaissance, que ce qu'elle éclaire revêt la forme

15. FA, II, p. 621, 619 ; AT, VII, p. 188, 187.

de l'objet, que ses modes d'éclairement, pour autant qu'elle se concentre sur ledit objet et s'y tient fermement dans son voir, sont ceux de la clarté et de la distinction, de telle manière encore que ce qui est vu et aperçu de la sorte, se trouve être par là même « vrai », c'est-à-dire manifeste dans cette lumière et par elle. « D'où il suit que la *faculté de connaître* qu'il [Dieu] nous a donnée, que nous appelons *lumière naturelle*, n'aperçoit jamais aucun *objet* qui ne soit vrai en ce qu'elle l'aperçoit, c'est-à-dire en ce qu'elle *connaît clairement et distinctement* » (§ 30).

Que surgissent au contraire (aux §§ 39 et 41) les modes immanents de la pensée, les « idées » qui n'ont pas de réalité objective — la sensation, le sentiment, la volonté, la liberté — la problématique se trouve en présence des seules modalités de l'apparaître qui échappent à la réduction en même temps qu'à l'*ek-stasis* : ce n'est point en celle-ci ni dans sa lumière qu'elles peuvent se montrer et accomplir vis-à-vis d'elles l'œuvre de la révélation, l'intériorité désigne leur essence, par une nécessité plus forte que l'amphibologie le vocabulaire lui-même y renvoie : « que la liberté de notre volonté se connaît sans preuve, par la seule expérience que nous en avons... nous apercevons en nous une liberté si grande que nous ne pouvons nous empêcher de croire... » (§ 39). « Car nous aurions tort de douter de ce que nous apercevons intérieurement et que nous savons par expérience être en nous » (§ 41).

Or pour circonscrire cette phénoménalité originelle exclusive de l'*ekstase* et plus forte que la réduction, Descartes va employer les mots de l'*ekstase*, subsumant sous une terminologie monotone deux ordres irréductibles. Ce n'est pas seulement le terme d'aperception qui signifie à la fois la vue de « l'objet » dans la « lumière naturelle » et, de manière amphibologique par conséquent, l'auto-affection interne des modalités immanentes de la pensée, leur réalité matérielle en soi étrangère à toute réalité objective. L'œuvre accomplie de la révélation qui revêt ces modes foncièrement différents, est désignée dans les deux cas sous les mêmes concepts de « clarté » et de « distinction ». Clarté et distinction ne se réfèrent donc pas seulement au voir ni à la concentration par lui sur un objet privilégié de la lumière dont il dispose, c'est la révélation immanente irréductible à cette lumière qu'ils

prétendent définir également. « Par exemple lorsque quelqu'un sent une douleur cuisante, la connaissance qu'il a de cette douleur est claire à son égard » (§ 46). Et c'est pourquoi, pourvu qu'il s'en tienne à cette expérience pure de la douleur, à son « idée » ou à son « sentiment », et n'y mêle point le jugement faux par lequel ce sentiment de douleur est habituellement référé à la partie blessée du corps et inséré en elle, on peut dire encore « qu'il n'aperçoit rien clairement que le sentiment... qui est en lui » (§ 46). En sorte qu'« il ne reste plus que les sentiments, les affections et les appétits, desquels nous pouvons avoir aussi une connaissance claire et distincte... » (§ 66).

En leur signification originelle cependant, conformément au § 45 qui vise leur définition rigoureuse en même temps que leur différenciation réciproque, clarté et distinction sont des modes de la connaissance, ils ne présupposent pas seulement le voir et son *ek-stasis* mais qualifient les modalités selon lesquelles il s'accomplit — son attention — et corrélativement les modalités sous lesquelles son objet lui est chaque fois proposé. C'est un texte fameux : « la connaissance... doit être non seulement claire mais aussi distincte. J'appelle claire celle qui est présente et manifeste à un esprit attentif ; de même que nous disons voir clairement les objets lorsque, étant présents, ils agissent assez fort, et que nos yeux sont disposés à les regarder ; et distincte celle qui est tellement précise et différente de toutes les autres, qu'elle ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut ».

Comment alors la clarté comme modalité de la lumière serait-elle susceptible de nommer ce qui ignore en soi toute lumière, l'affection sans extase où se produit la vie ? Elle ne le peut et, restitué dans son intégralité, le texte précité du § 46 qui parle de la connaissance claire qu'on a de la douleur pourvu qu'on écarte d'elle le jugement qui l'insère dans le corps, s'écrit comme suit : « Il n'aperçoit rien clairement que le sentiment ou la pensée *confuse* qui est en lui »¹⁶. Avoir une connaissance claire d'une réalité confuse, c'est là une possibilité que tout le

16. FA, III, p. 109, 114, 115, 118, 135, 117, 118 ; AT, IX, II, p. 37, 38, 41, 42, 44, 55, 44.

monde comprend, à condition toutefois de ne pas comprendre la proposition de Descartes. Car Descartes ne veut pas dire qu'on peut voir clairement qu'une certaine réalité est confuse en ce sens que les rapports potentiels impliqués en elle ne sont pas encore clairement aperçus en eux-mêmes — comme par exemple lorsque je vois clairement que le nombre sept enferme confusément les nombres trois et quatre. Clarté et confusion ne visent pas ici deux choses différentes — une connaissance (claire) et son contenu (confus) — mais une seule et même chose et, bien plus, une seule et même propriété de cette chose unique : clarté désigne l'apparaître du sentiment ; confusion, obscurité, sa spécificité phénoménologique et la matière de sa phénoménalité comme constituée par l'affectivité. La clarté du sentiment, de la pensée en général considérée dans sa réalité matérielle, clarté identique à sa confusion, n'a donc rien à voir avec la clarté de la connaissance et de l'évidence, avec la clarté de la réalité objective de l'idée, clarté opposée à sa confusion, cette fois, mais liée à elle selon une loi essentielle.

L'élucidation radicale des concepts fondamentaux de la phénoménalité impliqués et confondus par le cartésianisme se propose donc comme suit :

1° Clarté, en tant qu'identique à la confusion et à l'obscurité, indique l'immédiation de l'apparaître, une seule essence, claire en tant qu'elle accomplit l'œuvre de la phénoménalité, obscure en tant que la matière phénoménologique de cet accomplissement est l'affectivité. A la clarté et à l'obscurité en tant qu'identiques dans l'essence il appartient de ne pouvoir se changer l'une dans l'autre, étant toujours identiquement le Même, à savoir cette dimension originelle de sa phénoménalité où la vie s'éprouve dans l'invisible, de telle manière que rien de ce qui grandit en elle ne s'en va jamais hors d'elle, de même que rien de ce qui se tient hors d'elle ne parvient non plus en elle — de telle manière que ce qui est vivant l'est à jamais.

2° Clarté, en tant qu'opposée à la confusion et à l'obscurité, est celle de l'*ek-stasis*, indique une seule essence, claire en tant qu'elle ouvre le lieu où se concentre la lumière, obscure en tant que ce lieu de lumière s'entoure d'ombre, à savoir de l'horizon non thématizable de toute exposition extatique. Clair ou obscur est l'étant en tant qu'il advient à la

condition d'objet, en sorte qu'il ne revêt jamais ces caractères en lui-même mais seulement dans son ex-position et par elle. Ainsi clarté et confusion sont-elles des déterminations phénoménologiques pures consubstantielles à la phénoménalité de l'*ek-stase* et voulues par elle. De telles déterminations (opposées) ne vont jamais l'une sans l'autre, mais passent l'une dans l'autre pour autant que l'étant passe en elles. De cette façon se construit la loi de la phénoménalité du monde, comme monde pur, le fait que toute détermination ontique ne parvient à la présence dans la clarté que pour autant qu'une autre lui cède la place et qu'ainsi chacune d'elles parcourt la série continue des degrés qui vont de la clarté à la confusion et à l'obscurité, — la possibilité de parcourir cette série étant une possibilité pure prescrite par l'essence, toute détermination claire pouvant se changer en une détermination confuse ou obscure et réciproquement.

Point-limite de la phénoménalité du monde et son mode déclinant, l'obscurité qui appartient à l'*ek-stasis* comme son horizon et où sombre l'étant dès qu'il quitte le lieu de sa présence, n'a donc rien à voir avec l'obscurité intrinsèque de ce qui ignore l'*ekstase*. Et tandis que la première se change aisément en son contraire, en la clarté de l'évidence — telle est justement la téléologie de la méthode cartésienne comme de toute science et de tout savoir en général — la seconde, l'obscurité du sentiment et de la vie, rejette par principe une telle possibilité.

Que le *videre* maintenant établisse dans la pensée son primat sur le *videor* et repousse celui-ci dans l'oubli — à vrai dire c'est comme oublieux de son immédiation, laquelle n'est jamais devant son regard, jamais vue, qu'il se déploie nécessairement —, que le concept de conscience qui va conduire la philosophie occidentale se trouve signifier de manière exclusive le voir et ses déterminations spécifiques, alors l'inconscient se définit à partir d'elles comme le mode limite de la phénoménalité du monde, mode où vient se perdre tout ce qui a été conscient, mais d'où les parties de ce tout, l'une après l'autre, peuvent ressurgir. C'est à cette prise de conscience, à elle-même, que tend invinciblement la conscience réduite au voir, et la téléologie du savoir et de la science est fixée. Dans son éternel retrait et dans sa venue intérieure en soi-même la vie cependant se poursuit inlassablement. Elle

est l'Obscur, l'Inconscient la désigne aussi dans l'amphibologie, de telle sorte que ce qui est maintenant en question ne saurait se poser dans l'obstance et que toute prise de conscience est ici pur non-sens.

Mais ce n'est pas tout. En définissant notre être le plus essentiel par l'apparaître et l'« âme » comme « pensée », le cartésianisme allait soulever de multiples problèmes. Car si la matière de la psyché est la phénoménalité, si selon la déclaration catégorique des *Réponses aux Premières Objections* : « rien ne peut être en moi dont je n'aie nulle conscience » — *nihil in me cuius nullo modo sim conscius esse posse*¹⁷ —, où donc les idées innées qui constituent ensemble la nature de mon esprit, où les potentialités multiples qui le définissent aussi, pourront-elles trouver place ? Plus radicalement s'opère la détermination eidétique de l'âme comme conscience, plus cinglant surgit son démenti, l'affirmation au contraire que seule une partie de notre être, et naturellement la plus superficielle, s'offre à la lumière. C'est la totalité de nos idées toutefois, et pas seulement nos idées « innées », qui se dérobent à la présence consciente. Et que dire de leur temporalité ? Que deviennent les souvenirs auxquels nous ne pensons plus ? C'est la question classique qu'invoque Freud dans sa *Justification de l'inconscient* : « On peut... avancer, pour étayer la thèse d'un état psychique inconscient, que la conscience ne comporte à chaque moment qu'un contenu minime si bien que, mis à part celui-ci, la plus grande partie de ce que nous nommons connaissance consciente se trouve nécessairement, pendant les plus longues périodes, en état de latence, donc dans un état d'inconscience psychique. Si l'on tenait compte de l'existence de tous nos souvenirs latents, il deviendrait parfaitement inconcevable de contester l'inconscient »¹⁸.

S'il s'agit de la finitude du lieu de lumière, en vertu de laquelle seule une partie de l'étant, « un contenu minime », s'offre à la conscience, tandis que la plus grande partie de l'être susceptible d'être conscient, « la plus grande partie de ce que nous nommons connaissance

17. FA, II, p. 526 ; AT, VII, p. 107.

18. *Métapsychologie*, trad. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, coll. « Idées », NRF, p. 67 ; GW, X, p. 265-266.

consciente », demeure en l'état de « latence », conscience désigne la phénoménalité de l'*ek-stasis* et la détermination du voir en elle comme un voir dont l'actualisation sur le mode de la clarté implique l'obscurité de son horizon. C'est la réalité objective de l'idée et sa condition transcendante qui sont en jeu. Mais si l'âme, si la psyché, pour autant qu'elle est autre chose que la forme vide du voir, désigne sa réalité matérielle, la réalité de la vie dans l'immanence radicale de son auto-affectation où il n'y a ni objection ni objet, ni finitude ni horizon, ni connaissance ni connu, alors une telle problématique, mise en avant par Freud à titre de justification de l'inconscient, ne la concerne pas. Quand elle prétend viser la vie — c'est-à-dire précisément l'âme, la psyché — la philosophie de l'inconscient est un non-sens : l'inconscient, c'est ce qui n'est pas encore entré dans la lumière de l'*ek-stasis*, ce qui est susceptible de le faire, et puis de s'en retirer, toutes déterminations historiques auxquelles la vie est soustraite par principe. Il n'y a pas d'opposition irréductible entre la conscience et l'inconscience, mais entre celles-ci et la vie.

Aussi bien Descartes avait-il ironisé sur la prétention de réduire à celle de contenus actuellement perçus, juxtaposés ensemble dans la lumière de l'*ek-stase*, la phénoménalité spécifique de l'âme consubstantielle à son essence et la définissant. A Revius qui objectait que les enfants dans le sein maternel n'ont pas la notion actuelle de Dieu, il répliquait : « je n'ai jamais écrit ni pensé que de telles idées fussent actuelles, ou qu'elles fussent des espèces distinctes de la faculté même que nous avons de penser »¹⁹. Est en question non pas le fait que la conscience ne peut se donner dans la clarté de l'évidence qu'un seul contenu représentatif à la fois tandis que les autres demeurent virtuels, mais la dimension de la phénoménalité où une telle situation se produit nécessairement. La possibilité au contraire pour l'âme de tenir en soi dans son apparaître propre la totalité de son être implique que, délaissant leur réalité objective en laquelle les idées ne peuvent que s'exposer l'une après l'autre, on en vienne à la considération du pouvoir qui les produit toutes également. « Lorsque je dis que quelque idée est née

19. *Notae in programma*, FA, III, p. 817 ; AT, VIII, II, p. 366.

avec nous ou qu'elle est naturellement empreinte en nos âmes, je n'entends pas qu'elle se présente toujours à notre pensée, car ainsi il n'y en aurait aucune, mais seulement que nous avons en nous la faculté de la produire »²⁰.

Or le déplacement de la réalité objective de l'idée au pouvoir qui la produit ne lève la finitude qui prescrit aux contenus représentatifs leur actualisation successive, que s'il est identiquement et d'abord le déplacement de leur réalité objective à leur réalité formelle. C'est parce qu'en celle-ci, dans l'immanence radicale de son auto-affection, l'âme est tout entière présente à elle-même, que le pouvoir de produire les idées est, lui aussi, tout entier présent à lui-même. Ce n'est donc pas dans le réceptacle d'un inconscient grossièrement imaginé par Freud, par Bergson et par tant d'autres, que résident les idées ou les souvenirs lorsque nous n'y pensons plus, ils n'ont d'autre existence qu'une existence potentielle, à savoir leur capacité d'être produits par un pouvoir de les produire, leur statut phénoménologique est celui de ce pouvoir, l'invisible immanence à soi où se forme, grandit et parvient originellement en soi tout pouvoir, toute force, et la puissance surabondante de la vie.

Les déterminations empruntées à la scolastique et à l'aide desquelles on s'efforce avec Descartes de penser l'essence de l'âme ou, si l'on préfère, l'être des choses, n'échappent à la confusion que ressaisies par les structures fondamentales de la phénoménalité reconnues dans le *cogito*. Actualité, virtualité, puissance, faculté ont toujours deux sens et la philosophie commence avec leur dissociation. Qu'une représentation virtuelle ou potentielle devienne actuelle, qu'elle « s'actualise », ce sont les déterminations de la phénoménalité extatique qui sont en jeu : un contenu intuitif entre dans sa lumière, s'y tient devant le regard, en constitue le thème. Qu'il s'écarte au contraire du centre de la clairière, gagne les franges marginales de la conscience, qu'il franchisse enfin l'horizon de toute présence obstancielle, il est redevenu virtuel. Virtualité, potentialité désignent alors cet endroit fabuleux inventé par les mythologies de l'inconscient pour garder à ce qui se tenait ex-posé

20. *Réponses aux Troisièmes Objections*, FA, II, p. 622 ; AT, VII, p. 189.

dans l'espace ouvert par l'*ek-stasis*, sa maintenance et sa consistance — pour les lui garder une fois qu'il ne s'y trouve plus, avec les caractères cependant qui étaient les siens lorsqu'il s'y trouvait. Comme si ce type de présence, de maintenance, de consistance consistant dans l'objection de l'ob-jeté, dans l'ex-position de l'ex-posé, pouvait en effet se maintenir et durer indépendamment de celles-ci. L'ex-posé et le juxta-posé, l'extatique-horizontal définit la loi générale de l'être, et cela en l'absence d'extase et d'horizon, en l'absence en tout cas de ce qui se trouve produit par eux, à savoir la lumière de la phénoménalité, la conscience. Conscient et inconscient sont le Même, l'ex-posé et le juxta-posé, à ceci près que, chez le second, l'ex-posé et le juxta-posé sont privés de la lumière qui appartient à toute ex-position comme telle. Actualité, potentialité (ou virtualité) aussi sont le Même, ont même structure, accompagnée de conscience dans le premier cas, privée d'elle dans le second, comme si la conscience était indifférente à cette structure qui la constitue.

La vie ne s'actualise jamais, n'entre jamais dans le lieu fini de la lumière, se retient tout entière hors de lui, dans l'immédiation de son omni-présence à elle-même. Actualité, virtualité, potentialité, en ce qui concerne la vie, ont un autre sens : actualité désigne l'auto-affection en laquelle la potentialité est effective, la réalité de la possibilité consubstantielle à tout pouvoir et identique à son essence. Actuel n'est donc pas seulement ce qui advient un instant à la condition d'ob-stant mais, plus essentiellement, *ce qui n'entre jamais dans cette condition*, ce qui persiste et demeure en soi-même dans son infrangible attachement à soi : l'inlassable accomplissement de la vie. Selon que l'on vise l'*ek-stase* de son voir ou la semblance en laquelle celui-ci demeure éternellement en soi, on ne peut poser à l'âme les mêmes questions. S'il s'agit de l'intuition du *cogito* et de son évidence, il est loisible de demander, comme à tout ce qui se trouve ainsi ex-posé dans un voir : « cela est certain, mais combien de temps ? »²¹. S'il s'agit au contraire non plus de science ni de son savoir, si le *cogito* n'est plus compris comme une intuition, comme la première de toutes, mais comme ce qui

21. *Seconde Méditation*, FA, II, p. 418 ; AT, IX, p. 21.

exclut de soi insurmontablement toute possibilité d'intuition et d'évidence et comme l'essence sans visage de la vie, alors de celui qui est considéré ainsi, selon la réalité matérielle de sa propre pensée, il faut dire : « laquelle il ne peut toutefois ne pas connaître en soi-même par une expérience continuelle et infaillible »²².

De l'amphibologie des concepts fondamentaux de la phénoménalité impliqués par le *cogito* cartésien témoigne sa postérité immédiate. Que la vie ne se résolve pas en la clarté du savoir, qu'il y ait en elle comme une dimension nocturne irréductible à cette lumière que les *Regulae* avaient circonscrite comme la condition de la science et, plus profondément, comme constitutive de l'être de l'homme et de sa relation au monde, Leibniz l'éprouva aussitôt. Il ne crut pas cependant devoir scruter pour elle-même cette essence la plus ancienne de l'être et de la vie mais, gardant son regard fixé sur l'être au monde, il l'imagina privé de sa condition la plus intérieure, n'en accomplissant pas moins son œuvre dans le déploiement et le maintien de l'univers. Au lieu de dire : il y a une *aperceptio* sans *perceptio*, il déclara au contraire : il y a une *perceptio* sans *aperceptio* ; « nous ne sommes jamais sans perceptions mais il est nécessaire que nous soyons souvent sans aperceptions, savoir lorsqu'il n'y a point de perceptions distinguées »²³. En même temps qu'une définition totalement erronée de la vie et justement comme son origine, le concept qui allait devenir plus tard le concept opératoire de la psychanalyse, celui de perception inconsciente, était né.

Avec la présupposition d'une *perceptio* sans *aperceptio* et l'affirmation que semblable *perceptio* en est une d'inconsciente, Leibniz avance la thèse la plus philosophique et la plus antiphilosophique de toute l'histoire de la pensée occidentale, celle aussi qui devait peser le plus lourdement sur son destin. Que toute *perceptio* sans *aperceptio* soit inconsciente, cela veut dire : aucune perception n'est possible ni ne subsiste par elle-même, aucun voir réduit à lui-même ne peut voir quoi que ce soit, à moins qu'il ne se révèle préalablement à lui-même en tant

22. *Réponses aux Sixièmes Objections*, FA, II, p. 867 ; AT, VII, p. 427.

23. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Livre II, ch. XIX, Paris, Flammarion, p. 118.

que voir, et cela dans l'*aperceptio* et par elle. Leibniz cependant ne pressent qu'il n'y a pas de pensée possible sans une réalité formelle de cette pensée, sans cette *aperceptio* originelle, que pour se méprendre sur la nature de celle-ci, la réduisant proprement à celle de la *perceptio* elle-même, en sorte que l'intuition décisive, un instant entraperçue dans le cartésianisme, de l'immédiation de l'apparaître est aussitôt perdue.

Peut-on même parler d'une réduction de l'*aperceptio* à la *perceptio* ? A vrai dire Leibniz ne connaît que des perceptions parmi lesquelles il en distingue de deux sortes, celles qui sont aperçues, ou « notables » — la « douleur » par exemple est une « perception notable » —, et celles qui ne le sont pas, les perceptions obscures ou inconscientes. Pourquoi ne le sont-elles pas ? Parce qu'elles sont trop petites ou trop nombreuses, « trop petites pour être aperçues »²⁴. Trop petites parce que trop nombreuses, se pressant pour occuper l'espace clos de lumière que porte en soi toute *perceptio*. C'est la finitude de l'*ek-stasis* qui, excluant de soi tout ou presque tout l'étant, le rend à la fois trop nombreux et trop petit. Pourquoi maintenant tout l'étant se presse-t-il dans la clairière de l'être ? Parce qu'à la conception phénoménologique de la perception s'en ajoute chez Leibniz une autre, de type psychophysique, pré-scientiste, selon laquelle l'âme étant toujours et tout entière unie à son corps — il n'y a aucune limite à cette union²⁵ — et par lui aux autres corps qui composent l'univers, tous ceux-ci et le sien propre ne cessent de l'affecter, provoquant en elle une multitude d'impressions, de sensations qu'elle perçoit sans pouvoir les apercevoir. Deux conceptions de l'affection, l'une grossièrement réaliste, ignorant qu'affecter veut dire se donner à sentir, apparaître, ontique donc, située en dehors de la réduction et présupposant au contraire l'union, parlant de l'« action », de l'« impression » d'un corps sur un autre ou sur l'âme, identifiant l'affection à cette « action », à cette « impression » dont le double sens lui échappe, l'autre ontologique, reposant sur la finitude du voir, se superposent pour produire de leur confusion la théorie leibnizienne des perceptions insensibles, obscures ou inconscien-

24. *Ibid.*, Livre II, ch. xx, p. 120, 121.

25. *Ibid.*, Livre II, ch. I, p. 75.

tes : « exprimant » celles du corps les « impressions » de l'âme constituent son contenu infiniment riche et indéfiniment renouvelé, qu'elle ne peut pour cette raison tenir tout entier dans sa vue finie, en sorte qu'elle ne porte attention qu'à certaines d'entre elles tandis que les autres sont comme les objets qui nous entourent pendant notre sommeil : « car nous avons toujours des objets qui frappent nos yeux ou nos oreilles et par conséquent l'âme en est touchée aussi sans que nous y prenions garde : parce que notre attention est bandée à d'autres... »²⁶.

Evidente est alors la dérive du concept crucial d'*aperceptio*. C'est bien le problème de l'immanence à soi de la pensée dans la semblance du *videor* qui est posé quand Philalèthe demande : « il est sans doute peu aisé de concevoir qu'une chose puisse penser et ne pas sentir qu'elle pense » et que Théophile lui répond : « voilà sans doute le nœud de l'affaire ». La possibilité, la nécessité plutôt d'une pensée sans *aperceptio*, Leibniz l'établit non point par une analyse de celle-ci et de sa structure propre, mais par sa mise hors jeu au contraire et son remplacement par la finitude du voir. C'est parce qu'apercevoir veut dire voir que le contenu tenu dans l'horizon fini de l'*ek-stasis* le déborde de tous côtés et se perd dans la nuit. Voilà donc pourquoi la pensée peut penser et ne pas sentir qu'elle pense, parce que « nous pensons à quantité de choses à la fois mais ne prenons garde qu'aux pensées qui sont le plus distinguées et la chose ne saurait aller autrement »²⁷. Être « sans aperceptions » veut dire être sans « perceptions distinguées »²⁸. La réduction de l'*aperceptio* à la *perceptio* et, qui plus est, à la perception distincte devient aveuglante quand apercevoir signifie réfléchir sur — et c'est l'argument ultime de Théophile : s'il faut rejeter l'affirmation centrale du cartésianisme selon laquelle « il n'y a rien dans l'âme dont elle ne s'aperçoive », c'est parce que « il n'est pas possible que nous réfléchissions toujours expressément sur toutes nos pensées ; autrement l'esprit ferait réflexion sur chaque réflexion à l'infini sans

26. *Ibid.*, p. 74.

27. *Ibid.*, p. 72.

28. *Ibid.*, Livre II, chap. XIX, p. 118.

pouvoir jamais passer à une nouvelle pensée. Par exemple, *en m'apercevant de quelque sentiment présent*, je devrais toujours penser que j'y pense, et penser encore que je pense d'y penser et ainsi à l'infini. Mais il faut bien que je cesse de réfléchir sur toutes ces réflexions et qu'il y ait enfin quelque pensée qu'on laisse passer sans y penser ; autrement on demeurerait toujours sur la même chose »²⁹.

« Qu'il y ait enfin quelque pensée qu'on laisse passer sans y penser », cela tient donc à l'impossibilité pour la perception ou la réflexion de dévoiler le contenu entier de l'âme. Or pareille impossibilité est beaucoup plus radicale que ne l'imagine Leibniz : elle ne tolère pas l'exception de ce contenu qu'à tout le moins nous percevons actuellement ou sur lequel nous réfléchissons mais écarte *a priori* tout contenu de cette sorte, et cela parce que l'aperception n'est ni un voir partiel ni le voir total d'une intuition infinie, mais l'exclusion de tout voir possible en général, la dimension d'immanence radicale où l'*ekstasis* ne se produit pas.

Autrement pertinente, autrement profonde a été la prise de position de Malebranche, apercevant d'un coup la dichotomie essentielle des structures fondamentales de la phénoménalité, à savoir que *cogito* ne veut pas dire une chose mais bien deux, non seulement différentes mais foncièrement opposées — à tel point que leur co-appartenance à l'origine et ainsi leur être-ensemble dans cette co-originarité est l'un des problèmes majeurs de la philosophie. N'est-il pas extraordinaire que le plus cartésien des cartésiens ait été conduit à dire sur le phénomène irréductible et incontestable que la doctrine se donnait explicitement comme point de départ et d'appui assuré exactement le contraire de ce qu'avait formulé son auteur, à savoir que le *cogito* n'est pas une évidence ni la plus claire de toutes, mais un abîme d'obscurité, qu'il n'est pas une connaissance, ni la première de toutes, mais ce dont nous n'avons aucune connaissance seulement concevable, que l'âme par conséquent n'est pas plus aisée à connaître que le corps, mais inconnaissable au contraire et, bien plus, que le seul savoir que l'on soit en mesure d'acquérir à son sujet ne puisse l'être que par analogie avec le

29. *Ibid.*, Livre II, chap. I, p. 77, souligné par nous.

savoir du corps et à partir de celui-ci, que finalement l'idée d'âme au lieu de constituer le préalable et le fondement de toute connaissance ne peut jouer un tel rôle, et cela pour cette raison ultime qu'elle n'existe pas. Mais le plus surprenant, c'est sans doute qu'avec de telles propositions et en dépit de leur opposition terme à terme aux thèses cardinales du cartésianisme, Malebranche, loin de s'écarter d'elles, en propose pour la première fois et peut-être la dernière, une répétition radicale, allant au plus initial de ce commencement qu'avait entrevu Descartes pour le livrer de façon abrupte, dans la fulgurance de la vision métaphysique.

Que l'âme soit « obscure », selon les affirmations réitérées de Malebranche, signifie essentiellement et d'abord qu'elle n'est pas éclairée par la lumière de l'*ek-stasis*, et cela parce qu'elle ne porte pas cette *ek-stasis* en soi-même et n'est pas constituée par elle. C'est à la phénoménalité du monde que se dérobe par principe l'âme en tant qu'« obscure ». Pour autant elle n'est pas rien, l'expulsion hors d'elle de l'extériorité transcendante ne la repousse pas dans le néant de la non-phénoménalité mais laisse paraître au contraire en sa matérialité phénoménologique l'effectivité du premier apparaître et le désigne dans son intériorité radicale comme affectivité. Alors que toutes les choses qui sont en ce monde, les corps avec leurs propriétés, sont connues par leurs idées « ... il n'en est pas de même pour l'âme, nous ne la connaissons point par son idée... nous ne la connaissons que par conscience »³⁰. Et cette conscience exclusive du *videre*, identique à la semblance originelle du *videor*, c'est un « sentiment intérieur » par lequel nous sentons ce qui se passe en nous de telle manière que rien ne se passe en nous que nous ne le sentions et ne l'éprouvions par un semblable sentiment constitutif de l'essence de l'âme et de toutes ses modifications — à savoir de « toutes les choses qui ne peuvent être dans l'âme sans qu'elle les aperçoive par le sentiment intérieur qu'elle a d'elle-même »³¹. Ainsi l'*aperceptio* cartésienne reçoit-elle,

30. Malebranche, *Œuvres complètes*, éd. H. Gouhier et A. Robinet, Paris, Vrin, 1, p. 451 (*Recherche de la vérité*, Livre III, 2^e partie, chap. VII, § 4).

31. *Ibid.*, 1, p. 415 (*Recherche de la vérité*, Livre III, 2^e partie, chap. I, § 1).

en tant que trouvant sa structure dans l'intériorité et sa substantialité phénoménologique dans l'affectivité, une détermination ontologique radicale.

Malheureusement Malebranche lui-même ne sut se tenir sur ce sommet des commencements absolus. La radicalité même de l'intuition qu'il eut de l'immanence de l'âme et de l'exclusion hors d'elle de la transcendance de la représentation, le conduisit à l'affirmation paradoxale selon laquelle toutes les déterminations qui revêtent cette forme de la représentation doivent être comme telles exclues elles aussi de cette sphère d'immanence et ne sauraient lui appartenir : « les idées qui nous représentent quelque chose hors de nous ne sont point des modifications de notre âme »³². Echappe ici à Malebranche l'ultime intuition du *cogito* à savoir que c'est justement dans l'immanence que se rassemble et s'essencifie la semblance originelle en laquelle le voir s'auto-apparaît à lui-même et est ainsi possible en tant que voir effectif, c'est-à-dire comme un voir qui se sent voir. En niant au contraire l'inhérence des représentations à l'âme, leur réalité formelle au profit de leur seule réalité objective, en n'apercevant plus que l'intériorité à soi-même du développement de l'*ek-stasis* est sa condition indépassable, Malebranche inaugure la situation inextricable dans laquelle, l'extériorité laissée à elle-même, hypostasiée et appelée à ne reposer que sur soi, la question se lève désormais de sa réceptivité possible, c'est-à-dire de la possibilité pour un quelconque « sujet » de s'ouvrir à elle et de tenir en elle son regard. Plutôt, c'est le problème de ce sujet et de sa subjectivité, laquelle n'est jamais que l'immanence à soi de l'*ek-stasis*, qui se trouve désormais privé de solution.

Mais ce n'est pas tout. Lors même que Malebranche reconnaît dans la structure d'une immanence radicale l'essence de l'âme, il demeure prisonnier du préjugé de la connaissance qui réduit toute phénoménalité concevable à celle de l'*ek-stasis*. La mise hors jeu de cette dernière, dès lors, n'a plus la signification de conduire à la dimension originelle de l'apparaître, c'est l'absence de celui-ci plutôt et, comme telle, une carence ontologique insurmontable qu'elle indique. L'obscurité de

32. *Ibid.*, I, p. 452 (*Recherche de la Vérité*, Livre III, 2^e partie, chap. VII, § 4).

l'âme, c'est alors sa non-phénoménalité intrinsèque, une sorte de facticité brute : « sentiment confus qui te frappe mais, encore un coup, *sentiment sans lumière, qui ne peut t'éclairer ; sentiment qui ne peut t'apprendre ce que tu es...* »³³. Pour autant qu'il se fait sentir sans se faire connaître, le sentiment n'accomplit plus par lui-même l'œuvre de la révélation, il la demande hors de lui à un pouvoir étranger, il n'est plus le se sentir soi-même de l'auto-affection qui le livre tout entier à lui-même tel qu'il est en lui-même, mais, demandant ce se révéler en soi-même tel qu'il est à une instance différente de lui, il est en lui-même « aveugle », sa situation est redevenue celle d'un étant. A quel pouvoir le sentiment qui n'accomplit plus en lui-même l'œuvre de la révélation de soi doit-il désormais réclamer celle-ci ? Au pouvoir de l'idée, de l'*ek-stasis*. Aucune philosophie ne situe de manière plus explicite ni plus exclusive que celle de Malebranche le lieu de la phénoménalité pure dans l'extériorité comme telle en tant qu'extériorité transcendante, en tant qu'« étendue intelligible ».

La signification de la thèse selon laquelle nous n'avons pas d'idée de l'âme dès lors change complètement. Elle ne détermine plus apodictiquement la structure interne de la révélation mais, confiant au contraire celle-ci au pouvoir de l'extériorité, constate assertoriquement que l'âme se trouve en fait dépourvue d'un tel pouvoir et, comme telle, livrée à la nuit : les « ténèbres » de l'âme, « je ne suis que ténèbres à moi-même... »³⁴. Que toute phénoménalité possible consiste en la lumière de l'*ek-stasis* — cette lumière de l'*ek-stasis* que Malebranche appelle la vision en Dieu, — on le voit à ceci que l'âme elle-même ne peut être éclairée que si elle s'ex-pose dans une image extérieure d'elle-même, qui est son archétype en Dieu, en sorte que l'être véritable et cette fois toute lumière de l'âme est sa propre extériorité par rapport à soi, laquelle est son Idée, qui existe donc, mais en Dieu, c'est-à-dire précisément dans l'extériorité. Il se trouve seulement que Dieu nous a refusé sur terre la contemplation de cette Idée, et cela parce que sa splendeur nous aurait

33. *Ibid.*, x, p. 103 (*Méditations chrétiennes et métaphysiques*, IX, § 18, souligné par nous).

34. *Ibid.*, x, p. 102 (*Méditations chrétiennes et métaphysiques*, IX, § 15).

détournés de l'accomplissement de nos tâches quotidiennes³⁵. Le philosophe qui s'est le plus approché du Commencement est aussi celui qui s'en écarte le plus. Par là Malebranche, au même titre que Leibniz, appartient au destin de la métaphysique occidentale, laquelle reçoit sa détermination historique de l'occultation du *videor* par le *videre*.

35. « Si tu avais l'idée de ton âme, tu ne pourrais plus penser à autre chose », *ibid.*, x, p. 104 (*Méditations chrétiennes et métaphysiques*, IX, § 20).

CHAPITRE III

L'INSERTION DE L' « EGO COGITO » DANS L' « HISTOIRE DE LA MÉTAPHYSIQUE OCCIDENTALE »

Avec Heidegger la dénaturation du *cogito* s'opère d'entrée de jeu et elle est complète, l'essence commençante de la phénoménalité tenue en vue dans le *videor* n'est pas même réduite ni confondue avec celle du *videre*, à aucun moment son existence n'est prise en compte ou seulement soupçonnée : je pense veut dire je me représente. Ainsi le procès intenté à Descartes doit-il être dès l'abord, lui aussi, situé à sa place, reconnu dans sa portée véritable, celle de concerner non pas le *cogito* originel non plus que les concepts de la phénoménalité qui lui sont liés, mais seulement leur déclin, ce moment où en eux déjà l'initialité du commencement a été perdue. La signification de la présente critique cependant doit être claire. Ce qui nous importe, ce n'est pas du tout le fait que Heidegger aurait proposé une interprétation historiquement contestable ou simplement partielle de la pensée de Descartes, mais ce qui est en jeu dans une telle interprétation, à savoir la nature ultime de la vérité et de l'être lui-même. Aussi bien voit-on la lecture heideggérienne ne pas se limiter à un examen du cartésianisme, mais inscrire ses thèses dans une conception beaucoup plus générale qui n'est rien de moins qu'une histoire de la métaphysique occidentale, elle-même identifiée, de façon paradoxale, à celle de l'être. Le *cogito* déterminerait en elle « d'une nouvelle manière l'essence de la connais-

sance et de la vérité »¹. Or il y a là tout autre chose qu'une mutation idéologique, ce n'est pas seulement notre pensée de l'être, c'est l'essence de celui-ci qui se modifie et s'essencifie différemment.

En quoi consiste semblable modification ? En ceci que le fondement de toutes choses — τὸ ὑποκείμενον, *das von sich aus schon Vorliegende*², ce qui s'est toujours déjà posé devant à partir de soi —, le *subjectum* donc se trouve désormais interprété comme l'homme. A chaque époque de son histoire l'être se destine à nous de telle façon qu'il se donne dans le retrait de son être le plus propre. Avec le *cogito* qui inaugure la métaphysique des Temps modernes, cette obnubilation atteint son point extrême, quand l'homme se prend pour le *subjectum*, usurpant les prérogatives de l'être et prétendant les mettre en œuvre. L'homme se pose donc lui-même à partir de lui comme le fondement de la vérité, il s'érige en chaque domaine en tant que centre et mesure de tout ce qui est. Cette « libération de l'homme pour la nouvelle liberté »³, laquelle consiste négativement dans le rejet de toute vérité autre, « révélée, biblique, chrétienne », etc., et positivement dans le fait d'étendre à tout étant sa législation, « son autonome législation », implique cependant de la part de l'homme, pour autant que cette législation doit être « sûre d'elle-même » et capable d'assurer son comportement au milieu de l'étant, qu'il s'assure d'abord de soi. L'auto-fondation de l'homme comme auto-assurance (certitude de soi) du fondement de toute vérité possible, c'est à quoi prétend le *cogito*.

S'il s'agit de mesurer ce que fut réellement la visée du *cogito*, forcée est de reconnaître que, loin d'établir l'homme au centre de sa problématique, il l'exclut bien plutôt de façon radicale, et cela dans la réduction : ce qui subsiste n'a ni yeux ni oreilles ni corps ni appartenance au monde ni quoi que ce soit de semblable, c'est seulement le premier apparaître selon l'effectivité phénoménologique pure et irréductible de son apparaître à soi. Quant à l'homme son idée dans le cartésianisme constitué ne peut se faire jour que plus tard, lorsque le

1. Heidegger, *Nietzsche*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, II, p. 120.

2. *Ibid.*, p. 115, traduit par nous.

3. *Ibid.*, p. 119.

regard déjà a glissé du *cogito* au *cogitatum* et que, dans le système de la représentation *cogito-cogitata*, la considération de l'un de ceux-ci et de son caractère étrange (l'idée de Dieu) conduit à penser que ce système précisément n'en est pas un et ne se supporte pas lui-même. L'homme n'intervient dans le cartésianisme qu'au moment où il se découvre fini, *ens creatum*, nullement donc comme un fondement.

Mais comment, selon Heidegger lui-même, l'homme aspire-t-il à un tel rôle ? Non pas en tant qu'homme assurément, mais seulement en tant que *cogito*. Ce n'est pas un étant, c'est une structure ontologique et, qui plus est, la structure de la phénoménalité pure comme telle qui prétend constituer le *fundamentum inconcussum veritatis*. C'est de façon arbitraire que, dans le commentaire heideggérien, l'« homme » interfère sans cesse avec le « sujet » cartésien ou avec la subjectivité baptisée subjectivité « humaine ». La question est seulement celle de l'essence de la phénoménalité, de l'essence de la « pensée » et de sa possible réduction à celle de la représentation.

Pareille réduction, toujours selon Heidegger, caractérise le cartésianisme et plus généralement la subjectivité moderne. *Cogitare* veut dire *percipere* « prendre possession de quelque chose, s'en emparer... au sens de le disposer devers soi, de la manière dont on pose quelque chose devant soi, dans le fait de se le « re-présenter » ». Parce que *cogitare*, *percipere*, signifient « poser devant soi », ils veulent dire la même chose que *Vorstellung* dans la double signification de *vorstellen* et de *vorgestelltes*, soit « le fait d'amener - devant - soi et ce que l'on - a - amené - devant - soi et dans le sens le plus large ce - qui - est - rendu - « visible » »⁴. Dans ce disposer devers soi du représenter, le représenté n'est pas seulement donné mais dis-posé en tant que disponible, établi et assuré comme ce sur quoi l'homme peut régner en maître. De par son lien avec le *dubitare* qu'il rejette mais dont il procède, *cogitare* est en rapport avec l'indubitable, son acte de poser devant « n'admet rien en tant que sûrement posé et certain, c'est-à-dire pour vrai, qui ne soit sanctionné devant lui en tant que tel ». Mais si le représenter en tant que poser devant est « un poser en toute sûreté »,

4. *Ibid.*, p. 122.

qu'est-ce qui le rend utilement possible, « qu'est-ce qui doit être posé en tant que sûr... ? »⁵.

Au *cogito* de Descartes s'attache une question décisive que nous avons volontairement passée sous silence, comme elle le fut d'ailleurs par le cartésianisme lui-même et, après lui, dans toute l'histoire de la philosophie moderne : la question de l'*ego*. Que signifie le fait extraordinaire que la remontée vers le commencement et le principe universel de toutes choses aboutisse à la position de l'*ego* et, qui plus est, d'un *ego* particulier, celui-là qui dit non pas « il est pensé », non pas « il y a », mais je pense, je suis ? Est-ce parce que ce mouvement en retour vers l'origine, se développant selon l'implication de ses évidences cardinales, se trouve être accompli par un individu empirique particulier, en l'occurrence Descartes ou encore par tout un chacun pour peu qu'il se montre capable de répéter ce jeu d'implications ? Seulement *ego* surgit en même temps que *cogito*, au terme de la réduction et par elle, quand il n'y a plus ni individu empirique ni monde. *Ego cogito* veut tout dire sauf l'homme, sauf le sujet « humain », sauf la subjectivité « humaine ». *Ego cogito* veut dire que dans le surgissement originel de l'apparaître l'ipséité est impliquée comme son essence même et comme sa possibilité la plus intérieure. Cette contemporanéité dans l'essence de la phénoménalité pure et de l'ipséité, Descartes ne l'exprima pas autrement que sous cette forme : « Car il est de soi si manifeste que c'est moi qui doute, qui entends et qui désire, qu'il n'y a rien par quoi cela puisse être expliqué avec plus d'évidence »⁶.

A quel point les commencements importent en philosophie, on le voit à ceci que, bien que Descartes ait pris soin de renvoyer la connexion de l'ipséité et de la pensée à ce qu'il y a de plus ultime en elle et à son essence, parce qu'il n'a pas cru devoir poursuivre plus loin l'élucidation de celle-ci, l'être de l'*ego* est demeuré totalement indéterminé, en sorte qu'ont été produites à son sujet les affirmations les plus gratuites et les plus contradictoires tout au long de l'histoire de la

5. *Ibid.*, p. 123, 124.

6. *Seconde Méditation*, FA, II, p. 421 ; AT, IX, p. 22, traduit par nous. Le texte latin est : « Nam quod ego sim qui dubitem, qui intelligam, qui velim tam manifestum est, ut nihil occurrat per quod evidentius explicetur », FA, II, p. 186 ; AT, VII, p. 29.

philosophie et encore aujourd'hui chez Husserl, Sartre et Merleau-Ponty, pour ne rien dire de l'évacuation du « sujet » hors de la problématique par les sous-pensées groupées sous le titre de « structuralisme ». Et, comme on le verra, Kant lui-même, confronté à ce problème et ne pouvant l'éluder, se trouva totalement incapable d'assigner un fondement quelconque à cette simple proposition « je suis ».

Ce qui fait l'intérêt du commentaire heideggérien du *cogito* dans *Nietzsche II*, c'est qu'il aborde de front cette question, et cela non pas, malgré l'apparence, sur un plan ontique, comme celle de l'« homme », mais comme liée au contraire à l'essence pure de la phénoménalité. Quand il s'agit d'établir celle-ci en ce qu'elle a de propre, c'est-à-dire de la reconnaître dans son pouvoir d'exhibition et, selon Descartes, de légitimation, bref lorsqu'il s'agit de fonder le *cogito*, réduit il est vrai à un je me représente, et que le « poser devant » doit donc apparaître comme un « poser en toute sûreté », à la demande qui s'élève alors : « qu'est-ce qui doit être posé en tant que sûr ? », l'*ego* apporte la réponse, se proposant ainsi non pas simplement comme uni à la représentation mais comme constituant sa possibilité intrinsèque et ce qui en fait une de certaine et d'assurée. « Tout *ego cogito est cogito me cogitare* ; tout “je/me/représente/je pose devant moi/quelque chose” du même coup “ me ” représente/me pose devant moi/, moi qui me représente quelque chose/qui pose quelque chose (devant moi, dans mon représenter). Tout re-présenter humain est, selon une manière de parler qui prête aisément au malentendu, un « se »-représenter, un « se » poser devant soi »⁷.

Il ne s'agit pas, bien sûr, d'affirmer qu'en toute représentation le moi se pro-pose comme son corrélat de telle sorte que, me représentant par exemple la cathédrale de Fribourg, je devrais en outre me représenter moi-même en même temps qu'elle, à côté d'elle, comme objet, d'une manière vague et marginale à tout le moins. C'est de façon beaucoup plus essentielle et précisément par une nécessité d'essence que le moi qui se re-présente se pro-jette devant soi et s'implique dans sa propre représentation : pour autant qu'en celle-ci tout représenté

7. *Nietzsche, II, op. cit.*, p. 124.

possible se trouve être représenté au moi qui se représente, devant lui, par-devers lui. Ainsi le moi est-il présupposé en toute représentation, non pas *a posteriori* comme l'objet qu'elle découvre, mais *a priori* comme appartenant à la constitution du champ à l'intérieur duquel cette découverte se fera, et cela en tant qu'un tel champ se construit précisément comme jeté par lui, devant lui, par-devers lui — en tant que cette rétro-référence au moi donc est identique à la structure de ce champ et à son ouverture.

Parce qu'il confond le moi avec l'homme, Heidegger peut alors écrire : « Parce que dans tout acte de représenter c'est l'homme qui se re-présente auquel, dans cet acte de re-présenter, le re-présenté de cet acte est dis-posé, l'homme qui se le représente se représente lui-même avec ce qu'il représente dans chaque acte de représenter — non pas après coup mais à l'avance, du fait que lui qui/re-présente/qui pose *devant* soi, porte à chaque fois devant *soi* le re-présenté. » Si donc dans la structure de la représentation le moi est ainsi impliqué comme le par-devers quoi de tout représenté et comme le terme implicite de cette rétro-référence, il s'ensuit que toute conscience d'objet en tant que conscience d'un re-présenté est identiquement et d'abord conscience de soi, de ce soi ob-jeté à l'horizon de la représentation et comme son fondement. Car le Soï est proprement sous-jacent à celle-ci, s'étendant sous elle comme ce à partir de quoi elle s'élançait et à quoi, jetée par-devers lui, elle revient. « Pour l'acte de représenter, écrit Heidegger, le *Soi* de l'homme est essentiellement ce qui en constitue le fondement. Le Soï est *subjectum* »⁸.

Ainsi prend forme et se constitue une théorie de l'*ego* et de son être, une théorie du je suis, laquelle se donne pour une explication de la proposition fondamentale de Descartes : *ego cogito ergo sum*. Encore une fois une telle explication, avec la théorie de l'ipséité qu'elle comporte, se produit à partir d'une présupposition décisive dont elle n'est à vrai dire que le développement et en quelque sorte la simple lecture, la présupposition selon laquelle *cogito* veut dire je me représente. Il n'y a donc pas de conclusion du *cogito* au *sum* mais plutôt la

8. *Ibid.*, p. 125, 126.

reconnaissance dans la structure de la représentation du « je » qui s'y déploie nécessairement et, à la limite, lui est identique. Et cela s'accomplit comme suit. Parce que dans sa représentation tout objet se trouve ob-jeté, op-posé à qui se le représente, celui-ci, le représentant, est déjà là en tant que celui qui a dis-posé par-devers soi l'objet et qui donc, plus fondamentalement, dans cette dis-position *par-devers soi*, s'est déjà dis-posé soi-même. « Car dans la re-présentation humaine d'un objet il se trouve que par celui-ci, *en tant que* se tenant à l'encontre et re-présenté, cela même « à l'encontre » de quoi se tient l'objet et ce devant quoi il est posé — c'est-à-dire le représentant — s'est d'ores et déjà disposé devers soi, en sorte que l'homme en vertu de cette dis-position de soi devers soi-même peut, en tant que celui qui se représente/quelque chose/ dire « je » ». Et voilà pourquoi — si on laisse de côté l'« homme » qui n'a rien à faire ici pour ne retenir que le « je » immanent à la représentation — on peut dire qu'il n'y a en réalité aucune inférence du *cogito* au *sum*, parce que le *sum* du représentant, à savoir sa dis-position par-devers soi dans sa représentation, est identique à celle-ci et la constitue proprement. *Cogito* et *sum* veulent dire la même chose : je dis-pose par-devers moi, je me re-présente. « Le « je » dans le « je suis » — notamment : le re-présentateur n'est dans le re-présenter et pour cet acte pas moins connu que l'objet représenté. Le je — en tant que « je suis celui qui se représente » — est si certainement dis-posé à la re-présentation qu'aucune induction, si concluante fût-elle, ne saurait jamais atteindre la certitude de cette dis-position devers soi-même de celui qui (se) re-présente »⁹.

Or, si l'on se reporte au texte cartésien, on ne trouve à aucun moment en lui la moindre allusion à une problématique comme celle ici développée par *Nietzsche II* et selon laquelle l'ipséité serait tributaire de la structure de la représentation et compréhensible à partir d'elle. Bien au contraire, la brève, énigmatique et fulgurante irruption de l'*ego* dans la *Seconde Méditation* se situe à ce moment ultime de la réduction où le doute est seul au monde, où, plus exactement, il n'y a plus aucun monde ni par conséquent aucune représentation. C'est un élément

9. *Ibid.*, p. 129-130, 130.

purement immanent réduit à lui-même, à lui seul, à sa réalité matérielle abstraction faite de toute réalité objective, que tient alors en mains Descartes et c'est en lui justement qu'il lit l'ipséité de l'ego. En lui comme identique à lui, à son essence, à l'essence suprême : car il n'y a rien au-delà en quoi l'on pourrait reconnaître plus évidemment cette irruption de l'ipséité, aucune essence dans la manifestation plus originelle de laquelle l'ego pourrait se manifester plus originellement — *tam manifestum est ut nihil occurrat per quod evidentius explicetur*. Mais cette essence est celle de la manifestation. Il faut donc réanimer cette double évidence à savoir que l'essence originelle de la phénoménalité exclut de soi la représentéité et que c'est précisément par l'œuvre de cette exclusion qu'elle s'essencifie en soi-même comme un Soi.

A la première démonstration suffira le rappel du texte pré-cité des *Passions de l'âme* (I, 26) qui, poussant la réduction à son comble, affirme que tout ce qui est représenté, loin d'être assuré par cet acte de la représentation, se trouve au contraire douteux et incertain, comme par exemple tout ce que je crois voir ou imaginer dans une représentation pure réduite à elle-même, c'est-à-dire « en rêve » ; alors que, « qu'on soit endormi et qu'on rêve, on ne saurait se sentir triste ou ému de quelque autre passion, qu'il ne soit très vrai que l'âme a en soi cette passion ». C'est l'immanence à soi de la détermination affective, de la tristesse, ou ce que Descartes appelle en général la réalité matérielle de l'idée, qui constitue, elle seule, le site de la certitude et de la vérité absolues, lesquelles, en tant que certitude de soi et que vérité renvoyant à soi, s'auto-légitimant, consistent justement dans ce premier apparaître à soi en soi de l'apparaître. Qu'en ce surgissement originel de la phénoménalité la représentation n'ait rien à faire, on le voit à ceci que la sensation, par exemple la douleur, est tout entière ce qu'elle est dans l'immanence de son affectivité sans être d'abord posée devant soi par-devers soi : pour être certaine de soi elle n'a pas besoin de cette venue à l'ob-stance, sa souffrance lui suffit. Si donc on considère la sensation en elle-même et, ainsi que Descartes nous invite à le faire, indépendamment de son être-représenté dans le corps propre ou dans l'objet, on comprend que c'est justement en elle-même, dans l'auto-affectation de son affectivité, que l'être lui advient. Dans l'extériorité de la représenta-

tion au contraire, hors de l'immanence de la pensée (cette immanence à soi de la pensée qui est proprement la pensée), « hors de notre pensée nous ne concevons en aucune façon quelle chose c'est que cette couleur, cette douleur, etc. »¹⁰.

La critique cartésienne des qualités secondes nous découvre alors sa signification abyssale : accomplir un partage ultime entre ce qui est mort et ce qui est vivant. Les sensations sont de la vie, elles grandissent où la vie prodigue son être, là où il n'y a ni *ek-stasis* ni monde, dans l'intériorité radicale de ce que Descartes nomme l'âme. Certes on concèdera aux phénoménologues qu'il y a des qualités transcendantes — le ciel est bleu, le fleuve est serein — et il me semble bien que c'est au pied que j'ai mal. Mais la qualité qui s'étend dans la chose — la couleur sur la surface colorée, la douleur dans le pied — n'est que la représentation irréaliste, l'ob-jection d'une impression réelle vivante, laquelle s'auto-affecte et s'auto-impressionne dans son affectivité et seulement en elle. En sorte que là où s'accomplit le se sentir soi-même qui la détermine comme une pure tonalité affective et une pure impression, et comme de la vie, il n'y a point d'espace — que ce soit l'espace de la chose ou celui du corps organique dans lequel l'impression est ob-jetée. Preuve en est le rêve où il n'y a aucun espace réel et où il semble pourtant au dormeur que le mur est jaune. Preuve en est l'illusion de l'amputé qui n'a point de pied et n'en éprouve pas moins sa douleur : celle-ci n'a d'autre être que son être impressionnel, à savoir son pur s'impressionner soi-même. Preuve en est, plus radicalement, les sentiments purs comme la tristesse et la joie, lesquels n'ont pas de réalité objective mais seulement une réalité matérielle, sont tout entiers dans l'âme et ne peuvent en conséquence devoir leur être à une représentation qu'ils ne comportent pas.

Il ne faut pas seulement contester l'affirmation de Heidegger selon laquelle « le représenter (*percipere, co-agitare, cogitare, repraesentare in uno*) est un trait fondamental de tout comportement humain, même non cognitif »¹¹, il faut la renverser. Non seulement les « comporte-

10. FA, III, p. 136 ; AT, X, II, p. 56 ; cf. *supra*, p. 56.

11. Nietzsche, II, *op. cit.*, p. 346.

ments » non cognitifs comme les sentiments, les passions, la volonté sont chez Descartes totalement étrangers au représenter, mais cette hétérogénéité radicale constitue en général et définit la dimension originelle du *cogito*. Pour cette raison les comportements cognitifs dans leur appartenance au *cogito* — l'idée dans sa réalité formelle et en tant que modalité de l'âme — ignorent eux aussi le représenter. La parenthèse heideggérienne accolée au représenter — *percipere, cogitare, repraesentare in uno* — réalise donc un amalgame : la *perceptio* et la *cogitatio* originelles n'ont rien à voir avec le *repraesentare in uno*, comme on a pu le voir dans les définitions explicites de la *cogitatio* par l'immédiation, dans les multiples usages du concept de *perceptio* qui se réfèrent à cette même immanence — pour n'en retenir que deux qui coupent court à toute discussion : « celles [nos perceptions] qui ont l'âme pour cause sont les perceptions de nos volontés... »¹² ; « on peut généralement les [les passions de l'âme] définir des perceptions ou des sentiments ou des émotions de l'âme, qu'on rapporte particulièrement à elle... »¹³ — et, comme on l'a montré plus généralement, toute la problématique du *videor*.

Seulement s'il n'est pas possible de remonter plus haut qu'à cette immédiation principielle, c'est à elle aussi qu'il incombe de fonder l'essence de l'ipséité, l'essence de l'*ego*. Que Descartes ne se soit pas préoccupé d'élucider plus avant cette occurrence ultime ou qu'il n'ait pas cru pouvoir le faire, n'empêche pas qu'il a situé explicitement en elle, dans la semblance la plus primitive de la pensée, ce qui fait d'elle non pas seulement la pensée, l'être, le « il y a », mais un je pense, je suis. Or la phénoménalisation originelle de la phénoménalité s'accomplit comme ipséité pour autant que l'apparaître s'apparaît à lui-même dans une auto-affection immédiate et sans distance, indépendamment donc de l'*ek-stasis* et de la représentation — de telle sorte que ce qui l'affecte et se montre à lui, c'est lui-même et non quelque chose d'autre, c'est sa propre réalité et non quelque chose d'irréel, de telle sorte que, s'affectant lui-même et constituant lui-même le contenu de son auto-

12. *Les passions de l'âme*, FA, III, p. 967 ; AT, XI, p. 343.

13. FA, III, p. 974 ; AT, XI, p. 349.

affection, il est comme tel un Soi, le Soi de l'ipséité et de la vie. Car le Soi est l'identité de l'affectant et de l'affecté, il est l'être où il n'y a rien d'autre que lui-même, où tout ce qui est est lui-même, et qui est lui-même tout ce qu'il est. Un tel être Descartes l'appelle l'âme, nous l'appelons la vie. Car 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.

Parce que l'ipséité réside dans l'essence originelle de la pensée, dans le *videor* qui est là avant tout *videre* et le rend possible, la prétention au contraire de fonder l'*ego* sur le voir de la représentation constitue un paralogisme d'autant plus trompeur qu'il peut se prévaloir d'une « apparence », laquelle toutefois doit être lue et déconstruite comme suit. Car il est vrai que tout acte de re-présenter en tant qu'un se représenter, c'est-à-dire un re-présenter à soi-même, en tant que l'acte de s'ob-jeter et de s'op-poser, implique que le re-présenter (le représentant) se pro-jette à l'horizon de son acte comme ce à quoi, par-devers quoi est op-posé tout ce qui lui est opposé. Mais ce n'est pas parce que l'ob-jeté et l'op-posé lui est représenté et s'oppose à lui que le représenter est un Soi, c'est parce qu'il est un Soi et porte déjà le Soi en lui qu'il peut se représenter ce qu'il se représente, qu'il peut se pro-jeter par-delà l'opposé comme ce à quoi et par-devers quoi l'opposé est opposé, qu'il peut et doit s'opposer d'abord soi-même et se dis-poser soi-même par-devers soi — que toute conscience d'ob-jet est une conscience de soi. Le Soi n'est impliqué dans la représentation comme son *sub-jectum* que parce qu'il est présupposé par elle, et présupposé comme ce qu'elle ne produit pas, n'explique pas mais présuppose justement comme l'autre d'elle-même, comme le fondement qu'elle est impuissante à fonder.

Il faut donc renverser toutes les propositions dans lesquelles Heidegger prétend lier l'*ego* à la représentation et le tirer d'elle. A l'affirmation que dans l'*ego cogito* « le « je » y est entendu en tant que le soi sur quoi le re-présenter en tant que tel revient par essence se poser et est ainsi ce qu'il est », on doit répondre que c'est parce que le je y est

déjà entendu, parce qu'il s'est déjà essencifié en lui-même, hors de la structure du représenter, que celui-ci en effet « est ainsi ce qu'il est », ce qui est préalablement en possession de soi comme d'un Soi-même pour pouvoir *se* représenter quoi que ce soit.

Inverse également l'ordre des choses l'énoncé selon lequel « parce que... à l'acte de re-présenter appartient le rapport à celui-qui-se-re-présente et que devers celui-ci se rassemble toute représentéité de la chose représentée, c'est pourquoi celui-qui-se-re-présente quelque chose et qui de ce fait se peut nommer « je » est, en un sens accentué, sujet,... soit cela même vers quoi en outre, à l'intérieur du fond sous-jacent de la représentation, tout retourne »¹⁴. Car celui qui se représente, à qui dans le représenter se rapporte et vers lequel revient tout représenté, celui-là ne peut se nommer « je » que s'il l'est déjà en lui-même et par lui-même, sur le fond en lui de l'essence propre de l'ipséité. Sinon il en irait ici du « je » du je me représente comme de l'arbre dont on dit qu'il se reflète dans le fleuve et que celui-ci lui renvoie son image. Comme si le fait, pour l'image, d'être posée devant l'arbre, devant lui, et d'y renvoyer, de renvoyer à lui, l'arbre, faisait de ce dernier un *ego*, comme si un pronom réfléchi suffisait à faire surgir, là où elle est requise, l'ipséité de cet *ego*.

Mais, dira-t-on, l'arbre ne se représente pas vraiment son image, il ne se transcende pas vers elle. En effet : il ne pourrait le faire, le représenter ne peut poser devant soi ce qui renvoie ainsi à son soi, il ne peut se pro-jeter comme le Soi par-devers qui se déploie toute représentéité, que s'il est d'abord un Soi : les relations protentionnelles et rétro-référentielles, loin de pouvoir constituer l'essence de l'ipséité, la présupposent au contraire. Et cette présupposition est double. Elle signifie d'une part que l'ipséité est immanente à la représentation comme sa condition puisqu'il n'y a de se représenter que par elle. Elle signifie en second lieu que, impliquée dans la représentation, l'ipséité n'est pas expliquée ni fondée par elle. Ce n'est pas parce qu'il y a un « devant soi » ou un « par-devers soi » qu'il y a un Soi, mais au contraire parce qu'il y a un Soi et que l'essence de l'ipséité vit en lui, que

14. Nietzsche, *op. cit.*, II, p. 133, 131.

quoi que ce soit peut se déterminer par rapport à lui. Or le Soi n'existe ni dans le « devant » ni dans le « par-devers », lesquels ne sont même pas possibles comme tels, par eux-mêmes. Le Soi est un phénomène de la vie, surgissant dans l'intériorité radicale de son auto-affection, en même temps qu'elle, identique à elle. Que le « devant » et le « par-devers » n'existent pas comme tels, par eux-mêmes, mais seulement comme « devant soi » et « par-devers soi », sous la condition préalable de ce Soi, cela veut dire : l'intériorité est la condition de toute extériorité, le Soi est la condition de la représentation.

Le paralogisme heideggerien se laisse plus aisément reconnaître dès qu'on le réfère au contexte cartésien qu'il prétend éclairer. Car il est vrai que Descartes a cherché un fondement absolument inébranlable de la vérité, une assurance et une certitude dernières, et il a cru les trouver dans l'*ego cogito*. C'est parce que cet *ego* doit servir de support à tout l'édifice de la connaissance qu'il importe d'établir en premier lieu sa consistance pour autant qu'il est identifié à la pensée. Mais la question est justement de savoir comment prend corps une telle consistance, ce qui fait dans l'*ego cogito* qu'il s'auto-légitime et s'auto-fonde lui-même de manière à pouvoir servir de fondement assuré à tout le reste. « La consistance de moi-même en tant que *res cogitans* consiste dans la sûre et stable détermination du représenter, dans la certitude conformément à laquelle le soi est porté devant soi-même »¹⁵.

Deux thèses soigneusement imbriquées l'une à l'autre sont ici avancées. La première est la définition de l'*ego* en tant que représenter : « je suis en tant que je me représente ». La seconde affirme que c'est justement en tant que re-présenter que l'*ego* est certain et assuré de soi, et cela parce qu'il se tient fermement lui-même dans cet acte par lequel il se pose devant soi. En tant que l'*ego* « se re-présente », « dans la sûre et stable détermination du représenter », naît « la certitude conformément à laquelle le soi est porté devant soi-même ». C'est dans la structure certaine de cette position devant soi d'un Soi fermement tenu par soi que seront dès lors possibles toute vérité et toute certitude concernant ce qui sera recueilli en une telle structure et porté en elle à la

15. *Ibid.*, p. 132.

condition de l'ob-jeté. Ainsi dès que le Soi s'est défini comme un « se re-présenter » et assuré de lui-même en tant que tel, il s'assure du même coup de tout ce qu'il se re-présente : « ... non seulement mon être se trouve essentiellement déterminé par cet acte de représenter mais... mon représenter, en tant que la *re-praesentatio* qui donne la mesure, décide de la présence de tout représenté, c'est-à-dire de la présence de ce qui est entendu en elle, c'est-à-dire de l'être de celui-ci en tant qu'un étant ». Sur la certitude préalable de la position de soi devant soi repose donc celle de tout ce qui se pose devant le soi et se trouve ainsi re-présenté par lui, en même temps que lui. « Ce sur quoi toutes choses se trouvent replacées comme sur un fondement inébranlable est la *pleine essence de la représentation même* »¹⁶.

Seulement dans le cartésianisme du commencement tout ce qui est re-présenté et ne tient sa validité que d'être placé sur ce *sub-jectum* de la représentation, tout ce qui apparaît en lui, dans cette proposition du Soi à soi-même, est balayé par la réduction, jeté hors du domaine de toute certitude possible et frappé de nullité. Et cela advient pour autant que l'apparence produite dans l'opposition à soi comme identique à celle-ci n'est pas susceptible de s'assurer de soi-même — pour autant que le voir qui se meut dans cette apparence et lui emprunte sa lumière en est un de douteux. Loin de se donner à titre de « fondement inébranlable » la « pleine essence de la représentation même » se désagrège et part en lambeaux. La radicalité de l'effort cartésien se mesure à ce rejet de la représentation, qui pourrait être illusoire, et au fait que, en dépit de ce rejet et de tout ce qu'il emporte, ou plutôt grâce à lui, une voie est frayée vers un fondement véritable.

Que celui-ci soit l'*ego* n'est possible qu'à une condition, qu'il ne soit pas l'*ego* de la représentation en tant que telle, à savoir un *ego* dont l'ipséité trouverait son essence dans celle de la représentation et serait constitué par elle : non seulement un tel *ego* se perdrait, en même temps qu'elle, dans la réduction — mais il y a plus : aucun *ego* n'est possible dans la représentation et par elle, pour autant que la structure de l'opposition est celle de l'altérité, de telle manière que tout ce qui se

16. *Ibid.*, p. 131, traduction modifiée.

montre au Soi et l'affecte dans une telle structure est par principe autre que lui. Affecté par cet autre le Soi ne peut l'être par lui-même et par sa propre réalité, il ne peut justement être un Soi : ce qui s'affecte soi-même et dont tout l'être est constitué par soi.

A quoi s'ajoute le fait que pour Descartes la représentation ne propose jamais la réalité, ce qu'il appelle la réalité formelle, mais seulement la réalité objective de l'idée, à savoir une image de la réalité, un double, une copie, un équivalent irréel, qui figure la réalité, y renvoie mais n'est pas elle. Ce qui advient dans la représentation est à la fois l'autre et l'irréel, soit le contraire de l'ego cartésien, à savoir le Soi-même qui porte en soi la réalité et la définit. Qu'un soi maintenant se propose à lui-même dans la re-présentation et qu'il se re-présente à lui-même, cela ne peut s'entendre qu'en un sens très particulier, en un sens restrictif : le Soi pro-jeté dans la représentation et représenté en elle n'est justement qu'un soi-représenté, non pas le Soi réel qui projette et qui pose devant soi, mais un Soi irréel, co-ob-jeté à l'horizon de la représentation comme ce qui accompagne tout ob-jeté, pour autant que celui-ci a la signification d'être tel, jeté devant le soi, à lui, par-devers lui. Ainsi le Soi co-objeté appartient-il à une telle signification comme le terme, irréel comme elle, qu'elle implique et auquel elle renvoie.

Or d'une part ce Soi re-présenté n'est possible qu'à partir du Soi réel et comme sa simple représentation, sa pro-jection. Mais ce n'est pas, d'autre part, ce soi irréel qui est affecté : rien d'irréel, rien de représenté ne forme jamais le lieu d'une affection possible, mais seulement ce qui s'auto-affecte originellement en soi-même : le Soi réel, le Soi vivant. C'est devant celui-ci, en réalité, à lui, par-devers lui qu'est re-présenté tout représenté ; que ce représenté implique encore dans sa visée conscientielle, dans sa représentéité, un soi irréel, n'est que l'expression du procès réel de la représentation et de ce fait essentiel qu'en lui c'est au Soi, à un Soi réel, que se présente tout représenté possible. La prétendue lecture de l'ipséité dans la structure de la représentation suppose la confusion du Soi qui projette et qui est affecté avec le Soi pro-jeté, la réduction du premier au second, lequel n'est cependant que la représentation du premier et le présuppose.

Que dans le cartésianisme du commencement la représentation ne constitue jamais le fondement, on le voit encore à ceci que, pas plus que celle de l'ipséité, elle ne saurait définir l'essence de la certitude et de la vérité. Sans doute l'étant ne parvient-il à la condition d'étant vrai et certain que dans le re-présenter et par lui, en tant que, posé devant lui et dis-posé par-devers lui, il se montre à lui et se trouve être comme tel vu, vrai, certain. La certitude, la vérité, l'étant ne les tient de sa représentation que pour autant toutefois que le représenter est en lui-même et préalablement vrai et certain. C'est précisément, selon Heidegger, parce que le poser/dis-poser devant soi/par-devers soi en est un de ferme et d'assuré que tout ce qu'il tient en lui est à son tour vrai, certain. Tel n'est pas le cas pour Descartes : tenir fermement devant soi, se re-présenter, voir, tout cela n'est encore que douteux. « Quelque chose de vrai, écrit Heidegger, c'est ce qu'à chaque fois à partir de lui-même [le représenter] amène clairement et distinctement devant soi et qu'ayant ainsi amené devant soi (re-présenté) il dis-pose devers soi, afin de poser avec sûreté le représenté dans semblable dis-position devers soi. La sûreté de semblable représenter est la certitude. Le vrai dans le sens de celle-ci est le réel. L'essence de la réalité de ce réel réside dans la stabilité et la consistance de ce qui est représenté dans la représentation certaine. Cette stabilité exclut l'inconsistance du poser ici et là, allant et venant dans tout représenter, tant qu'il doute. Le représenter, libre de doute, en est un clair et distinct »¹⁷.

Seulement le doute de Descartes n'atteint pas seulement le représenter inconsistant qui « pose ici et là », mais tout représenter comme tel, y compris celui qui pose de façon stable, tenant fermement devant soi le représenté et le maintenant dans la clarté de son évidence. Parce que le doute n'est pas une modalité du représenter mais loge dans son essence, ce qui sera « libre du doute » ne peut plus être ce représenter lui-même, fut-il clair et distinct : tout le cartésianisme du commencement se concentre dans la recherche et la mise à jour d'un fondement de la représentation, d'une certitude absolue qui, loin de consister dans « la

17. *Ibid.*, p. 342 ; dans le texte heideggérien le mot entre crochets est « l'homme » que nous remplaçons, pour l'intelligibilité de la problématique, par « le représenter ».

sûreté du représenter », lequel n'en a justement aucune par lui-même, doit bien plutôt l'établir.

Pareille tâche est confiée à l'*ego*. Non pas à l'*ego* pro-jeté dans le se re-présenter et par lui, *ego* re-présenté aussi douteux que sa représentation et dont on a vu aussi qu'il faudrait d'abord reconnaître sa possibilité propre, à savoir l'essence de l'ipséité en lui. Fonder le représenter, seule le peut une problématique qui, cessant de faire fond sur lui, sur son voir et ce qu'il voit, établit d'abord l'existence de ce voir, à savoir son se sentir soi-même tel que — toute représentation fut-elle fausse — n'en subsiste pas moins, en dehors d'elle et de son voir, le phénomène originel de son auto-affection. C'est dans cette forme originelle de la pensée par laquelle celle-ci parvient immédiatement en soi, indépendamment de tout re-présenter, c'est dans l'anti-essence de la représentation, non dans celle-ci, que Descartes avait cherché la certitude absolue qui doit fonder celle de la représentation elle-même. Avant d'étendre à l'infini le règne de la représentation et de la science, avant d'offrir à son saccage toute la terre, le cartésianisme du commencement l'avait préalablement marqué d'une limite infranchissable.

L'interprétation heideggérienne de l'*ego cogito* n'est pas innocente, de ses graves manquements elle tire le bénéfice qui constitue sans doute son but inavoué : l'insertion de cet *ego* dans « l'histoire de la métaphysique occidentale ». Ce n'est pas que l'originalité du cartésianisme soit méconnue pour autant : celui-ci, bien au contraire, est donné comme accomplissant, dans cette histoire qui commence avec Platon et aboutit à la doctrine nietzschéenne des valeurs et à la domination de la terre par la volonté, un véritable renversement, à savoir « le retournement (*Umschlag*) de l'*idéa* en *perceptio* », lequel s'avère « décisif »¹⁸. Pareil retournement, il est vrai, apparaîtra de plus en plus relatif pour autant que, loin de traduire l'interruption d'un état de chose ou son inversion, il marque bien plutôt, selon les termes mêmes de Heidegger, la venue à jour et la libération d'un trait essentiel propre à l'*idéa* mais « d'abord voilé et retenu ». Or ce trait, le trait de

18. *Ibid.*, p. 183.

ce qui « rend possible et conditionne », n'est ni secondaire ni subséquent, c'est lui qui fait justement de la pensée occidentale une métaphysique, à savoir l'interprétation de l'être et de sa vérité à partir de l'étant, et cela précisément comme ce qui le conditionne, comme la condition de possibilité de l'étant.

Comment l'ιδέα platonicienne porte-t-elle déjà en elle ce trait de rendre possible l'étant, comment se donne-t-elle, à l'aube de la pensée occidentale, comme sa condition apriorique de possibilité ? En se proposant préalablement à la vue de l'homme comme l'aspect de cet étant, comme cette forme visible en laquelle il devient visible lui-même, de telle manière que seule cette relation primitive du regard à la visibilité de l'ιδέα lui donne accès au monde sensible. C'est pourquoi la philosophie a pour mission de détourner le regard du contenu sensible qui l'occupe d'abord exclusivement pour le rendre à ce qui l'ouvre proprement à lui. Cette intelligibilité apriorique de l'ιδέα comme condition de possibilité de l'ouverture à l'étant ou plutôt comme constituant cette ouverture, c'est là la manière d'être de cet étant, son étance, sa *Seiendheit*, et le platonisme est déjà une métaphysique pour autant qu'il ne pense plus la vérité de l'être en elle-même mais comme cette étance et, frayant ainsi la voie à Aristote et à Kant, comme ce qui deviendra chez eux une « catégorie » de l'étant.

Comment se définit alors le retournement de l'ιδέα en *perceptio*, en quoi celle-ci se différencie-t-elle de celle-là ? La visibilité en laquelle elle consiste et qui constituera celle de l'étant, sa présence, l'ιδέα la tient d'elle-même et c'est de cette façon qu'elle se propose comme un *ὑποκείμενον*, comme ce qui se pose d'avance comme le sous-jacent et le fondement de ce qu'il fonde, mais cela à partir de soi. Pour être celui de l'étant l'apparaître grec n'en surgit pas moins de lui-même et se produit lui-même. C'est avec cette propriété qu'il brille encore à travers l'ιδέα platonicienne pour autant que, celle-ci se posant soi-même à l'avance devant l'homme et précédant son regard, transcendante par rapport à lui, elle se propose justement à lui, l'ouvrant à sa lumière et, à travers elle, à l'étant.

Quand l'être est interprété par Descartes comme un je pense, c'est-à-dire, si l'on en croit Heidegger, comme un je me représente, c'est bien

comme étance qu'il est appréhendé, comme une condition *a priori* de possibilité de l'étant : celui-ci n'est posé dans l'être que pour autant qu'il est re-présenté, c'est-à-dire posé devant, ob-jeté, mis à la disposition de qui se l'ob-jecte — sa propriété d'être, son étance étant ainsi sa capacité d'être représenté, sa représentéité (*Vorgestelltheit*). « La représentéité en tant que la propriété d'être, rend possible le représenté en tant que l'étant. La représentéité (l'Être) devient la condition de ce qui est représenté, soit « posé-devant » et « dis-posé devers » et se tient ainsi « obstamment » en tant qu'objet... ». Seulement la visibilité qui vient à l'étant de par sa représentéité, ce n'est plus d'elle-même qu'elle surgit, c'est l'homme maintenant qui la confère à l'étant et cela dans la mesure où c'est lui qui produit cette représentéité. C'est lui qui se re-présente, qui jette devant soi et dispose par-devers soi le champ où l'étant sera représenté devant lui donc, par lui, à lui, par-devers lui. « L'idéa devient le *perceptum* de la *perceptio*, ce que l'acte de représenter de l'homme produit devant soi, et notamment en tant que ceci même qui rend possible ce qui serait à représenter dans sa représentéité. Dès lors l'essence de l'idéa, de vision et de présence qu'elle était, se retourne en représentéité pour et par celui qui se représente et pose devant soi quelque chose »¹⁹.

C'est parce que l'*ego* de l'homme, en tant qu'il se jette devant soi, produit la structure de la représentéité comme essence de la visibilité et ainsi comme la condition *a priori* de possibilité de l'étant que l'homme du même coup et par là même se pose comme le *sub-jectum* et le fondement absolu de toute chose. « L'homme est le *subjectum* dans ce sens insigne. » « Or l'homme est en ce que, de la sorte, il se représente. » « Comment l'homme est-il lui-même et en tant que quoi se connaît-il dans la métaphysique de Descartes ? L'homme est par excellence le fondement sous-jacent à toute re-présentation de l'étant et de sa vérité, sur lequel il faut que soit posé et se pose tout représenter »²⁰.

Ainsi commencent les Temps modernes, avec cette définition de

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*, p. 136, 184, 136.

l'homme comme Sujet. Toute chose, dès lors, n'est que par lui. Parce que l'être de l'étant, c'est sa représentéité, c'est-à-dire sa capacité d'être représenté par l'homme, parce que ne vaut désormais que ce qui est disposé par-devers lui, posé avec sûreté en tant qu'objet pour ce Sujet-homme et ainsi connu — la méthode ne consiste en rien d'autre qu'en cette tenue et cette dis-position ferme par-devers l'homme de ce qui est ainsi assuré et certain. Aussi l'homme, par sa représentation, donne-t-il la mesure et, comme cette représentation est son affaire, son se-re-présenter soi-même, se donne-t-il lui-même pour la mesure. Seulement l'étant ainsi mesuré et dis-posé n'est garanti par cette mesure que si elle est elle aussi assurée, c'est-à-dire si l'homme s'est assuré préalablement de lui-même dans cette représentation de soi — « il demeure décisif que... l'homme soit certain et sûr de lui-même »²¹ — et c'est ce qui advient dans le *cogito*.

A ces « positions métaphysiques fondamentales de Descartes » dont l'homme occupe le centre, il est alors facile d'opposer celles de la pensée grecque, en l'occurrence de Protagoras pour qui, loin de récupérer le monde dans l'acte de se le représenter, l'homme se définit au contraire par son appartenance préalable à l'ambiance du non-occulté, pour qui l'étance n'est plus la représentéité, mais la présence au sein du non-occulté ; de sorte que si l'homme est la mesure ce n'est pas en tant qu'il se prend pour la mesure mais en tant qu'il se mesure à cette ambiance de la non-occultation et à ses limites. Qu'il s'agisse de Platon ou de Protagoras, en tout cas le préalable n'est jamais l'homme mais la vérité de l'être, fût-ce sous la forme de l'étance, à laquelle il s'accorde.

Leur apparence de vérité concernant un cartésianisme déchu et son rôle historique dans la formation de la culture moderne et du monde qu'elle régit, leur pertinence globale à l'égard de ce monde de la connaissance et de la technique, ces thèses heideggériennes bien connues et comme légitimées à force d'avoir été répétées, les perdent l'une et l'autre dès qu'on s'avise de les rapporter au *cogito* originel. La réduction radicale qu'il accomplit a mis hors jeu et l'homme et son pouvoir de représentation, ou plutôt l'essence de celle-ci. Ce n'est pas

21. *Ibid.*, p. 137.

seulement l'intervention paradoxale d'un étant dans une analyse de l'essence pure de la phénoménalité qui est contestable — jamais le mot homme n'intervient dans les textes de la réduction si ce n'est pour être rejeté — c'est la structure de celle-ci, la structure de la phénoménalité pure et de son effectuation originelle qui, on l'a suffisamment montré, loin de se ramener à celle de la représentation, l'exclut insurmontablement.

Si la première de ces questions, toutefois, doit faire ici l'objet d'une brève reprise, c'est parce que l'homme finalement n'est qu'un prête-nom, un masque pour un problème d'un autre ordre, un problème ontologique. C'est par là que l'interprétation de la subjectivité moderne comme soulèvement de l'homme et revendication par lui du statut de Sujet — comme si la subjectivité pouvait être définie par cette irruption énigmatique en elle de l'homme, au lieu de l'être par une analyse eidétique de ce qu'elle est, à savoir de la structure interne de la phénoménalité pure — est moins naïve qu'il n'y paraît : pour autant que dans « l'homme » et à travers lui c'est la possibilité ultime de l'apparaître comme tel qui est en jeu. Quand l'homme devient le sujet, il lui fournit son contenu propre et, parce que tout le monde sait ce qu'est l'homme, alors tout le monde sait aussi ce qu'est le sujet. Identifié à l'homme, le sujet cartésien n'offre vraiment aucun mystère. Seulement ce sujet-homme, lors même qu'il est réduit par Heidegger au sujet de la représentation, ne désigne rien d'autre, on l'a vu, que la structure de celle-ci et ce qui la rend ultimement possible, soit une structure ontologique — tout sauf un étant.

Mais reportons-nous d'abord au monde grec : l'homme y occupe la place qui est la sienne, une place modeste, et cela dans la mesure où l'Être au contraire est compris « pour autant qu'il « est » l'Être »²², comme « Ce qu'Il est »²³, à savoir το ὑποκειμενον c'est-à-dire en tant que φύσις — « en tant que l'éclore à partir de soi-même et ainsi essentiellement le fait de se poser dans l'éclosion, le fait de s'ouvrir dans

22. *Ibid.*, p. 173.

23. *Lettre sur l'humanisme*, trad. R. Munier, in *Question III*, Paris, Gallimard, 1966, p. 101.

l'ouvert »²⁴. C'est seulement parce qu'il appartient à la φύσις et vient à éclore en son éclosion que l'étant ainsi apparu en elle, mis en vue, peut s'offrir dès lors à la vue de l'homme. L'ἰδέα n'est que cette mise en vue de l'étant, une conséquence de la φύσις d'une part, ce qui permet à l'homme d'accéder à l'étant, d'autre part. Or cette seconde propriété tend à recouvrir d'un voile la première. Parce que l'ἰδέα ouvre à l'homme l'accès à l'étant, se déterminant ainsi comme la condition apriorique de possibilité de cet étant, elle se donne comme la source de son apparition, laquelle réside cependant dans la φύσις. Ce n'est plus l'éclosion de l'étant dans la φύσις qui fonde sa mise en vue, c'est celle-ci qui rend possible celle-là. Mais dès que la mise en vue n'est plus pensée à partir de l'éclosion de la φύσις et que, détachée de son fondement, elle vient flotter librement devant le regard de l'homme, pourquoi ne trouverait-elle pas son principe dans un tel regard, c'est-à-dire dans l'homme lui-même ? La dissimulation par elle de la φύσις rend possible le retournement de l'ἰδέα dans la *perceptio* cartésienne, dans le je me représente : je, moi, l'homme, fais advenir toutes choses à l'apparition, dans et par mon acte de me les représenter j'en suis le maître.

Si modeste pourtant, si mesurée que soit la place de l'homme dans la pensée grecque, n'intervient-il pas déjà en elle, n'y joue-t-il pas un rôle, plus important qu'on ne le voudrait et pour tout dire essentiel ? N'est-il pas celui qui, l'étant se mettant en vue devant lui dans cette mise en vue qui est son ἰδέα, a du moins le pouvoir de contempler cette idée, c'est-à-dire de s'ouvrir à elle et de la voir ? Plus originellement, l'homme d'avant la métaphysique, l'homme grec immergé dans la φύσις, n'a-t-il pas lui aussi la capacité de s'accorder à cette éclosion de présence qu'elle lui dispense et en laquelle toute chose se montre à lui ? Mais s'il s'agit de penser grec, tournons-nous plutôt vers Heidegger lui-même et demandons-lui comment, dans sa propre philosophie, l'homme s'y trouve disposé par rapport à la question fondamentale qui

24. Nietzsche, *op. cit.*, p. 173, traduit par nous ; le texte allemand est : « ...als das von - sich - aus - Aufgehen und so wesenhaft sich - in - den - Ausgang - Stellen, das ins - Offene - sich - Offenbaren ».

est la sienne. Car l'imputation à la métaphysique du rôle attribué à l'homme ne peut se maintenir s'il est vrai que — qu'il s'agisse de Descartes, des Grecs ou de Heidegger — ce n'est ni en tant qu'étant, ni dans sa relation avec l'étant que l'homme intervient dans la question de l'être.

Ni dans sa relation avec l'étant : l'homme en effet ne peut se rapporter à l'étant que s'il se rapporte d'abord à l'être. C'est seulement dans la lumière de l'être et pour autant qu'il s'est préalablement ouvert à l'éclaircie de cette lumière que l'homme peut alors s'ouvrir à ce qui se trouve éclairé en elle, à savoir à l'étant. Plus originelle par conséquent que l'ouverture de l'homme à l'étant et rendant celle-ci possible est son ouverture à l'être comme tel. Dans cette ouverture préalable de l'homme à l'être et à sa vérité propre, ce n'est donc plus l'étant qui est interrogé, la problématique qui prend en vue une telle interrogation n'est plus la métaphysique : c'est la pensée de l'être.

Ni en tant qu'étant : c'est par la pensée, justement, non en tant qu'étant, que l'homme se rapporte à l'être. « La pensée accomplit la relation de l'être à l'essence de l'homme »²⁵. L'élimination de l'étant de la question de l'être se réalise en premier lieu par cette substitution à l'homme de son essence. Pareille substitution a comme conséquence le rejet de l'humanisme métaphysique, c'est-à-dire de toute conception de l'homme comme un étant, comme *homo animalis* et, en vertu de sa différence spécifique d'avec l'animal en général, comme animal rationnel donc — et cela au profit d'un humanisme qui ne mérite peut-être plus ce nom, où se fait jour enfin l'*humanitas* véritable de l'*homo humanus*. *Humanitas* « étrange » en laquelle l'homme n'est plus rien d'autre que de l'être, un moment de l'apparaître pur et, en tant que pensée, ce qui repose en lui et lui appartient proprement. Telle est en effet la situation nouvelle qui s'offre à la problématique capable de se situer délibérément au-delà de toute métaphysique et indépendamment d'elle, la prise en compte non plus de l'homme ou de l'étant mais de ce qui les fonde l'un et l'autre et ne leur doit rien : la pure relation de la pensée à l'être, la connexion originelle qui les unit.

25. *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p. 73-74.

On ne demandera plus comment une telle problématique peut se proposer comme une critique du *cogito* de Descartes, lequel n'avait rien fait d'autre que mettre hors jeu et l'homme et l'étant, rejetant explicitement la définition de l'homme comme animal raisonnable afin de promouvoir une essence absolument nouvelle de l'*humanitas* comme *eidōs* de l'apparaître, comme apparaître pur, en lui-même et par lui-même identique à l'être. La question est plutôt celle-ci : dans cette réduction radicale de l'être à l'apparaître prenant la forme d'une connexion essentielle de la pensée et de l'être, où réside la différence ultime des positions non métaphysiques de Descartes et de Heidegger ?

Ce qu'il y a derrière l'« homme » de Heidegger, ce n'est pas exactement l'être, c'est la pensée et, identiquement, une certaine conception de l'être. En tant que pensée l'homme, un homme transcendantal qui a laissé là toute détermination catégoriale relative à l'étant, n'est rien d'autre qu'ek-sistence. Comme tel, comme pensée donc, il s'ouvre à l'être, et cela dans cette détermination existentielle extatique qui consiste à se jeter dans l'extériorité et à se tenir en elle — en elle, le lieu de tout se tenir possible, le lieu de l'être. L'être est le là en tant que le se tenir devant, se poser devant et ainsi se pro-poser à, s'offrir à. La pensée est ce qui se joint à ce qui se tient devant elle et ainsi s'offre à elle, l'attire à soi. Comment la pensée se joint-elle à ce qui se tient devant elle ? En tant qu'elle ek-siste en lui. Comment l'être enjoint-il à la pensée de se joindre à lui ? En se tenant devant elle, en s'ouvrant à elle pour qu'elle s'ouvre à lui. Dans l'ouverture de la pensée à l'être et conjointement dans l'ouverture de l'être à la pensée réside l'*Er-eignis*, le phénomène originel, l'étreinte première où la phénoménalité surgit. L'ouverture de la pensée à l'être et l'ouverture de l'être à la pensée sont-elles le même ? L'œil par lequel l'être me regarde et l'œil par lequel je regarde l'être n'est-il qu'un seul et même œil ?

Entre la pensée et l'être il n'y a pas réciprocity. Si « la pensée accomplit la relation de l'être à l'essence de l'homme », c'est-à-dire à elle-même, « elle ne constitue ni ne produit elle-même cette relation »²⁶. Si conformément à son *eidōs* la pensée est l'ek-sistence, c'est

26. *Ibid.*, p. 74.

comme telle, en tant qu'elle se jette hors d'elle-même dans la vérité de l'être, qu'elle parvient à lui, accomplissant ainsi la « relation extatique de l'essence de l'homme à la vérité de l'être... Mais cette relation n'est pas ce qu'elle est sur le fondement de l'ek-sistence. C'est au contraire l'essence de l'ek-sistence qui est existentielle-extatique à partir de l'essence de la vérité de l'être »²⁷. Tous les textes heideggériens après *Sein und Zeit* réaffirment inlassablement le renversement en vertu duquel la possibilité dernière de la vérité transcendante ne réside pas en l'homme, c'est-à-dire dans la pensée, mais hors de lui, dans la dimension préalable de la vérité propre à l'être, en sorte que, comme le disait déjà *Sein und Zeit*, « l'être est le Transcendant pur et simple »²⁸. Voilà pourquoi « il ressort... de cette détermination de l'humanité de l'homme comme ek-sistence que ce qui est essentiel, ce n'est pas l'homme, mais l'être comme dimension de l'extatique de l'ek-sistence »²⁹. L'être est l'essentiel en tant que c'est lui qui ouvre cette « dimension de l'extatique de l'ek-sistence » en laquelle « il y a l'être » — « es gibt das Sein » — de telle manière que c'est l'être qui donne le il y a, c'est-à-dire qui se donne lui-même, qui donne et accorde sa vérité. Voilà pourquoi encore si l'ek-sistence se jette hors d'elle-même dans la vérité de l'être, c'est uniquement parce que celui-ci l'a préalablement jetée dans ce projet en lequel déjetée elle peut alors se jeter en lui. « Du reste ce projet est essentiellement un projet jeté. Ce qui jette dans le projeter n'est pas l'homme, mais l'être lui-même qui destine l'homme à l'ek-sistence de l'être-le-là comme à son essence »³⁰.

La critique dirigée contre Descartes trouve ici son motif précis s'il est vrai que, dans le *cogito* interprété comme un je me re-présente, c'est l'homme, l'*ego*, qui jette devant lui l'espace de représenté en lequel il recueille et réfère à lui tout représenté comme tel. La motivation de cette critique est explicite quand, ayant réaffirmé que seul l'espace de vue en lequel se déploie l'éclaircie de l'être a pouvoir de susciter l'ek-sistence vers lui de l'homme — « Anblick erst zieht Hin-sicht auf

27. *Ibid.*, p. 104.

28. Cité *ibid.*, p. 111.

29. *Ibid.*, p. 106.

30. *Ibid.*, p. 112.

sich » — Heidegger déplore l'abandon par lequel cet espace de vue se livre au contraire à la visée qu'il faisait se lever vers lui et se perd en elle, dans la *perceptio* cartésienne. « Seul cet espace de vue attire à lui la visée. Il se livre à elle (« Er überlässt sich dieser ») lorsque la perception est devenue la représentation-production, dans la *perceptio* de la *res cogitans* comme *subjectum* de la *certitudo* »³¹.

Loin de reposer sur elle-même, par conséquent, la visée ek-sistante dans la vérité de l'être se fonde au contraire sur celle-ci et sur son ouverture préalable. Comment l'ek-sistence se fonde-t-elle en l'ouverture préalable de la vérité de l'être, comment s'ouvre-t-elle à cette ouverture ? Y a-t-il deux « ouvertures » ou une seule — un seul œil ? Commentant le *es gibt*, c'est-à-dire le don de soi de l'être, Heidegger écrit : « le don de soi dans l'ouvert au moyen de cet ouvert est l'être même »³². Comment l'ek-sistence se tient-elle dans cet ouvert, ek-siste-t-elle en lui ? Non par elle-même, mais au moyen du don de l'être, au moyen de l'ouvert, en lui et par lui. « L'être ne se transmet à l'homme qu'autant qu'advient l'éclaircie de l'être. » Qu'advienne l'éclaircie de l'être, c'est là l'affaire de l'être et non de l'homme. « Mais que le « là », l'éclaircie comme vérité de l'être lui-même advienne, c'est le décret de l'être lui-même. L'être est le destin de l'éclaircie »³³.

Comment se destine cette éclaircie toutefois ? Sa façon d'advenir, son destin, voulu par l'être et destin de l'être lui-même, ne comporterait-il pas l'homme en lui, et cela à titre de moment nécessaire et comme tel insurmontable de son accomplissement ? Ainsi l'être ne se transmettrait-il à l'homme qu'autant qu'advierait son éclaircie, comme son éclaircie n'advierait qu'autant qu'il se transmettrait à l'homme ? Significatif de cette circularité est le fait que presque tous les textes qui affirment l'appartenance de l'ek-sistence à la vérité de l'être et à son destin, adjoignent à cette appartenance une finalité, celle de rendre ultimement possible un tel destin. C'est l'être qui jette l'homme dans l'ek-sistence, qui le destine à lui, qui le jette dans l'ek-sistence dans sa vérité par

31. *Ibid.*, p. 103.

32. *Ibid.*, p. 107.

33. *Ibid.*, p. 111.

conséquent, mais cela afin qu'il veille sur cette vérité, comme si celle-ci, comme si l'éclaircie de l'être ne s'éclairait que pour autant que l'homme ek-siste en elle. « L'homme appartient à l'essence de l'être et reste destiné à la compréhension de l'être à partir de cette appartenance », déclare *Nietzsche II*³⁴. « Appartenant à l'être parce que jetée par l'être en vue de la garde véridique de sa vérité et revendiquée par l'être pour cette garde, elle pense l'être », telle est la pensée de l'être selon la *Lettre sur l'humanisme*³⁵. « L'homme est bien plutôt « jeté » par l'être lui-même dans la vérité de l'être, afin qu'ek-sistant de la sorte il veille sur la vérité de l'être »³⁶. « C'est l'ek-sistence qui importe essentiellement... en tant que l'être fait advenir l'homme comme celui qui ek-siste pour la vigilance en vue de la vérité de l'être, dans cette vérité même »³⁷. Ainsi s'éclaire l'énigme de la *Geworfenheit* : si l'homme est dans la condition d'être jeté, s'il déploie son essence « en tant que la réplique ek-sistante de l'être », c'est parce qu'il est « appelé par l'être lui-même à la sauvegarde de sa vérité »³⁸. Et voilà pourquoi, en fin de compte, « l'essence de l'homme est essentielle pour la vérité de l'être »³⁹.

Mais pourquoi ? Pourquoi l'homme — ou plutôt son essence : l'ek-sister — appartiendrait-il par essence à la vérité de l'être, c'est-à-dire à l'essence de cette vérité, à sa possibilité la plus intérieure ? Posons la question dans sa rigueur : pourquoi l'éclaircie de l'être ne s'éclaire-t-elle que pour autant que l'homme ek-siste en elle ? Et comme pour toute question cruciale demandons, ainsi que le veut Heidegger lui-même, « l'aide essentielle de la pensée phénoménologique »⁴⁰. La question est alors : en quoi consiste phénoménologiquement l'éclaircie de l'être, quelle est la nature de sa phénoménalité spécifique ? En quoi consiste phénoménologiquement l'ek-sister en elle ? Or nous savons déjà une chose, c'est que la phénoménalité de l'ek-sister est identique à

34. *Op. cit.*, p. 234.

35. *Op. cit.*, p. 144.

36. *Ibid.*, p. 101.

37. *Ibid.*, p. 124.

38. *Ibid.*, p. 119.

39. *Ibid.*, p. 124.

40. *Ibid.*, p. 142.

la phénoménalité de l'éclaircie. C'est pour cela que l'éclaircie fonde l'ek-sister, parce qu'elle lui fournit sa phénoménalité propre, parce que tout ek-sister est un ek-sister en elle. Ek-sister, cela veut dire se tenir dehors dans l'extériorité, se tenir en elle et par elle. Seulement cette extériorité est l'éclaircie de l'être, elle est la dimension de l'extatique de l'ek-sistence qui est l'être même — « das Sein als die Dimension des Ekstatischen der Ek-sistenz ». Cette extériorité n'est pas l'espace mais ce qui lui permet de se manifester. « La dimension toutefois n'est pas ce qu'on connaît comme milieu spatial. Bien plutôt tout milieu spatial et tout espace-temps déploient-ils leur essence dans le dimensional [*im Dimensionalen*] qui est comme tel l'être lui-même »⁴¹.

Maintenant si l'ek-sister se tient dans l'extériorité de la dimension extatique de l'être et lui emprunte sa phénoménalité propre — cette extériorité, constitutive du Dimensional, constitutive de la vérité de l'être, de sa lumière et de son éclaircie, comment advient-elle elle-même ? Car l'extériorité n'est pas là simplement, comme la pierre, l'arbre ou l'homme, comme la clairière dans la forêt. L'extériorité s'extériorise. Elle s'extériorise dans le procès transcendantal qui jette hors de soi et ainsi pro-jette ce qui se tient devant comme l'extériorité même. Toute extériorité est naturante-naturée, naturante en tant que pro-duction, que jet devant, naturée en tant que le jeté devant comme tel, en tant que l'ob-jeté. En tant que naturante-naturée seulement l'extériorité est constitutive de la phénoménalité et identique à elle.

Toute phénoménalité comme telle, comme effective, fraye le chemin qui conduit jusqu'à elle : la voie d'accès au phénomène est le phénomène lui-même. L'extériorité est l'Ouvert, l'Ouvert accomplit l'ouverture, c'est-à-dire qu'il s'ouvre et conduit ainsi jusqu'à lui. Dans la mesure où l'être s'éclaire dans le Dimensional extatique de l'extériorité, où celle-ci constitue l'éclaircie de l'être, l'homme est conduit par elle jusqu'à elle, il s'ouvre à l'Ouvert, pour autant que celui-ci s'ouvre à lui, il ek-siste en lui. Pour ne citer qu'un texte : « « l'être-dans-le-monde » nomme l'essence de l'ek-sistence au regard

41. *Ibid.*, p. 106.

de la dimension éclaircie, à partir de laquelle se déploie le « ek- » de l'ek-sistence »⁴².

Mais l'Ouvert suppose son Ouverture préalable, non pas celle qu'il accomplit lui-même en tant qu'il s'ouvre à l'homme, en tant que, Phénomène et Dimensional de la phénoménalité, il constitue lui-même, dans son effectivité phénoménologique et comme l'éclaircie de l'être, le chemin qui conduit jusqu'à lui et qu'il ouvre ainsi ce chemin. L'Ouvert présuppose son Ouverture préalable comme Ouverture de l'Ouvert lui-même, non pas l'ouverture qu'il rend possible mais celle qui le rend possible, le procès transcendantal qui jette devant, qui jette l'Ouvert lui-même, l'Extériorisation originelle qui extériorise l'extériorité et ainsi la déplie comme ce qu'elle est et comme le Dimensional extatique de l'être pour que, ainsi dépliée et de cette façon, elle soit l'éclaircie de l'être — celle dans laquelle l'homme pourra ek-sister. Ek-sister dans la vérité de l'être, l'homme ne le peut donc que sous la condition d'un Ek-sister beaucoup plus primitif, celui qui jette originellement devant soi, qui a jeté l'Ouvert et constitué le Dimensional extatique.

Mais il y a plus. L'extériorité en laquelle s'extériorise l'Extériorisation ne subsiste et ne se maintient dans cette condition qui est la sienne, comme le lieu de la phénoménalité extatique, que pour autant que s'accomplit le procès qui la produit, pour autant que l'extériorisation ne cesse de s'extérioriser comme ce qui pose devant soi mais aussi bien rapporte à soi et retient ce qui ne cesse de s'en aller au-dehors. De telle sorte que ce qui s'en va n'est pas perdu mais retenu de la sorte et maintenu dans l'unité et la cohérence de la dimension stable du Dimensional. La réceptivité de l'horizon extatique est la condition sans laquelle celui-ci, n'étant plus tenu ni retenu, ne saurait non plus être vu et n'étant plus vu, ne se proposerait plus comme un horizon de visibilité et la possibilité de toute visibilisation.

Que l'homme maintenant appartienne à l'être heideggérien, qu'il soit jeté par l'être lui-même dans la vérité de l'être « en vue de la garde véridique de sa vérité », « afin qu'il veille sur la vérité de l'être »,

42. *Ibid.*, p. 131-132 ; le texte allemand est : « Das « In-der-Welt-sein » nennt das Wesen der Ek-sistenz im Hinblick auf die gelichtete Dimension, aus der das « Ek- » der Ek-sistenz west ».

qu' « il ek-siste... pour la vigilance en vue de la vérité de l'être », « en tant que la réplique ek-sistante de l'être », « appelé par l'être lui-même à la sauvegarde de sa vérité », et enfin comme le berger de l'être, cela veut dire : la vérité de l'être ne s'éclaire ni ne subsiste par elle-même, l'extériorité constitutive du Dimensional ne se phénoménalise que pour autant que, déployée dans le procès transcendantal de l'extériorisation qui ne cesse de s'extérioriser en elle et de la tenir ainsi déployée, elle est aussi reçue par lui, tenue et maintenue dans l'acte originel de son extériorisation. La réception de l'horizon extatique comme condition de sa formation phénoménologique, la réceptivité comme condition transcendante de la vérité de l'être en tant que vérité s'éclairant dans l'éclaircie de l'extériorité, tel est le procès primitif auquel l'homme prête son nom, procès dans lequel l'éclaircie de l'être trouve sa possibilité préalable. Voilà donc pourquoi l'être heideggérien a besoin de l'homme, pourquoi celui-ci n'advient pas comme une adjonction synthétique d'ailleurs mystérieuse à l'essence préalablement accomplie de la vérité de l'être. Car l'homme ne peut se tenir simplement dans la vérité préalablement ouverte de l'être si la garde de celle-ci à laquelle il est requis n'est autre en réalité, en tant que réception de l'horizon extatique en laquelle cet horizon s'éclaire, que la propre condition transcendante de possibilité de cette vérité elle-même.

Mais comment donc l'homme accomplit-il cette garde de l'être ? Non pas en tant qu'homme, en tant qu'étant — mais de par son essence en tant que l'ek-sister. C'est en ek-sistant dans la vérité de l'être que l'homme parvient en elle, pour autant que cette vérité est le Dimensional extatique de l'existence. Mais comment l'être lui-même parvient-il dans sa propre vérité, à savoir dans le Dimensional extatique, sinon en ek-sistant en elle — en elle, l'ob-jeté où l'on parvient en se jetant en lui ? Parvenir dans la vérité de l'être en tant que l'œuvre préalable de l'être lui-même, seul le peut l'ek-sister, non pas l'ek-sister de l'homme, mais l'ek-sister en tant que tel, le procès transcendantal de l'Ek-stasis qui jette devant l'extatique et parvient en lui dans cet acte par lequel il le jette. L'homme n'est pas le gardien de l'être. L'homme ne garde l'être que pour autant que l'être se garde d'abord lui-même, pour autant qu'il tient l'Oouvert dans le jet par lequel il l'ouve. Mais l'homme n'ek-siste

pas ensuite et de son côté, se jetant dans l'Ouvert préalablement ouvert par l'être. Il n'y a qu'un seul ek-sister, l'ek-sister de l'*Ek-stasis* en laquelle s'accomplit l'œuvre de l'être. L'homme lui-même n'ek-siste pas. L'homme n'ek-siste que sur le fond en lui du procès de l'être.

Mais comment l'homme peut-il s'ouvrir à son propre fond, à sa propre essence, s'unir au procès transcendantal qui fuse à travers lui pour, un avec ce procès et coïncidant avec lui et avec ce qu'il fait, se jeter avec lui dans l'Ouvert et parvenir ainsi dans l'éclaircie ? Posons plutôt cette question à l'être lui-même : comment le procès transcendantal qui jette l'Ouvert et ainsi le tient devant lui, parvient-il d'abord en lui-même, dans le procès, dans l'Ek-sister, afin d'être ce qu'il est et de faire ce qu'il fait ? Car ce n'est point, ici encore, l'homme, un étant, qui peut accomplir la possibilité la plus intérieure de l'être, à savoir l'Unité en laquelle l'être parvient originellement en soi. Supposé, toutefois, cette Unité originelle accomplie et sa possibilité ultime mise en évidence, comment alors, puisque ce n'est pas lui qui accomplit cette Unité, l'homme pourrait-il bien s'unir à elle, de manière à entrer, par elle, dans l'Ek-sister et, par lui, dans l'Ouvert ?

Ou bien le parvenir de l'Ek-sister en lui-même n'est-il pas, comme auto-affection, comme ce qui s'affecte originellement soi-même, comme identité de l'affectant et de l'affecté, l'essence de l'ipséité et, comme telle, celle de l'homme lui-même ? Car l'homme est celui qui dit Je. L'homme ne dit pas Je parce qu'il peut parler. L'homme parle pour autant qu'il dit Je et il peut dire Je sur le fond de l'essence de l'ipséité en lui. En tant que trouvant son essence dans l'ipséité, l'homme prend naissance dans l'être, il advient en lui, en même temps que lui, pour autant que l'être advient. L'homme ne crée pas l'être, il est créé par lui, en lui, et cela parce que, s'auto-affectant originellement dans l'auto-apparaître de sa venue à soi et advenant de la sorte, l'être se détermine chaque fois comme un *ego*.

Ici s'offrent à nous pour être méditées une dernière fois les intuitions cruciales du cartésianisme du commencement, celui qui, ignorant tout de l'homme et n'ayant plus, dans sa nuit, que le s'apparaître de l'apparaître identique à l'être, dit : *ego cogito, ego sum*. L'intelligence cartésienne de l'initialité du commencement se formule

par l'identité de ces trois mots « ego », « cogito », « sum » : l'être s'accomplissant comme « pensée » (apparaître) s'accomplit aussi comme ipséité. C'est seulement dans l'identité de la « pensée » et de l'ipséité que Descartes saisit l'essence de l'âme, celle d'un apparaître dont le s'auto-apparaître se trouve être identiquement ipséité et vie. Dans l'initiale venue à soi de l'être se produit l'homme comme un vivant, comme celui qui, sur le fond en lui de l'ipséité primitive, porté et constitué par elle, peut dire « Je » : l'*homo humanus* dont l'*humanitas* transcendante puise aux sources de l'être.

Est à méditer aussi le fait que de cette connexion originelle de la pensée et de l'egoïté Descartes ait seulement déclaré que rien ne se propose de plus évident à partir de quoi elle puisse être expliquée. C'est sans doute que semblable connexion s'établit en un temps où l'évidence n'est pas encore née, dans sa production même, au sein du procès transcendantal d'extériorisation où se produit l'extériorité. De cette production où il n'y a ni extériorité ni évidence, Schelling dira qu'elle est inconsciente. Elle est le voilement à partir duquel se produit tout dévoilement. Un tel « inconscient » doit être soigneusement distingué de celui qui appartient à l'horizon de l'*ek-stasis*. Mais cet inconscient originel n'est tel qu'aux yeux d'une philosophie qui ne dispose pas du concept adéquat de la phénoménalité. Pareille philosophie est celle de l'inconscient. Elle réduit la phénoménalité au « monde » et à sa « connaissance ». Elle est contradictoire pour autant que, naturante-naturée, toute extériorité ne se phénoménalise que si son naturant est lui-même effectif. La remontée dans la dimension initiale du commencement, seule peut l'accomplir en fin de compte une phénoménologie matérielle, celle qui, laissant là les concepts formels de la phénoménalité et ne s'en servant qu'à titre d'indices, s'interroge sur ce qui les rend possibles, à savoir la substantialité phénoménologique concrète à laquelle ils renvoient. Seule une telle phénoménologie apporte « l'aide essentielle de la pensée phénoménologique ». Elle seule décompose le concept de l'apparaître en sa dichotomie matérielle principielle. Que la thématique de cette phénoménologie matérielle demeure impensée par Descartes, n'empêche pas son accomplissement réel dans la réduction, le départ en elle de l'immanence radicale du *videor* dans son hétérogé-

néité ontologique structurelle à l'*ek-stasis*. De ce départ l'amphibologie de la totalité des concepts-clés de la phénoménologie cartésienne apporte la preuve.

A cette amphibologie s'oppose de façon saisissante la monotonie des concepts fondamentaux de la phénoménalité heideggerienne. L'être tient l'homme dans sa garde afin que celui-ci s'en fasse le gardien, le gardant à son tour. Mais que cette garde soit le jet par l'être de l'exister de l'homme dans la vérité de l'être ou l'exister de l'homme dans cette vérité, un seul Phénomène constitue l'essence de cette double garde et assure sa réversibilité, un seul espace de lumière qu'on traverse successivement dans les deux sens, le rapportant tour à tour à l'être et à l'homme. L'être se rapporte à l'homme, il est lui-même ce rapport. « L'être est lui-même le rapport en tant qu'il porte à soi l'ek-sistence dans son essence existentielle, c'est-à-dire extatique, et la ramène à soi »⁴³. Comment l'homme se rapporte-t-il à son tour à l'être ? Quelle est l'essence et la possibilité de ce rapport sinon l'essence et la possibilité du rapport par lequel l'être le rapporte à lui ? Le rapport par lequel l'être porte l'homme à lui est identiquement le rapport dans lequel l'homme se porte à l'être. Ce rapport est celui de l'être et de la pensée, leur coappartenance originelle, la Copropriation, *das Ereignis*⁴⁴. S'il s'agit donc de l'homme et de son essence, de celui qui va devenir le sujet de la métaphysique moderne, alors il faut dire : « jamais l'homme n'est d'abord homme en deçà du monde comme « sujet »... l'homme est bien plutôt d'abord dans son essence ek-sistant dans l'ouverture de l'être »⁴⁵. Ce qu'il y a de plus intérieur dans cet homme et dans son *humanitas*, c'est une extériorité radicale, la « subjectivité » de ce « sujet », c'est celle du « monde », c'est ce qui est « plus « objectif » que tout « objet » possible »⁴⁶.

Parce que l'essence phénoménologique de l'homme est l'extériorité, est celle de l'être, parce qu'il y a une seule essence de la phénoménalité

43. *Ibid.*, p. 103.

44. Cf. *Identité et différence*, trad. A. Préau, in *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 270.

45. *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p. 132.

46. *Sein und Zeit*, op. cit., p. 366.

et un seul accomplissement de cette essence, une seule lumière, univoques en effet sont les concepts qui la formulent. Quelles que soient les racines sur lesquelles elles sont construites, celles de l'abri et du cèlement (*Bergen, Verborgenheit, Unverborgenheit*), de la jointure (*Fuge*), de l'appartenance (*Zugehörigkeit*), de la pro-venance (*Geschichte, Geschehen*), de la venue (*kommen, vor-kommen*), du destin (*Geschick*), de la lumière (*Licht, Lichtung*), du regard (*Bilck, Anblick*), de l'ouverture (*offen, Offenheit, Offenbarung, Offenbarkeit, Erschliessung, Erschlossenheit*), de la vue (*Sehen, aus-sehen, Gesicht, Ansicht*), de l'être et du là (*Da-sein*), de la position et de la station (*Setzen, Stehen, hinaus-stehen, Stand, Bestand, Gegenstand, stellen, her-stellen, vor-stellen, zu-stellen*), de la vérité et de la garde (*Wahr, wahren, Gewahren*), du règne, du monde, du jet, de l'essence (*walten, Welt, werfen, wesen*), du rapport (*Verhältnis*), du séjour (*Aufenthalt*) et de la maison (*Haus*), ces métaphores de la pensée ont une même référence phénoménologique.

Semblable monotonie rend possible la méthode — ce que Marx appelait déjà contre Stirner la méthode des « appositions » — à savoir ces glissements insensibles de sens par quoi, s'éloignant progressivement d'un concept, on en rejoint aisément un autre. De l'éthique à l'ontologie il n'y a qu'un pas, dès que l'on remarque que « ἦθος signifie séjour », c'est-à-dire « domaine ouvert à la présence du dieu »⁴⁷ (lequel désigne lui-même cette présence), que νόμος « n'est pas seulement la loi mais plus originellement l'assignation cachée dans le décret de l'être », assignation (*Zuweisung*) qui « seule permet d'enjoindre (*verfügen*) l'homme à l'être »⁴⁸, lesquels en fin de compte trouvent l'un et l'autre leur essence dans cette « injonction ».

Equivoque au plus haut point se révèle toutefois l'univocité de ce discours si l'apparaître auquel il fait référence se divise structurellement selon la matérialité phénoménologique de son effectuation en deux modes d'accomplissement hétérogènes. Car l'« ouverture » par exemple dans l'éclaircie de l'être ne peut désigner indistinctement l'ek-sister

47. *Lettre sur l'humanisme, op. cit.*, p. 138, 141.

48. *Ibid.*, p. 148.

et l'Unité plus originelle dans laquelle celui-ci parvient en soi. Aussi bien cette Unité est autre chose qu'un moyen, celui de parvenir dans la lumière, en elle s'essencifie la dimension sans lumière où rien n'ek-siste, où tout repose en soi-même dans l'immanence de la vie. La question de l'insertion de l'*ego cogito* dans « l'histoire de la métaphysique occidentale » ne peut se poser qu'en fonction de cette dichotomie essentielle.

Dès que l'*ego cogito* se trouve arbitrairement réduit à un « je me représente », cette insertion va de soi, la phénoménalité à laquelle la représentation emprunte sa possibilité ne peut être que celle de l'ek-stasis (il n'y en a pas d'autre), le représenter n'est qu'une façon impropre de penser l'ek-sister. En quoi consiste celle-ci ? Quelle altération le *cogito* cartésien fait-il subir à la vérité platonicienne et, au-delà, à la vérité grecque ? Il donne l'initiative à l'homme dans le déploiement du rapport, c'est l'*ego* qui se re-présente, qui jette devant soi et ramène à soi l'horizon de la représentabilité, toute chose se trouvant aussi définie comme ce qu'il peut se représenter. Seulement, que l'initiative revienne à l'être ou à l'homme dans le jet de l'ek-sister, la phénoménalité qu'il pro-jette ou en laquelle il est jeté, est la même, c'est la lumière de l'*ek-stasis*.

Heidegger s'est efforcé d'opposer radicalement la vérité cartésienne et la vérité grecque. Cette opposition est celle du *Gegenstand* et du *Gegenüber*, de l'« objet » et de l'« en face ». « Dans le *Gegenstand* (objet) le *Gegen* (ob-) se définit par le lancement contre... qui est l'acte représentatif du sujet. Dans le *Gegenüber* (en-face) le *Gegen* (ob-) se dévoile en ce qui sur-vient à l'homme qui perçoit, écoutant et regardant, en ce qui surprend l'homme... En conséquence la chose présente n'est pas ce qu'un sujet se jette à soi-même comme objet, mais bien ce qui ad-vient à l'homme percevant et ce que son regard et son ouïe placent et exposent *comme* chose à eux ad-venue »⁴⁹. Parce que l'homme moderne se croit le maître de l'objet qu'il s'ob-jette dans un contre qui vient de lui, son attitude diffère entièrement de l'écoute de l'homme grec à l'égard d'une présence qui n'émane plus de lui et qui est

49. *Le principe de raison*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1962, p. 185.

comme telle « la présence des dieux », en sorte que pour lui l'« en-face » était « le plus inquiétant et le plus fascinant : τὸ δεινόν ».

Plus décisive toutefois que l'attitude des Grecs ou des modernes à l'égard de ce qui advient est la structure de cette venue, l'essence de la vérité de l'être. Tant que cette essence demeure pensée à l'aide d'un *Gegen* qui détermine foncièrement le *Gegen-über* aussi bien que le *Gegenstand*, la différence qui les sépare est une différenciation seconde, les termes qui procèdent d'elle portent en eux le Même. « Le Même » : l'éclaircie qui se tient dans l'ouverture ouverte par le *Gegen*, lequel constitue ainsi le *Be-gegnen* (la rencontre) et, pour provenir des dieux et non des hommes, l'« en face » grec est lui aussi « ce qui est étendu devant nous »⁵⁰.

Réduit au je me représente, le *cogito* ne s'insère pas seulement dans l'histoire de la métaphysique occidentale, il est homogène à ce qui le précède, à la vérité la plus originelle de la φύσις pour autant qu'elle se trouve constituée elle aussi par le *Gegen*. Preuve en est ce fait extraordinaire que l'histoire de la métaphysique occidentale est l'histoire de l'être lui-même. C'est le même être, c'est la même vérité qui se destine à nous ici comme φύσις, là comme ἰδέα, et là encore comme *cogito*. L'identité d'essence de l'apparaître fonde l'affinité secrète qui s'instaure entre les diverses époques de l'être, entre le *Gegen-über* et le *Gegenstand*. Ces époques, il est vrai, ne sont pas équivalentes. La façon dont l'être se voile et se dévoile en chacune d'elles lui est propre. Reste que ce voilement et ce dévoilement, et notamment la nature de celui-ci, appartiennent à toutes les époques et les déterminent toutes également.

Dans les Temps modernes, ceux qu'inaugure le *cogito*, l'obnubilation de la vérité de l'être cependant est poussée à son point extrême quand l'homme, se faisant Sujet, se prend pour l'être. La méprise de l'homme se prenant pour l'être procède toutefois non de l'homme lui-même mais de l'être, elle n'est que la manière dont celui-ci se destine dans les Temps modernes. Pourquoi l'être se joue-t-il à lui-même ce petit tour de se faire passer pour l'homme aux yeux de l'homme, c'est-à-dire en fin de compte à ses propres yeux à lui ?

50. *Ibid.*

Parce que l'homme n'est qu'un prête-nom pour la condition transcendante de l'être lui-même interprété à partir du *Gegen*. L'histoire de l'être n'est donc pas aussi absurde qu'il y paraît, elle n'est pas livrée à l'accident, en elle l'essence déroule l'une après l'autre ses prescriptions. C'est pourquoi l'homme n'intervient pas seulement en elle — et déjà en Grèce — comme la réceptivité de l'*ek-stasis* et comme son dessin mais, plus ultimement, comme l'*ego*. Non pas l'*ego* qui se représente mais l'ipséité qui, présumée en toute représentation, l'exclut de soi insurmontablement.

Seulement cet « ego » ne s'insère pas lui-même dans l'histoire de la métaphysique occidentale non plus que dans celle de l'être. Il n'advient pas à l'époque de Descartes ni dans les Temps qu'elle inaugure, il n'est pas une déclinaison de l'*ek-stasis*, il est là avant elle, avant la Différence, il est le Commencement qui commence depuis le commencement et ne cesse de commencer, l'initial apparaît à soi de l'apparaître, l'invisible venir en soi de la vie.

CHAPITRE IV

LA SUBJECTIVITÉ VIDE ET LA VIE PERDUE : LA CRITIQUE KANTIENNE DE L'« ÂME »

Que l'ipséité de l'*ego* ne réside pas dans l'essence de la représentativité (ou, comme nous le dirons également, de la « représentativité », ou encore de la « représentabilité ») et ne puisse trouver en elle son fondement, c'est ce que l'examen de la critique kantienne des paralogismes de la psychologie rationnelle va porter à l'évidence. Car il est vrai que la métaphysique kantienne en est une de la représentativité comprise comme la condition de tout ce qui est et ainsi comme l'essence de l'être. Comment quelque chose peut-il être pour nous ? A la condition d'être représenté par nous. Nous ne connaissons, dit Kant, que des phénomènes et la pensée critique tire de cette présupposition phénoménologique sa légitimation. Mais « connaissance », mais « phénomène », ne veulent rien dire d'autre que ceci : venir dans la condition de l'être-représenté, être là devant et ainsi se montrer, et ainsi être. Quand elle parle de la connaissance de l'objet la pensée oppose d'abord la connaissance d'un côté et l'objet de l'autre, quitte à s'interroger ensuite sur la possibilité de leur relation, sur la possibilité pour la première de se rapporter au second et de l'atteindre. Alors que connaissance et objet sont identiques, si être objet, c'est être représenté et si être représenté, c'est être connu. La représentativité est justement l'essence commune de la connaissance et de l'objet en tant qu'essence commune du phénomène et de l'être. La *Critique de la raison pure* tente l'élucidation radicale de cette essence, elle est la recherche

systématique des conditions conformément auxquelles s'accomplit l'être-représenté comme tel, la recherche des conditions transcendantes de possibilité de l'expérience en tant que possibilité des objets de l'expérience.

La première de ces conditions est l'intuition. « De quelque manière et par quelque moyen qu'une connaissance puisse se rapporter à des objets, le mode par lequel elle se rapporte immédiatement aux objets et auquel tend toute pensée comme au but en vue duquel elle est le moyen, est l'intuition »¹. Qu'en cette déclaration fameuse par laquelle s'ouvre l'*Esthétique transcendantale* l'intuition se subordonne la pensée, laquelle a seulement pour but de rendre accessible et commun à plusieurs l'objet singulier de l'intuition et en ce sens de le « représenter » à son tour dans un concept, c'est ce qui semble évident. Mais l'intuition apparaîtra comme trouvant son essence la plus profonde dans le sens interne et on ne peut oublier que celui-ci sera appelé une « condition restrictive »² pour un entendement tel que le nôtre qui ne se représente que des objets donnés, dans l'intuition justement, par opposition à un entendement intuitif ou divin dont la représentation au contraire produirait ses objets. Ainsi l'intuition n'est-elle placée au cœur de l'expérience que pour que soit reconnue aussitôt, par opposition à un entendement véritable, sa finitude. Car la finitude de notre entendement qui « ne peut que penser et doit chercher l'intuition dans les sens »³ repose sur celle de l'intuition elle-même en tant que pouvoir fondamental de la connaissance incapable de créer ses objets et astreint par suite à les recevoir.

Comment, du moins, l'intuition reçoit-elle ses objets ? Car la réceptivité de l'intuition qui fait sa finitude, ne saurait être définie de l'extérieur dans sa référence antithétique au concept-limite d'un *intuitus originarius*. Bien plutôt doit-elle être saisie dans sa positivité interne, c'est-à-dire phénoménologique, si elle ne désigne rien d'autre en réalité que la phénoménalité comme telle, si être reçu pour un objet

1. *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris, PUF, 1963, p. 53.

2. *Ibid.*, p. 137.

3. *Ibid.*, p. 113.

d'intuition, être intuitionné, c'est se montrer, c'est être un phénomène. Or cette capacité pour l'intuition de recevoir, c'est-à-dire pour l'objet de se montrer, consiste dans l'institution d'une relation par laquelle ce qui doit être reçu et intuitionné se trouve précisément placé dans la condition de l'objet, posé devant et ainsi vu, intuitionné, connu. La déclaration liminaire de l'*Esthétique transcendantale* affirmait d'entrée de jeu que toute connaissance quelle qu'elle soit consiste dans la *relation à des objets* et l'intuition n'est saisie comme la condition de toute connaissance possible que pour autant qu'elle en est la réalisation « immédiate ».

Une telle intuition qui met immédiatement à distance et ainsi s'objecte ce qu'elle peut alors recevoir en tant que l'objet, c'est l'intuition pure présupposée par toute intuition empirique. Car l'intuition d'un étant quelconque n'est possible que par la mise à distance préalable de celui-ci. Il n'y a pas deux sortes d'intuition, l'une pure, l'autre empirique, l'une ontologique, l'autre ontique, mais une seule essence de l'intuition, laquelle consiste dans cette distanciation originelle. « Intuitions pures » sont l'espace et le temps. Mais espace et temps ne sont des intuitions que parce qu'ils portent en eux la transcendance originelle en laquelle s'institue l'horizon extatique au sein duquel tout étant sera recueilli et rendu visible en tant qu'objet — soit, dans l'énoncé tautologique : « en tant qu'objet d'une expérience possible ». Espace et temps ne sont à vrai dire que les modes selon lesquels s'accomplit cette transcendance et si les intuitions externes sont elles aussi des intuitions internes, si le temps inclut en lui l'espace, c'est parce que ce temps qui constitue la structure du sens interne n'est rien d'autre que la projection de l'horizon primordial d'objectivité qui forme la dimension apriorique de toute expérience possible en tant qu'expérience d'objet — soit l'essence de la représentativité.

Mais la pensée est elle-même représentation. Elle est, plus précisément, son unité, et cela dans la mesure même où elle repose sur l'intuition, où « la représentation qui peut être donnée avant toute pensée s'appelle intuition »⁴. Car la transcendance extatique qui habite

4. *Ibid.*, p. 110.

les intuitions originaires de l'espace et du temps qui créent le contenu ontologique pur qu'elles reçoivent et par la réception duquel l'étant est reçu à son tour en tant que l'ob-jeté — l'*ek-stasis* donc, originellement créatrice de la diversité pure de l'espace et du temps, n'est possible que si elle accomplit la synthèse de cette diversité et la tient dans l'unité de sa vision. La pensée est justement l'unité synthétique *a priori* du divers de l'intuition et elle est exigée par lui. Car si elle ne veut pas se perdre dans la dis-persion de ce divers ni disparaître en lui, toute intuition présuppose l'action de ce pouvoir de liaison qui fait d'elle *une* intuition, c'est-à-dire *une* conscience. De telle manière que l'unité analytique de la conscience sans laquelle rien ne serait repose sur l'unité synthétique de l'aperception. Les catégories ne sont rien d'autre que les différentes manières dont la pensée accomplit la synthèse du divers en le ramenant ainsi constamment à son unité.

La question du primat de la pensée ou de l'intuition dans la composition du pouvoir transcendantal de la connaissance apparaît illusoire si la première se joint à la seconde pour le constituer, si la synthèse du divers le présuppose et, en même temps, le rend possible. Ou bien une synopsis appartiendrait-elle déjà à l'intuition ? Ou bien encore la synthèse la plus originelle ne serait-elle pas celle du pouvoir sur lequel l'intuition elle-même repose, à savoir l'*ek-stasis* de l'extériorité en laquelle s'origine tout divers ? Une telle *ek-stasis* toutefois habite la pensée elle-même. Elle est l'essence commune de la pensée et de l'intuition et ce qui fonde leur unité. Le problème de l'unité du pouvoir transcendantal de la connaissance n'est pas d'abord celui de l'unité de l'intuition et de la pensée, il concerne plutôt ce qui en chacune d'elle assure ultimement l'unité qu'elle met en jeu, soit l'unité de l'*ek-stasis* comme telle. C'est celle-ci, c'est la cohérence interne du procès transcendantal d'extériorisation de l'extériorité que Kant s'acharne à reconnaître et à fonder, et cela parce qu'un tel procès constitue à ses yeux la condition de toute expérience possible en tant que relation à un objet en général. Et c'est pour cela que le kantisme est une métaphysique de la représentativité, parce que l'*ek-stasis* est l'essence de celle-ci, rendant possible toute venue à l'être en tant que venue dans le phénomène, dans la condition de l'Objet.

La signification de la critique kantienne est ambiguë. Il s'agit, d'une part, au sein d'une vision philosophique encore sans exemple, de penser la condition transcendante de toute expérience possible, laquelle est reconnue pour cette essence de la représentativité. Si toutefois une telle condition transcendante de toute expérience possible est identiquement celle de tout être possible pour nous et délimite par conséquent une ontologie, il apparaît très vite que celle-ci en vérité n'en est pas une mais bien plutôt s'auto-détruit. Pensée pure et intuition pure composent ensemble la structure extatique de l'être dont elles sont l'analyse. Seulement cette structure de l'être ne contient encore par elle-même aucun être, cette condition de toute existence ne contient aucune existence et ne peut la produire. C'est à un élément qui lui est radicalement hétérogène qu'il lui faut la demander : à la sensation. Ainsi se découvre à nous d'entrée de jeu le second aspect de la *Critique* et, à vrai dire, son intuition abyssale : l'essence qui apporte originellement l'existence, le pouvoir inaugural de l'être n'est pas l'*ek-stasis* et ne réside pas en elle.

Or c'est cette seconde signification qui est proprement celle de la *Critique*. Si celle-ci s'efforce en ses analyses majeures de fonder la cohérence de la représentation et notamment la détermination intérieure de l'intuition pure par les concepts de l'entendement, il n'en reste pas moins qu'une telle détermination n'est encore rien, n'étant celle de rien, aussi longtemps qu'elle ne recueille pas en elle le tout autre qu'elle, à savoir la sensation précisément, l'impression — l'*Empfindung*. La critique de la connaissance ne consiste donc pas seulement dans la mise à jour de sa condition apriorique de possibilité en tant que celle de la représentativité et ainsi de tout objet possible, *elle est bien plutôt la critique de cette condition transcendante et ainsi la critique radicale de la représentativité elle-même*, et cela dans la mesure où celle-ci apparaît constamment comme incapable d'aboutir par elle-même à une expérience effective, comme incapable d'exhiber par elle-même une réalité — dans la mesure où elle n'est qu'une forme vide. La détermination de la représentativité comme forme et comme forme vide, et de la réalité comme étrangère à elle, se fait conjointement et antithétiquement dans la *Critique de la raison pure*, de telle manière que la seconde, la réalité,

est confiée à la sensation et à elle uniquement : « la sensation, dit Kant, est ce qui désigne une réalité ». Une représentation pure au contraire, par exemple l'espace — « l'espace n'est rien autre chose lui-même qu'une simple représentation » — est incapable d'exhiber en lui et par lui une telle réalité, « il ne peut y avoir en lui [l'espace] de réel que ce qui est représenté... par la perception », laquelle repose sur la sensation et y renvoie⁵. D'une manière générale le deuxième postulat de la pensée empirique relatif à la connaissance de « la réalité... exige une perception et par conséquent une sensation accompagnée de conscience...⁶ ». Ainsi la sensation joue-t-elle véritablement le rôle d'une origine, elle est l'être même, la réalité. L'existence trouve en elle son fondement, l'expérience comme expérience effective et concrète n'est possible que par elle. Elle est toujours l'expérience empirique d'une existence elle-même empirique.

Nous sommes alors au cœur de la pensée kantienne et de son aporie. Et, pour autant que le kantisme n'est que l'exemplification achevée d'une métaphysique de la représentativité, c'est celle-ci en réalité qui est en question, qui va nous livrer sa vérité la plus ultime dans le temps même où elle s'apprête à la céler à jamais. Que la sensation soit l'autre de la représentation et ce que cette dernière est par elle-même impuissante à produire, cela veut dire : l'être de la sensation, l'être de l'impression n'est justement pas la représentativité comme telle et ne peut lui être réduit. *Qu'est donc l'être de l'impression en tant qu'irréductible à la représentativité sinon l'auto-impression originelle en laquelle toute impression s'auto-impressionne elle-même et est ainsi possible comme ce qu'elle est, sinon l'essence radicalement immanente de la vie en tant qu'exclusive de toute ek-stasis ?*

Seulement Kant ne prend en compte l'impression en tant que le tout autre de l'*ek-stasis* que pour la ramener immédiatement à celle-ci puisque la sensation n'est qu'en tant qu'elle est intuitionnée, c'est-à-dire reçue dans le sens interne dont la structure, identique à celle du temps, est la structure de l'*ek-stasis* elle-même comme telle. Avec cette

5. *Ibid.*, p. 303.

6. *Ibid.*, p. 204, souligné par nous.

réduction de l'être de l'impression à la représentativité, c'est l'élément transcendantal inhérent à la sensation, à savoir l'affectivité en tant que sa condition apriorique de possibilité, en tant que l'essence originelle de la révélation sans laquelle aucune impression et aucune sensation ne serait jamais, qui est complètement passée sous silence, remplacée par la représentativité, par la condition transcendantale de l'expérience en tant qu'expérience des objets de l'expérience. Parce qu'une telle condition est posée par lui comme celle de toute expérience possible, Kant ne méconnaît pas seulement la possibilité de l'expérience de la sensation en tant qu'expérience que l'impression a d'elle-même, il fait de celle-ci et de l'élément affectif pur qui lui sert de support, un contenu mort, opaque, aveugle, privé en lui-même de la lumière de la phénoménalité et qui doit la demander à un pouvoir autre que lui : à la représentation.

Résumons-nous : dans la représentation il n'y a pas de sensation possible⁷. C'est la raison pour laquelle Kant est constamment obligé d'*ajouter la sensation à la représentation*, bien que, faute des moyens ontologiques radicaux appropriés, il ne puisse l'ajouter à celle-ci qu'*en elle*, comme *ce qui est représenté par elle*, comme le contenu ontique de ce pouvoir ontologique unique qu'est la représentativité comme telle. Pouvoir ontologique unique et exclusif qui justement n'en est pas un, qui se caractérise bien plutôt par sa carence foncière en tant qu'il est incapable d'exhiber en lui-même, dans l'extériorité qu'il projette, ce qui se dérobe principalement à celle-ci et constitue pourtant la condition réelle de toute expérience effective, dont il ne peut se passer : la sensation, la vie.

Les conditions assignées par Kant à toute expérience réelle sont devenues intelligibles pour nous. Il n'y a donc expérience que sous la forme de la représentativité, pour autant que les pouvoirs de l'*ek-stasis* ont jeté hors d'eux le divers pur de l'extériorité transcendantale, de telle manière qu'en cette première venue d'un dehors créatrice comme telle d'un pur milieu ontologique de visibilité, rien ne se donne encore à

7. Ainsi que l'avait aperçu Descartes, avec une profondeur infinie, cf. *supra*, chap. 11, p. 56.

voir. C'est précisément parce que, en tant qu'intuition pure, le temps n'est, comme le déclare explicitement Kant, qu'une « intuition vide »⁸ qu'il ne peut être un objet de perception et que la connaissance du moi du sens interne dont ce temps est la forme, ne reçoit de celle-ci aucun apport positif. Comme intuition pure, l'espace n'est en aucune façon susceptible de suppléer ici le temps. Si la connaissance du moi empirique n'est possible qu'appuyée à un espace, ce n'est pas que l'espace soit en lui-même, comme représentation pure, moins vide que le temps, c'est seulement qu'il présente son contenu d'une façon qui permet l'application des catégories, notamment de substance et de causalité — mais le contenu dont il s'agit alors n'est plus seulement un contenu ontologique pur, c'est un contenu empirique. Dans tous les cas la forme de l'intuition ne désigne encore que le mode selon lequel s'accomplira notre connaissance, laquelle toutefois ne se réalise que sous la condition de la sensation. Ici s'inverse déjà le conditionnement réciproque de l'intuition pure et de l'intuition empirique : celle-ci ne trouve pas seulement sa condition dans celle-là, elle la rend bien plutôt effective et la fonde secrètement. Seulement cette vérité ultime de la *Critique* selon laquelle toute connaissance effective repose en dernier lieu sur la sensation et la présuppose, demeure masquée parce que cette dernière n'est prise en compte que comme intuition empirique, en sorte qu'elle semble encore tributaire de l'intuition et par là de la représentation qui la fonde.

Que la sensation appartienne nécessairement à l'expérience effective et réelle comme le but en vue duquel le pouvoir transcendantal de la connaissance ne constitue qu'un moyen, c'est ce que montre l'examen de la pensée pure qui co-constitue avec l'intuition pure un tel pouvoir. La pensée est l'unité *a priori* de l'aperception qui opère la synthèse du divers par l'action de ses catégories. Or, nous dit Kant, « c'est une chose très remarquable que nous ne puissions apercevoir la possibilité d'aucune chose par la simple catégorie mais que nous devons toujours

8. Benno Erdmann, *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie*, II, n° 413, p. 126. Cf. aussi l'affirmation de la *Critique de la raison pure* : « Le Temps ne peut pas être perçu en lui-même » (*op. cit.*, p. 178).

avoir en mains une intuition pour mettre en évidence la réalité objective du concept pur de l'entendement ». Et cela parce qu' « en elles-mêmes elles [les catégories] ne sont pas du tout des connaissances mais de simples formes de pensée qui servent à transformer en connaissances des intuitions données ». Que de telles intuitions données soient des intuitions empiriques, c'est ce qui ressort de la suite de cette Remarque générale sur le système des principes — à propos du principe de causalité par exemple, que nous n'avons pu prouver, dit Kant « qu'à titre de fondement de la possibilité de l'expérience et, par suite, de la connaissance d'un objet donné dans l'*intuition empirique* et non par simples concepts »⁹ — et, plus généralement, de la thèse essentielle et sans cesse réaffirmée selon laquelle la catégorie n'a qu'un usage empirique.

Cette prescription insurmontable de la *Critique* qui nous interdit de faire « un pas en dehors du monde sensible »¹⁰ s'exprime encore dans la thèse selon laquelle toute connaissance est une connaissance synthétique. Synthétique ne désigne plus ici la pensée elle-même en tant que son essence s'épuise dans la liaison du divers mais le fait bien plutôt que, réduite à cette synthèse *a priori* de l'intuition pure et prise comme telle, elle ne produit aucune connaissance, laquelle implique une sensation, donnée en tant que dis-jetée dans l'*ek-stasis* de l'espace et du temps et réunifiée dans l'unité de la pensée, mais indépendante d'elle. Une proposition de connaissance, c'est une proposition synthétique c'est-à-dire qui adjoint à un sujet qui sans cela resterait vide, un prédicat qui repose toujours sur une intuition empirique et donc sur la sensation. Voilà pourquoi Kant déclare que « de simples catégories ne peut être tirée aucune proposition synthétique », qu'on n'a « jamais réussi, non plus, à prouver par de simples concepts purs de l'entendement une proposition synthétique »¹¹.

Cette incapacité du concept à fournir par lui-même le contenu d'une connaissance effective, à permettre le développement de celle-ci et sa

9. *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 212-213, souligné par Kant.

10. *Ibid.*, p. 287-288.

11. *Ibid.*, p. 213.

progression, jouera dans la critique des paralogismes de la psychologie rationnelle un rôle décisif. En tant qu'il consiste dans la répétition tautologique de lui-même sans pouvoir faire la preuve que quelque chose lui corresponde dans le domaine de la réalité, le concept n'est qu'une question dont la réponse doit être demandée à un élément d'un autre ordre. « Le concept, dit Kant... tourne toujours sur lui-même et ne nous fait jamais pénétrer plus avant dans aucune des questions qui intéressent la connaissance synthétique », et cela parce que, comme il sera répété, « toute solution synthétique exige l'intuition »¹².

Mais cette indigence du concept est plus grande encore, elle ne tient pas seulement au fait que, réduit à lui-même, il demeure comme le redoublement analytique d'un principe logique impuissant à se muer par lui-même en concept d'une réalité, en un *concept d'objet*. Elle désigne plus profondément l'impossibilité principielle où se trouve ce concept de parvenir d'abord à la connaissance de soi. Car cette dernière connaissance n'en est justement pas une, elle n'exhibe en elle aucune réalité *comme réalité cette fois du concept lui-même* et ne peut conduire à sa saisie, elle n'est qu'une conscience vide et formelle dont le statut reste indéterminé et l'affirmation sans fondement.

Or l'indigence ontologique du concept incapable d'exhiber en lui aucune réalité mais d'abord sa propre réalité, ne lui est pas propre, elle concerne le pouvoir transcendantal de la connaissance en général et par conséquent l'intuition en elle-même en tant qu'intuition pure. C'est la structure extatique comme telle, c'est l'essence de la représentativité qui est étrangère à la réalité et, au lieu de la porter en elle, s'en trouve foncièrement privée. Voilà pourquoi cette condition qu'on dit être celle de toute expérience possible se voit contrainte de chercher hors d'elle ce qui lui manque par principe, pourquoi elle se fait intuition, intuition réceptrice et comme telle finie. La finitude de l'intuition n'est pas un caractère qui lui soit propre et qu'on doive constater en elle comme une propriété inexplicable et fatale de la condition humaine, elle découle d'une présupposition antérieure et d'ailleurs impensée qui frappe au cœur le kantisme comme toute philosophie de la représentation en

12. *Ibid.*, p. 296, 322.

général, à savoir *la réduction à celle-ci de l'essence de la subjectivité absolue. C'est parce que la subjectivité n'a en elle-même et en tant que telle aucune réalité, c'est parce que, ne s'éprouvant pas soi-même et ne se donnant pas à elle-même comme ce qu'elle est, elle n'est pas une vie, elle n'est pas la Vie, que, dépourvue ainsi de l'élément ontologique de la réalité, elle doit le chercher hors d'elle-même* — de telle manière que le déploiement extatique de l'extériorité selon les modalités fondamentales de la représentation que sont l'intuition pure et le concept n'est que la manière pour une subjectivité qui n'en est pas une, qui n'est pas l'être, de l'atteindre hors d'elle justement, dans sa représentation et par elle.

Mais l'extériorité n'est pas non plus l'être, ce qu'elle exhibe tandis qu'elle s'exhibe elle-même dans le dehors de l'horizon phénoménologique qu'elle constitue, ce n'est que le vide de cet horizon, ce n'est encore rien : selon Kant lui-même le pouvoir transcendantal de la connaissance est incapable de fonder une connaissance effective c'est-à-dire justement de poser une réalité. Qu'est donc la réalité en tant qu'elle n'est pas susceptible d'être posée par l'*ek-stasis* ? On l'a dit, c'est la sensation. Mais, on vient de le voir également, la sensation n'est possible que pour autant qu'elle s'auto-impressionne, sur le fond en elle de l'essence de la subjectivité originelle en tant que la vie. *Ce que la subjectivité kantienne cherche hors d'elle ce n'est rien d'autre que sa propre essence*, c'est l'essence de la Vie. L'étant empirique et contingent que, selon l'enseignement de la *Critique*, le pouvoir transcendantal de la connaissance réduit à une forme vide doit s'adjoindre afin de parvenir à une connaissance synthétique cache en lui l'*Apriori* véritable. C'est pourquoi cet élément contingent est ce qui est le plus nécessaire à une expérience authentique, laquelle n'est en effet possible que comme une modalité de la vie et présuppose celle-ci.

Que l'*ek-stasis* vidée par elle-même de l'élément ontologique de la réalité et astreinte à retrouver celui-ci hors d'elle, tente alors de le rejoindre en tant que le divers empirique, comme intuition empirique donc, c'est ce que rend manifeste la critique des paralogismes de la psychologie rationnelle. Avec celle-ci il est question d'une science de l'âme, c'est-à-dire du moi, ou plutôt de son essence, de l'essence de l'ipséité comme essence originelle de la subjectivité — laquelle est

devenue dans le kantisme la condition transcendante de possibilité des objets de l'expérience, soit l'*ek-stasis* elle-même. Seulement la psychologie rationnelle est une science pure et apriorique qui prétend parvenir à une connaissance réelle de l'âme — de la subjectivité, de la « pensée » — en s'appuyant sur la seule pensée, sur la seule subjectivité, abstraction faite de tout prédicat empirique qui ne pourrait que porter atteinte à sa pureté. Une telle science comme science apriorique de la subjectivité fondée sur la seule subjectivité n'est alors possible que pour autant que l'essence de celle-ci consiste dans l'auto-révéléation de soi. Quand la subjectivité au contraire est réduite à l'*ek-stasis*, c'est-à-dire quand la phénoménalité est celle de l'extériorité, c'est à celle-ci que toute connaissance et toute science emprunte sa possibilité, la connaissance de soi notamment. La critique kantienne du paralogisme de la psychologie rationnelle déroule alors devant nous ses prescriptions :

La psychologie rationnelle est une science pure de l'âme reposant sur la seule pensée. Seulement une connaissance où n'intervient aucun prédicat empirique n'est pas une connaissance synthétique. Elle ne peut faire étalage que de prédicats transcendants, lesquels sont vides. Considérons ces prédicats, la substantialité, la simplicité, l'identité, l'existence distincte : ce sont assurément des prédicats de la pensée. Mais, faute d'être une subjectivité effective fondée sur le phénomène de sa propre essence, la pensée kantienne n'est que l'unité problématique formelle d'une connaissance possible (qui ne sera réelle que sous la condition de l'intuition empirique). Les prédicats transcendants ne sont que les prédicats de cette unité problématique formelle, son redoublement et son explicitation purement analytique : problématiques et possibles comme elle ils ne constituent en aucune façon les prédicats réels d'un être réel, celui du moi. Ainsi la psychologie rationnelle ne parvient-elle pas à définir une connaissance réelle du moi parce qu'elle ne pourrait le faire qu'à l'aide de prédicats empiriques reposant sur une intuition empirique dont elle prétend se passer.

Ce n'est pas seulement du côté de l'intuition, toutefois, c'est aussi du côté du concept que le pouvoir transcendantal de la connaissance se révèle déficient, et cela parce qu'il ne dispose pas d'un véritable concept du moi. Un véritable concept, tout d'abord, est plus qu'une catégorie,

c'est un concept d'objet, qui détermine une intuition, laquelle fait défaut par hypothèse à la psychologie rationnelle. Mais ce n'est pas tout : il faudrait encore que ce concept d'objet fut le concept du moi. Or si la condition transcendantale de la connaissance peut être assimilée à un concept entendu au sens large, en tant que concept d'un objet en général, elle n'est encore en aucune façon le concept d'un moi, à plus forte raison de mon moi. La conscience, dit Kant, n'est pas « une représentation qui distingue un objet particulier »¹³, elle ne peut donc me permettre par elle-même de discerner mon être propre dans sa spécificité, parce qu'elle ne me fournit pas le concept particulier de cet objet particulier que j'appelle moi. En s'appuyant uniquement sur la pensée (sur la subjectivité) telle que l'entend Kant comme la condition logique de la représentation, on ne possède donc ni concept ni intuition d'un moi, c'est la totalité des conditions requises par l'ontologie kantienne pour qu'une connaissance quelconque, c'est-à-dire pour qu'un phénomène effectif se produise, qui fait défaut.

L'échec de la psychologie rationnelle nous place cependant devant la question suivante : comment déterminer l'être de notre moi, comment le connaître, si on ne peut le faire à partir de la pensée pure ? D'où nous vient, bien plus, l'idée même d'un moi, c'est-à-dire de l'être que nous sommes, s'il est vrai que chacun d'entre nous ne s'exprime jamais au sujet de lui-même autrement qu'en disant inlassablement : je, moi ? La théorie de l'expérience interne fournit la réponse à cette question. Elle consiste dans la simple réaffirmation des présuppositions habituelles de l'ontologie kantienne. L'expérience interne produira l'être du moi en le soumettant aux conditions de l'expérience en général. Elle s'accomplira par conséquent avec la détermination intuitive d'un concept qui aboutira à la connaissance du moi empirique. Pour *être* le moi doit donc tout d'abord être reçu dans l'intuition : d'une part un élément empirique spécifique sera fourni, une impression, laquelle, intuitionnée dans le sens interne, c'est-à-dire dans le temps et par lui, sera soumise encore à l'action des catégories qui vont lui assigner, ainsi qu'à toute autre donnée empirique, une place définie dans le système global de

13. *Ibid.*, p. 281.

l'univers, faisant ainsi d'elle un « phénomène » au sens d'un objet de connaissance.

C'est précisément la nécessité de soumettre cette impression aux catégories qui conduit Kant à rejeter l'idéalisme psychologique. La catégorie, d'une manière plus précise les catégories de substance et de causalité ne peuvent s'appliquer qu'à un objet permanent que le sens interne est impuissant à exhiber puisqu'il n'est rien d'autre que la forme temporelle dans laquelle tout s'écoule et rien ne demeure. Seules des intuitions externes peuvent fournir la matière d'un objet susceptible d'être subsumé sous les catégories qui requièrent l'existence d'un permanent. La vie intérieure, c'est-à-dire la succession subjective des impressions dans le sens interne, ne peut être constituée par l'action organisatrice de la catégorie, c'est-à-dire pensée et connue, que si le sujet de la connaissance l'appuie sur un univers objectif et sur un ordre permanent des objets dans l'espace.

La prise en compte de la réfutation de l'idéalisme problématique gêne considérablement une intelligence vraiment philosophique de la théorie kantienne du moi. Les problèmes fondamentaux qui concernent l'interprétation ultime de l'être sont désormais passés sous silence. L'intérêt se déplace vers une question relativement secondaire, celle de savoir s'il existe une série subjective autonome et si l'expérience interne, c'est-à-dire la connaissance empirique du moi dans le temps, est définitivement solidaire de la détermination d'un ordre objectif externe. En posant une telle question on feint, il est vrai, de se demander s'il n'existe pas *deux types d'expérience* ou bien si cette dualité n'est qu'apparente et ne se ramène pas en fait à la seule expérience des phénomènes réels, c'est-à-dire objectivement déterminés par les catégories. On ne voit pas que, quand bien même Kant aurait admis l'existence d'une série subjective autonome, les modalités qui la composent, parce qu'elles sont reçues dans le sens interne dont la forme est le temps, c'est-à-dire la structure originelle de l'*ek-stasis*, restent soumises à celle-ci et ainsi des représentations, comme Kant les appelle constamment. Ainsi l'être du moi se trouve-t-il réduit à des représentations et à l'objet qu'elles composent toutes ensemble, quand rien ne répugne davantage à l'essence de l'ipséité et à sa possibilité interne que

l'être-représenté comme tel. Ici se découvre à nous l'aporie à laquelle se heurte toute métaphysique de la représentativité dans sa tentative pour déterminer l'être d'un moi, comme va le montrer une critique radicale de l'expérience interne chez Kant.

Dans l'*ek-stasis* qui fonde la représentation, en l'occurrence le sens interne, ce à quoi nous avons accès est l'extériorité, laquelle se montre à nous comme telle, comme l'élément ontologique d'une altérité pure. Le sens, selon la déclaration expresse de Kant, désigne toujours une affection par l'être étranger, et il en va d'abord ainsi pour le sens interne. C'est précisément parce que le sens interne est constitué par l'*ek-stasis* du temps qui conditionne tout usage d'un sens naturel que celui-ci peut être un sens et, sur le fond en lui de cette *ek-stasis* seulement, nous mettre en rapport avec un être quelconque, comme étranger à nous justement. Le paralogisme subtilement inclus dans la théorie kantienne du sens interne consiste dans la désignation même de ce sens — désignation que rien n'autorise pour autant que l'essence de celui-ci fait de lui le sens de l'extériorité, un sens externe donc, et rien d'autre. Pour dissocier le sens externe de ce qu'il appelle le sens interne Kant dispose assurément de la différence des propriétés intuitives pures, c'est-à-dire phénoménologiques, de l'espace et du temps. Mais que le contenu intuitif pur du temps diffère de celui de l'espace ne fait encore nullement de lui un contenu interne non plus que du sens qui l'exhibe un « sens interne ». Bien plutôt peut-on penser que l'extériorité de l'espace repose sur celle que déploie l'*ek-stasis* du temps dans le « sens interne », en sorte que l'espace lui-même est dans le temps et, comme le dira Heidegger, « dans le monde ». Seulement cette situation ontologique incontournable est masquée par la présupposition que le contenu pur pro-duit dans l'*ek-stasis* du temps dans le sens interne se réfère à un moi et lui appartient — présupposition totalement infondée chez Kant et, qui plus est, absurde, s'il est vrai que l'ipséité puise sa possibilité dans une affection dont le contenu, c'est-à-dire l'affectant, est identique en elle à l'affecté et n'est ainsi rien d'extérieur à celui-ci, rien d'autre que lui — si l'*ego* est par principe ce qui n'est pas susceptible d'être intuitionné. Comment d'ailleurs le pouvoir qui intuitionne (le pouvoir transcendantal de la connaissance) en viendrait-

il à cette idée que ce qu'il intuitionne dans l'extériorité est un moi et, davantage, son propre moi, comment pourrait-il vouloir le chercher dans cette extériorité où tout est extérieur, comment s'y prendrait-il enfin pour l'y reconnaître, s'il ne le possédait d'abord en soi, comme ce Soi qui l'habite et qu'il est lui-même — *avant l'ek-stasis donc, avant l'intuition et indépendamment d'elle ?*

C'est avec obstination pourtant que Kant réclame l'intervention d'une intuition pour la détermination de l'être du moi. La théorie de l'expérience interne recherche cette intuition sous la forme de l'impression du sens « interne », tandis que le paralogisme de la psychologie rationnelle consiste à en faire l'économie. Il faut bien voir maintenant le motif philosophique de cette exigence d'une intuition dans le cas de la connaissance du moi et pourquoi la problématique kantienne a pu s'égarer au point de voir dans le divers intuitif qui se trouve privé par principe de ce qui fait l'ipséité du Soi, la condition indispensable au contraire de l'expérience et de l'existence de celui-ci. C'est, selon nous, la reconnaissance tacite de la passivité inhérente à l'essence de l'ipséité et la constituant. La pensée est, selon Kant, une pure spontanéité : qu'elle ne contienne pas en soi l'être d'un moi tient au fait que ce moi n'a pas le pouvoir de se poser lui-même, de telle manière que son être doit être reçu au contraire, donné dans l'intuition par conséquent, en tant qu'intuition réceptrice. Ainsi — telle est la vue profonde de Kant — le moi ne se produit pas en quelque sorte lui-même, le concept qu'il a de lui-même, il ne peut l'acquérir *a priori* mais seulement empiriquement¹⁴. Mais parce que l'auteur de la *Critique* ne connaît d'autre mode de réceptivité que l'intuition, c'est-à-dire l'*ek-stasis*, ce qui doit être reçu se propose alors comme l'autre dans l'élément de l'extériorité et ainsi comme ce qui ne peut plus être un moi — et c'est ce que va établir maintenant un examen critique de *la matière du sens interne*.

Ce qu'il s'agit de recevoir en effet et qui doit fournir l'être du moi, ce n'est plus l'extériorité, laquelle n'est qu'une altérité pure et, de toute

14. Voilà pourquoi Kant refuse d'« appliquer au moi, comme être pensant, le concept de la substance, c'est-à-dire d'un sujet existant par lui-même » (*ibid.*, p. 293, souligné par nous).

manière, ne constitue qu'une réceptivité seconde par rapport à la pensée (pour autant qu'elle est produite en vérité par le pouvoir transcendantal de la connaissance, en l'occurrence par le temps qui est une intuition originelle, créatrice de son contenu propre). L'extériorité, bien plutôt, n'est ici que la médiation grâce à laquelle ce qui est censé apporter l'être du moi, à savoir l'impression du sens interne, doit justement être reçu, et cela en tant que mis à distance par l'œuvre de cette extériorité originelle — en langage kantien : en tant qu'intuitions dans le sens interne. Mais la matière du sens interne est-elle susceptible d'exhiber en elle l'être d'un moi ?

Il n'est pas aisé tout d'abord de déterminer en quoi elle consiste. Dans la mesure où le sens interne n'est rien d'autre que la forme pure de l'intuition temporelle — l'*ek-stasis* — il semble n'avoir point de matière propre. C'est à la condition de désigner seulement le mode selon lequel l'esprit appréhende le divers de l'intuition *externe* que le sens interne peut recevoir la signification transcendantale que lui accorde le schématisme et conformément à laquelle un temps pur et privé pour ainsi dire de toute propriété intuitive irréductible peut se plier à l'action de la catégorie et lui servir de médiation. Or, on l'a vu, il n'existe point de concept du moi qui, en subsumant un divers quelconque, pourrait, par l'opération de cette seule subsumption, en faire la matière spécifique de l'objet moi. C'est au divers de l'intuition, au contraire, qu'il appartient de spécifier l'objet de la connaissance. Parce qu'il n'existe pas de concept d'objet du moi indépendamment de l'intuition, celle-ci reçoit la tâche de fonder un tel concept qui ne deviendra véritablement le concept d'un moi qu'en déterminant une intuition *spécifique*. C'est au sens interne de fournir un divers qui ne soit plus quelconque.

Et c'est justement ce dont il est incapable : pour autant que la matière du sens interne, c'est-à-dire l'impression reçue en lui, l'est en réalité dans l'extériorité originelle de l'*ek-stasis* et par elle, elle n'est qu'un quelque chose d'impressionnel, d'intuitif, de sensible mais de transcendant, comparable en tous points aux intuitions sensibles externes et que rien ne permet de différencier d'elles pour les référer à un moi plutôt qu'à un objet quelconque. Tel est l'inéluctable destin qui frappe au cœur toute conception extatique de l'être et sa prétention de

ne reconnaître l'impression comme un phénomène que dans l'intuition : s'être d'ores et déjà privé, en même temps que de l'essence intérieure de l'impression comme auto-impression et comme ipséité, du lien originel qui, sur le fond de son essence, unit cette impression à un « moi ».

C'est comme une tentative inconsciente et vaine pour surmonter cette ultime difficulté que se fait jour, dès la deuxième édition de la *Critique*, un effort pour fonder la spécificité du divers du sens interne — et cela en le rattachant précisément à ce moi dont il doit rendre possible la connaissance. Pareil divers en effet cesse d'être quelconque s'il enferme en lui certaines impressions qui proviennent de la détermination de ce sens non plus par l'objet externe mais par les propres actes de l'entendement qui poursuivent sa connaissance et ainsi par le Je qui leur appartient. Les choses se passent donc ainsi : le pouvoir transcendantal de la connaissance opère la synthèse du divers de l'intuition externe en lui appliquant ses catégories et en construisant l'objet de la perception ; mais tandis que, tourné ainsi vers l'objet extérieur, il le constitue et le détermine, chaque acte transcendantal de détermination affecte intérieurement le sens interne, y produisant un choc qui apparaît comme le contrecoup de son exercice et qui n'est autre que l'impression ou la sensation du sens interne. Celle-ci n'est donc plus une sensation quelconque semblable à celles que l'esprit rattache aux choses extérieures. Parce qu'elle a son origine dans le moi qui construit l'univers, elle lui est liée comme ce qui en résulte et se propose ainsi comme ce divers spécifique du sens interne dont la spécificité consiste justement dans sa relation intérieure à un moi.

Avec la sensation spécifique du sens interne Kant dispose des deux conditions requises par sa théorie de la connaissance ou plutôt de l'existence du moi. En premier lieu de l'élément empirique : l'existence du moi en effet, comme toute existence en général, suppose la sensation. Les représentations *a priori* elles-mêmes n'acquièrent l'existence que dans la mesure où elles appartiennent au sens interne, en tant que modifications de l'esprit. Kant ne confond pas, tant s'en faut, le pouvoir transcendantal de la connaissance et le sens interne mais, par cette distinction fondamentale, il rejette délibérément le sentiment ou l'existence du moi du côté de ce sens, ou plutôt il les interprète comme

une modalité qui lui appartient et qui est la répercussion en lui d'un acte originaire du pouvoir de connaître. En d'autres termes, et croyant suivre en cela Descartes, Kant dissocie radicalement le je pense et le je suis, le passage du premier au second n'est certes pas un raisonnement, c'est l'acte par lequel l'esprit s'affecte lui-même et cela en tant que, déterminant les affections externes, il produit en même temps en lui, dans le sens interne, une impression qui est la trace empirique de cet acte pur de détermination. L'existence du moi, le je suis, c'est cette impression empirique qui redouble immédiatement le je pense de la pensée pure. Dans une note fameuse de la deuxième édition, Kant l'appelle une « intuition empirique indéterminée »¹⁵. Il faut entendre par là qu'elle n'est pas encore soumise à l'action de la catégorie. « L'existence, ajoute la note, n'est pas encore ici une catégorie. » Ainsi nous trouvons-nous en présence d'une illustration particulièrement remarquable de ce que nous avons reconnu être une limite infranchissable de la définition extatique de l'être et de l'existence : la nécessité de chercher celle-ci en dehors des représentations pures de la pensée et de l'intuition, dans la sensation justement, bref, de poser l'existence indépendamment de la catégorie de l'existence. Que semblable anomalie advienne à propos de l'existence du moi n'est certes pas indifférent. Mais, avons-nous déjà observé, c'est l'existence en général qui se trouve soustraite dans l'ontologie kantienne, et en dépit de ses présupposés extatiques, aux conditions générales de l'expérience, c'est-à-dire de l'existence.

Que la connaissance du moi, après cela, ne se constitue et ne s'achève qu'avec la détermination catégoriale de l'intuition empirique primitivement indéterminée, ne change rien à cette situation initiale et fondamentale, mais nous invite bien plutôt à revenir sur elle. Car l'impression du sens interne ne fonde l'existence du moi qui servira de base à sa connaissance que si, outre l'existence, elle enferme encore un moi en elle, et c'était la seconde condition requise par la théorie kantienne de l'expérience interne. Une telle condition n'est-elle pas remplie si l'impression en question exprime le retentissement immédiat

15. *Ibid.*, p. 310.

(c'est pourquoi elle n'est pas encore déterminée par la catégorie) de l'acte transcendantal du je pense dans le sens interne et ainsi l'existence en lui de ce « je » ?

Seulement l'impression ne peut apporter avec elle ce caractère d'appartenir à un moi en tant qu'elle provient de lui que si l'ipséité de ce moi a été établie là où elle déploie originellement son essence, au sein du pouvoir transcendantal de la connaissance donc, comme le je du je pense — que si l'existence du Moi transcendantal a été préalablement reconnue et fondée. Mais la critique du paralogisme de la psychologie rationnelle consiste à répéter que de la pensée pure ne peut être déduite l'existence d'aucun moi, à tel point que le Je du je pense ne doit, selon la première édition, être pris que problématiquement. Ainsi la critique kantienne prétend-elle à la fois que le moi de la pensée pure n'existe en réalité que sous la forme de l'impression du sens interne, laquelle toutefois n'est l'existence d'un moi que pour autant qu'elle est censée provenir de ce moi de la pensée pure qui n'existe pas ou qui n'existe que dans cette impression.

Et ce n'est pas tout : car il ne suffit pas d'affirmer que l'impression du sens interne est produite par le sujet transcendantal qui construit la connaissance. Faute de demeurer une simple hypothèse spéculative dépourvue d'intérêt, l'origine de cette impression qui la détermine dans sa relation à un moi, doit bien plutôt être exhibée dans son effectivité phénoménologique, laquelle exhibition est celle du sujet transcendantal lui-même en tant qu'il affecte le sens interne. Une telle affection n'est rien d'autre que l'essence de la subjectivité dans la mesure où elle s'affecte elle-même et se trouve ainsi originellement constituée en soi-même comme auto-affection. Or cette affection n'est pas simplement phénoménologique, elle est le naturant et l'effectuation première de toute phénoménalité, l'auto-apparaître à lui-même de l'apparaître et ainsi sa possibilité principielle. Elle n'est pas non plus liée à un moi qui lui serait extérieur et dont elle porterait sur elle la trace mystérieuse ou le reflet, étant l'ipséité même et sa genèse intérieure. Il y a encore ceci dans cette auto-affection constitutive de la subjectivité qu'elle n'est pas seulement ce qui affecte (le moi transcendantal) mais aussi ce qui est affecté (le sens interne) et cela en tant qu'elle fonde la possibilité d'être

affecté en général. Et elle fonde cette possibilité parce qu'elle est d'abord affectée par sa propre réalité, parce que, comme auto-affection et comme subjectivité, comme auto-impression et comme essence de toute impression possible, elle est susceptible d'être impressionnée et affectée par quoi que ce soit d'autre et par le monde. Le sens interne ne reçoit pas des impressions venues d'ailleurs et existant d'abord ailleurs, il est le lieu où elles se forment et ainsi « se donnent à lui », et cela parce que, en tout ce qui l'affecte dans l'*ek-stasis*, il s'est dores et déjà affecté lui-même dans l'affectivité de son essence propre. Et c'est pour cela en vérité qu'il est un sens interne.

Mais le sens interne chez Kant est l'*ek-stasis* du temps, en lui ce qui affecte et ce qui est affecté sont différents, extérieurs l'un à l'autre, séparés par l'extériorité comme telle, laquelle constitue l'affection elle-même, c'est-à-dire la phénoménalité. Les conditions de l'auto-affection qui le définit secrètement n'existent pas dans le sens interne tel que Kant le comprend. On peut dire sans doute que ce sens produit le contenu de son affection et que, le produisant, c'est lui-même qui s'affecte et ainsi qu'il « s'affecte lui-même ». En tant qu'*ek-stasis*, toutefois, c'est l'extériorité qu'il produit comme le contenu pur de son affection, c'est par elle qu'il est affecté, en aucune façon par sa propre réalité à lui — qui est l'être-affecté et sa possibilité¹⁶. Que ce soit le Même, d'ailleurs,

16. Que dans l'auto-affection de l'esprit ce qui importe, plus encore que l'affection par le sujet transcendantal, ce soit la capacité du sens interne de recevoir passivement les impressions que le premier provoque en lui, c'est ce dont Kant lui-même s'est aperçu, comme l'ont montré ses grands commentateurs français, notamment Jean Nabert dans l'admirable écrit sur « L'expérience interne chez Kant » (in *Rev. Métaphys. et Mor.*, n° spécial sur « Kant », Paris, Armand Colin, 1924) et Pierre Lachize-Rey dans son ouvrage monumental sur *L'idéalisme kantien* (Paris, Alcan, 1931). On peut voir en effet se développer dans le kantisme et notamment dans l'*Uebergang* une problématique qui place au premier rang cette question de l'être-affecté de l'esprit et qui consiste dans la théorie de l'auto-position, selon laquelle pour pouvoir justement s'affecter lui-même, c'est-à-dire *être-affecté* par sa propre activité, l'esprit se pose d'abord lui-même comme passif, de façon à recueillir, dans ce moi passif auto-posé, les impressions qui proviennent de ses propres actes. « Il faut accorder, écrit Lachize-Rey, que le moi est d'abord présent à lui-même du côté de l'objet déterminable et non pas seulement du côté du sujet déterminant et de l'activité formelle ; le moi se fait objet ; il se pose comme originellement passif, d'abord vis-à-vis de lui-même et ensuite vis-à-vis des autres choses qui, dans l'*Uebergang*, apparaîtront également comme posées par lui, de sorte qu'il finira par être

qui affecte et qui est affecté ne pose encore que le redoublement tautologique de ce Même, non son essence intérieure en tant que celle de l'ipséité.

Une condition décisive de l'existence du moi, exigée par Kant lui-même, ne saurait toutefois être oubliée ici : ce que le sens interne doit recevoir pour enfermer en lui cette existence, ce n'est justement pas une extériorité vide, c'est une sensation. Mais la condition de réceptivité d'une impression, et non de l'extériorité, n'est plus l'*ek-stasis*, c'est l'auto-impression qui constitue identiquement l'essence de cette impression et sa réception. Or il advient, selon la brusque mutation de la problématique criticiste rompant délibérément avec les présuppositions d'une ontologie de la représentativité, que cette impression contient l'existence, la réalité, et la définit. Que l'impression du sens interne définisse la dimension originelle de l'existence et de la réalité et que, bien plus, cette existence soit celle d'un moi, selon la seconde revendication expresse du kantisme, cela tient justement au fait que, comme auto-impression, elle définit conjointement l'essence originelle de la subjectivité en tant que l'être et la vie, et celle de l'ipséité elle-même.

Mais l'impression reçue dans le sens interne kantien, intuitionnée

envisagé comme s'impressionnant extérieurement et intérieurement. Cette auto-position du moi comme point d'application de la *Setzung* et comme objet déterminable subsistera à travers toutes les transformations que la conscience transcendantale pourra apporter à l'organisation des phénomènes du sens interne et c'est pour cela qu'ils resteront toujours, en réalité, des phénomènes du sens interne ». « La position de soi, dit encore le même texte, précède nécessairement la position en soi ou relativement à soi » (*op. cit.*, p. 174-175). Mais parce que la *Setzung* demeure extatique, parce que « le moi se fait objet », le moi auto-posé n'est qu'un contenu transcendant incapable de recevoir *lui-même en lui-même* l'impression provoquée en lui : insérée en lui, celle-ci n'est encore que rapportée à un terme idéal. En réalité la théorie de l'auto-position répète sans le vouloir, entre le moi déterminant et le moi déterminable, la situation qui existait dans la *Critique* entre le moi transcendantal et le sens interne. C'est que l'interprétation de la passivité du moi reste commandée, et cela malgré les déclarations expresses de Lachièze-Rey, par les préoccupations d'une philosophie essentiellement orientée vers la connaissance de l'objet. On le voit bien lorsque, interprétant l'*Uebergang*, Lachièze-Rey déclare que dans cet ouvrage le moi remplace l'Univers ou l'objet en général comme corrélatif de l'activité spirituelle et qu'il devient ainsi « l'impératif de la connaissance » (*op. cit.*, p. 166). Ce n'est pas un moi auto-posé, dont l'ipséité n'est elle-même qu'idéale, mais seulement une subjectivité radicalement immanente qui est susceptible d'être affectée mais d'abord d'être un moi réel.

dans le temps de l'*ek-stasis*, n'est plus qu'une sensation représentative, répandue à la surface des choses et leur appartenant, une intuition empirique externe comparable à toutes les autres intuitions empiriques externes (et l'on se souvient des embarras de la *Critique* pour dissocier les contenus des deux sens), quelque chose d'impressionnel, de sensible et d'affectif qui est comme l'*humus* du monde, le dehors mystérieux d'un dedans qui ne s'y montre jamais tel qu'il est en soi. La sensation représentative n'est justement que la représentation de l'impression originelle, dans son extériorité s'irréalisent les propriétés de la subjectivité absolue, la réalité justement, l'existence, l'affectivité, l'ipséité, la vie. Et voilà pourquoi Kant n'a pu découvrir, dans le contenu transcendant du sens interne, l'existence réelle du moi qu'il s'efforçait d'y trouver.

Reste, si le contenu de l'intuition, si la sensation en tant qu'elle appartient à la sensibilité¹⁷ se révèle définitivement aveugle, incapable d'exhiber en elle l'ipséité du moi, à chercher celle-ci du côté du pouvoir transcendantal de la connaissance, du côté du Je du je pense — et c'est à quoi Kant est contraint, revenant comme malgré lui à la théorie de la psychologie rationnelle qu'il prétendait écarter. Pas tout à fait sans doute. La psychologie rationnelle affirme qu'on peut connaître absolument l'être du moi qui appartient à la pensée pure et qu'une telle connaissance est possible à partir de la pensée pure elle-même et, en fin de compte, comme identique à elle. En la détermination inaugurale et fondamentale qu'elle trouve chez Descartes, la thèse radicale de cette « psychologie » pure ne signifie en effet rien d'autre que ceci : parce que l'âme, c'est-à-dire la subjectivité absolue, c'est-à-dire la pensée, est le parvenir originel de l'apparaître en soi-même, qui le rend possible et, de cette façon, l'être en soi ; parce que ce parvenir en soi est l'essence de l'ipséité, alors en effet dans la pensée ainsi entendue sont contenus, comme identiques à elle, et l'« être » et la « connaissance » du « moi ».

Seulement dans une métaphysique de la représentativité qui ne peut soumettre à la représentation, poser dans l'être-représenté, ce qui

17. « ... la sensation, qui appartient à la sensibilité... » (*ibid.*, p. 310).

demeure la condition de celui-ci, à savoir l'acte de poser et de représenter lui-même, une telle condition, c'est-à-dire le Je de la pensée pure, échappe par principe à la phénoménalité qu'elle fonde chaque fois. « La pensée, prise en soi, est simplement la fonction logique, par conséquent une simple spontanéité de la liaison du divers d'une intuition possible, et *ne présente d'aucune manière le sujet de la conscience comme phénomène.* » Ce qu'il faudrait pour que le Je de la pensée pure soit un phénomène, c'est, selon la suite immédiate du texte, une intuition, c'est-à-dire que le moi lui-même vienne dans cette condition de l'être-représenté. Faute d'une telle intuition on peut seulement dire de ce Je de la pensée pure — et c'est l'étrange conclusion du paragraphe : « aussi je ne me représente à moi-même ni comme je suis ni comme je m'apparais mais *je ne me conçois que comme tout objet en général*, abstraction faite du mode d'intuition de cet objet »¹⁸.

Ce qui fait, en cette critique radicale de la psychologie rationnelle, que la présupposition de celle-ci demeure intacte, c'est la désignation comme Je de cette simple « fonction logique », de cette simple « spontanéité de la liaison du divers d'une intuition possible » qu'est la pensée pure. Assurément la *Critique* se démarque constamment et à ses yeux catégoriquement de la psychologie rationnelle en répétant inlassablement que du Je de la pensée pure ne saurait être déduite aucune connaissance synthétique de l'être réel d'un moi non plus que de ses propriétés réelles, à savoir l'identité, la simplicité, la permanence, l'immatérialité. Pour être accordée de mauvaise grâce et entourée de réserves et de restrictions multiples, la concession n'en subsiste pas moins, énorme, puisqu'elle est celle de la phénoménalité et de l'ipséité de la condition en soi non extatique et comme telle non phénoménale de toute *ek-stasis* et de toute phénoménalité possible — soit, en termes kantien, de l'inhérence d'un Je à la pensée pure. Or cette concession est constante dans le texte kantien : « J'ai conscience de moi-même — dans la synthèse transcendantale du divers des représentations en général, par conséquent dans l'unité synthétique originaire de l'aperception — non pas tel que je m'apparais ni tel que je suis en moi-même,

18. *Ibid.*, p. 320, souligné par nous.

mais j'ai seulement conscience que je suis ». « Le moi, il est vrai, est dans toutes les pensées. » « L'unique condition qui accompagne toute la pensée, le moi, est dans la proposition générale : je pense. » « La proposition qui exprime la conscience de soi : je pense »¹⁹. Qu'en est-il donc du Je du je pense ?

La difficulté insurmontable devant laquelle se trouve placé le kantisme doit être clairement aperçue : il ne s'agit de rien de moins pour lui que de définir l'être du Je indépendamment des conditions de l'être en général, abstraction faite par conséquent aussi bien de l'intuition, empirique et pure, que du concept. Mais lorsqu'il lui faut assigner un fondement à l'existence du je pense considérée non plus comme une proposition empirique s'appuyant sur une intuition²⁰ mais comme le fait de la pensée pure, l'embarras de Kant devient inextricable. Il se manifeste dans les formules mêmes employées pour désigner le je pense qui est tour à tour un concept, un jugement — « ce concept ou, si l'on veut, ce jugement » — une expression, une simple présentation de la pensée — « il ne sert qu'à présenter toute pensée comme appartenant à la conscience » —, « une proposition formelle », la simple conscience d'un pouvoir de synthèse²¹, etc. Le terme même de concept qui, pris au sens propre, replacerait le problème de la détermination de l'être du je pense dans le contexte de la constitution générale de l'expérience, ne saurait être retenu, et il sera explicitement rejeté²². Lorsqu'il est dit au contraire, et cela constamment, que le je pense est une « proposition », ce que celle-ci exprime, c'est la spontanéité de la pensée pure. Que cette pensée ne soit, selon toutes les

19. *Ibid.*, p. 135, 284, 321, 322.

20. « Mais la proposition je pense, en tant qu'elle signifie : j'existe pensant, n'est pas une fonction simplement logique, mais détermine le sujet (qui est en même temps objet) par rapport à l'existence et ne peut pas avoir lieu sans le sens interne dont l'intuition fournit toujours l'objet, non comme chose en soi mais simplement comme phénomène » (*op. cit.*, p. 321, 2^e éd.).

21. *Ibid.*, p. 289, 278-279, 287, 322, 136.

22. « La représentation... Moi, dont on ne peut pas même dire qu'elle soit un concept et qui n'est qu'une simple conscience accompagnant tous les concepts » (*ibid.*, p. 281). Et encore : « ce moi est aussi peu une intuition qu'un concept d'un objet quelconque » (*ibid.*, p. 308).

expressions kantienne — une « unité logique », « un sujet logiquement simple », « une proposition analytique », « l'identité du sujet »²³, etc. — qu'une forme vide, signifie qu'elle se trouve par elle-même privée de l'être. L'avènement de celui-ci implique le déploiement transcendantal des pouvoirs qui rendent possible la relation à l'objet, c'est-à-dire l'*ek-stasis*, et la réception en elle de la sensation, en tant qu'intuition empirique. Celle-ci écartée, comment déterminer l'être de cette forme pure et vide qu'est en elle-même la pensée, abstraction faite de ce qui se trouve constitué par elle en tant que l'objet ? Kant affirme expressément que la pensée n'est donnée ni au concept ni à l'intuition. Comment peut-elle alors surgir elle-même dans l'être ? Question incontournable si l'être du je pense est celui du pouvoir qui intuitionne et qui pense, celui de l'*ek-stasis*.

Partout où Kant s'efforce de désigner l'être du je pense considéré en lui-même, la seule expression qu'il utilise sans éprouver aussitôt le besoin de la rectifier et de la remplacer par une autre, c'est celle de représentation intellectuelle. Par là il convient d'abord d'entendre, négativement, que dans une telle représentation n'intervient plus aucun élément empirique, aucune sensation, et ce sont bien les présupposés explicites de la *Critique*, cherchant dans l'intuition la condition de l'existence et de l'être, qui sont hors jeu. Positivement « représentation intellectuelle » signifie que lorsque je dis « je pense », en réalité je me représente que je pense. D'entrée de jeu Kant a substitué au *cogito* une représentation de celui-ci, il a substitué au mode selon lequel se phénoménalise la phénoménalité dans cette dimension originelle de révélation qui définit le *cogito* lui-même, l'âme, la pensée de Descartes — révélation dont Kant ne sait rien — la phénoménalité de la représentation, la seule qu'il connaisse, celle qui se produit dans l'*ek-stasis*, dans la pensée considérée comme représentation, et aussi dans l'intuition. Par là s'explique la stupéfiante note de la deuxième édition de la critique des parallogismes et le brusque passage en elle de la définition du je pense comme proposition empirique à celle de ce même je pense comme « représentation purement intellectuelle (*rein intellec-*

23. *Ibid.*, p. 321, 284, 284, 286.

tuel) »²⁴ : c'est sur le fond en elles de la même structure extatique de la phénoménalité, d'une même essence de celle-ci, que sont possibles et la définition du je comme intuition empirique (indéterminée) et sa définition comme représentation purement intellectuelle — et aussi par conséquent le glissement de la première à la seconde.

Que Kant substitue au *cogito* sa représentation, c'est ce qui apparaît dans la manière même dont il l'envisage constamment, comme une *expression* justement, comme l'énoncé dans lequel la pensée se représente elle-même — énoncé, expression qui ont toutefois pris sa place, se donnant désormais pour elle. Ainsi la « façon » dont Kant « appelle », « désigne », « exprime », « représente », le je pense, camoufle et dénature son être véritable, le réduisant chaque fois à cette appellation, à cette désignation, à cette expression, à « la proposition je pense » — au contenu d'une représentation. Seulement quand le je pense, condition de possibilité de toute représentation en général et de sa propre représentation, est réduit au contenu de celle-ci, ce n'est pas seulement l'être de ce je pense qui se trouve complètement obnubilé, c'est aussi la condition de cette représentation je pense comme de toutes les autres qui s'effondre.

Kant a conduit jusqu'au bout une métaphysique de la représentativité — jusqu'à ce point extrême où, prétendant se fonder ultimement elle-même, c'est-à-dire soumettre à la représentation sa propre condition, elle bascule dans le néant et s'auto-détruit. Mais avec cette condition de toute représentation, ce n'est pas seulement celle-ci qui est perdue, c'est le tout autre qu'elle, soit cette condition elle-même, l'être du je pense, l'essence de la vie.

Dans la technicité du texte kantien la substitution au *cogito* de sa représentation comme condition de sa venue à l'être dans le phénomène, est explicite. Le je pense est la condition de toute unité, à savoir l'unité synthétique qui réunit le divers de l'intuition en une seule représentation, il est, comme tel, la forme de l'aperception. Cette forme

24. « En effet il est à remarquer que, bien que j'ai appelé la proposition « je pense » une proposition empirique, je ne veux pas dire par là que le moi, dans cette proposition, soit une représentation empirique, c'est bien plutôt une représentation purement intellectuelle, puisqu'elle appartient à la pensée en général » (*ibid.*, p. 311).

de l'aperception est-elle un phénomène, porte-t-elle en elle l'essence la plus originelle de l'autorévélation qui ferait d'elle déjà, comme aperception, une modalité de la vie et ainsi l'effectivité de la première expérience ? Kant le nie : la forme de l'aperception est inhérente à toute expérience mais elle n'est pas elle-même une expérience²⁵. Que faudrait-il pour qu'elle le devienne, pour que cette condition de toute unité, c'est-à-dire l'unité de la conscience elle-même, devienne consciente de soi ? Il faudrait qu'elle soit représentée : « la conscience de soi en général est la représentation de ce qui est la condition de toute unité »²⁶.

Mais on doit ici renverser la proposition kantienne, récuser la possibilité pour la condition de la représentation d'être elle-même représentée. Non seulement la venue dans la représentation de sa propre condition, c'est-à-dire du je pense, ferait s'écrouler le système tout entier — pour autant que l'être-représenté ne l'est jamais que tenu par le je pense, posé devant lui et par lui, qui ne peut donc jamais venir lui-même dans cette condition de l'être-représenté. Mais cette prescription logique du système de la représentation — qui fait, selon Kant, du Je de la pensée la condition logique de la représentation et ainsi de l'expérience en général — n'est que la formulation spéculative et encore aveugle d'une prescription phénoménologique beaucoup plus radicale, à savoir l'impossibilité principielle pour une pensée originellement constituée en soi-même comme parvenir immanent en soi — et ainsi comme ipséité, comme Je pense — de se montrer au contraire dans le milieu phénoménologique de l'extériorité, d'être « représentée ». Et c'est ce que, dans sa critique du paralogisme, le kantisme, prononçant lui-même sa propre condamnation, va établir de façon magistrale.

Le je pense est, selon la déclaration de Kant, l'« unique texte de la psychologie rationnelle »²⁷. Mais ce texte n'est lui-même quelque chose qu'en tant que la « proposition » je pense, en tant que cette

25. *Ibid.*, p. 287 : « La proposition formelle de l'aperception : je pense... n'est sans doute pas une expérience, mais la forme de l'aperception qui est inhérente à toute expérience. »

26. *Ibid.*, p. 324.

27. *Ibid.*, p. 279.

représentation purement intellectuelle, c'est-à-dire en tant que le je pense est l'objet de cette représentation. Dans la mesure où le je pense est ce qui par principe n'est pas susceptible d'être représenté, ce qui se découvre alors à nous d'emblée, c'est l'indigence de cette représentation, *l'indigence ontologique foncière de l'unique texte de la psychologie rationnelle*. Une fois reconnu donc le paralogisme, qui n'est plus ici celui de la psychologie rationnelle mais de Kant lui-même, à savoir la substitution au je pense de sa représentation, la critique du paralogisme apparaît comme une admirable description de cette représentation « la plus pauvre de toutes »²⁸, c'est à juste titre qu'elle montre l'impossibilité d'édifier une science positive sur une base aussi étroite.

L'indigence de la représentation je pense est souvent mise en lumière, il est vrai, à l'aide d'une comparaison entre le contenu de cette représentation et les conditions auxquelles doit satisfaire l'expérience d'objets réels. C'est précisément parce qu'il n'obéit pas à ces conditions qu'un tel contenu est déclaré vide ou illusoire. C'est ainsi qu'on expliquera la stérilité de cette représentation par le fait qu'elle ne contient aucun divers. Ou bien l'on montrera qu'elle n'est pas un concept mais seulement la représentation de la condition formelle de la pensée, du véhicule de tous les concepts.

Parfois, cependant, le vide d'une telle représentation est décrit pour lui-même. C'est le cas par exemple dans le paralogisme de la simplicité. Le texte de la première édition emploie ce mot en deux sens différents. Par « simplicité » on entend d'abord un caractère positif qui devrait déterminer l'être du moi en tant que prédicat réel de ce moi. Dans une telle détermination consiste toutefois le paralogisme. Cependant le terme de simplicité est conservé dans la suite du développement pour désigner l'être de la représentation je pense, et cela parce que cet être n'en est pas un, se caractérise par sa pauvreté essentielle, laquelle n'est autre que celle d'une pure unité représentée et vide. Simplicité désigne précisément l'indigence d'une représentation vide. « *Je suis simple* ne signifie rien de plus sinon que cette représentation : moi... est une unité absolue (bien que simplement logique). » La simplicité est donc

28. *Ibid.*, p. 285.

celle d' « un quelque chose en général... dont la représentation doit être absolument simple, par le fait même qu'on ne détermine rien de lui, rien ne pouvant assurément être représenté plus simplement que par le concept d'un simple quelque chose »²⁹.

L'indigence de la représentation je pense est également dénoncée dans un autre texte d'autant plus remarquable que *c'est au moment même où le moi est confondu avec sa représentation que l'indigence de son être se manifeste comme un caractère phénoménologique appartenant à cette représentation même* : « dans ce que nous appelons l'âme... il n'y a rien de permanent, excepté peut-être (si l'on y tient absolument) le moi qui n'est si simple que parce que cette représentation n'a point de contenu »³⁰. C'est pourquoi lorsque Kant déclare encore que la proposition selon laquelle « tout s'écoule et rien de permanent ne demeure dans l'univers... n'est pas cependant réfutée par l'unité de la conscience de soi »³¹ il importe de bien comprendre que la pauvreté de l'être dont la prise en considération ne suffit pas à faire reculer l'idée d'un écoulement universel est bien la pauvreté d'une représentation pour autant que *l'unité de la conscience de soi n'est rien d'autre chez Kant que la représentation de l'unité de la conscience*.

Le vide de la représentation je pense par laquelle on ne se représente qu'un quelque chose en général — « par ce « moi », par cet « il » ou par cette chose qui pense, on ne se représente rien de plus qu'un sujet transcendantal des pensées = X »³² — explique la possibilité pour un contenu aussi indéterminé de se plier à des déterminations ultérieures multiples, pour peu que celles-ci gardent le caractère d'irréalité d'une représentation aussi vide. Dès lors va être possible, sur le fond de l'indigence ontologique de la représentation je pense, comme une déclinaison de l'objet transcendantal qui est le sujet des pensées — sujet

29. *Ibid.*, p. 288, souligné par nous. Voilà pourquoi la simplicité de la représentation ne signifie pas une connaissance de la simplicité, mais plutôt l'absence d'une telle connaissance, à savoir le vide de la représentation d'un quelque chose en général.

30. *Ibid.*, p. 308.

31. *Ibid.*, p. 295.

32. *Ibid.*, p. 281.

dont on ne sait rien³³ — et qui va apparaître tour à tour comme le Je qui construit l'univers (le sujet de la représentation), mais aussi comme l'objet du sens interne, comme le point de référence auquel sont rapportées les représentations subjectives, comme un terme idéal produit par la Raison pour unifier les phénomènes internes, comme une Idée ou comme une chose en soi inconnue et inconnaissable, ou enfin comme le moi passif auto-posé. Ces significations qui viennent spécifier l'objet transcendantal n'apparaissent certes pas de façon contingente, elles répondent plutôt aux exigences du système et correspondent à ses différents moments. C'est ainsi que la distance qui sépare le moi déterminable auto-posé du moi empirique déterminé et connu mesure le progrès même de la constitution de l'expérience. Aucune détermination véritable n'est cependant conférée à l'objet transcendantal lorsqu'il revêt ces divers caractères. Ce que cet objet transcendantal Moi leur apporte, c'est en quelque sorte son aptitude à leur servir de sujet, aptitude qu'il doit tout entière à sa propre indétermination. Comme les nuages du ciel peuvent prendre toutes les formes qu'on imagine parce qu'ils n'en ont aucune, le contenu de la représentation je pense, l'ego transcendant dont parleront à leur tour les phénoménologies contemporaines, est un fantôme conciliant.

Si indéterminée, si indigente que soit la représentation je pense, elle est encore trop riche pour autant qu'elle se propose comme la représentation d'un moi, pour autant que l'objet transcendantal = X qu'elle désigne est plutôt un sujet transcendantal foncièrement affecté dans son être par une ipséité qui lui confère, tout inconnu qu'il soit, une propriété essentielle faisant de lui non seulement « cet il » mais bel et bien « ce je ». C'est précisément parce que la représentation je pense inclut en elle un je qu'elle sert de support à toutes les spécifications dont le système va la revêtir progressivement selon ses besoins. Car ce qui marque celles-ci d'un trait décisif c'est que, sujet de la connaissance auquel tout objet connu sera référé comme à un « je me représente », Moi nouménal qu'on ne doit pas confondre avec l'objet de l'expérience interne et qui réduit les prétentions d'une telle expérience à nous révéler

33. *Ibid.*

notre être véritable, idée d'âme en tant que concept heuristique susceptible de nous permettre de départager les phénomènes internes et les phénomènes externes, etc., elles portent toutes en elles cette ipséité cachée qu'elles empruntent à la simple représentation « moi ». C'est pourquoi une telle représentation n'est pas aussi pauvre qu'il y paraît : si son indigence permet sa déclinaison, c'est bien plutôt sa positivité inaperçue qui fait converger vers elle ou plutôt vers l'ipséité qu'elle enferme toutes les déterminations du système qui impliquent celle-ci — et elles l'impliquent toutes !

Or la « simple représentation moi » obéit secrètement aux prescriptions insurmontables de l'essence de l'ipséité qui sont en fin de compte celles de la vie, n'étant pas en réalité la représentation du moi mais, plus précisément, celle d'un moi, d'un *ego* toujours particulier et individuel, comme le reconnaît Kant avec profondeur lorsqu'il déclare que la représentation je suis qui régit les assertions de la psychologie pure est une représentation « singulière », qu'« elle est individuelle à tous égards »³⁴. C'est précisément lorsque cette représentation singulière et individuelle par essence se donne pour universelle qu'il y a paralogisme.

Mais pourquoi la représentation je pense est-elle celle d'une réalité par principe singulière et individuelle sinon parce que, sur le fond de l'essence de l'ipséité comme auto-affection, tout ce qui porte en soi cette essence et se trouve constitué par elle, s'éprouvant soi-même et ayant, pour autant que cette expérience est effective, pour contenu de son être ce qu'il éprouve alors, se trouve être nécessairement cette réalité éprouvée, particulière et singulière, qu'il est soi-même. *A l'essence de l'auto-affection il appartient de ne pouvoir s'accomplir phénoménologiquement que sous la forme d'une affection déterminée.* C'est à juste titre encore que Kant reproche à la psychologie pure de

34. *Ibid.*, p. 326-327. Lorsque Kant déclare au contraire que le moi n'est pas la représentation d'un objet particulier (cf. *supra*, p. 137), son affirmation se place sur un autre plan. La conscience est alors considérée comme le pouvoir transcendantal de la connaissance en général, pouvoir qui ne s'est pas encore spécifié en un concept d'objet, lequel réclame une intuition. A ce moment le problème de l'être du je pense n'est encore posé qu'à l'intérieur de la théorie de l'expérience en général, faisant intervenir le concept et l'intuition, et pas encore sous la forme qu'il revêt quand cette première voie a échoué, en tant que problème de la représentation purement intellectuelle je pense.

prétendre « déterminer l'objet en lui-même, indépendamment de l'expérience et, par conséquent, par la simple raison »³⁵. Mais cette expérience ne pouvait être celle du moi, ou plutôt de ce moi réel, singulier et individuel que nous sommes chacun, celle de l'âme et de la vie, qu'à la condition de n'en être pas la représentation — à la condition de puiser sa possibilité phénoménologique originelle ailleurs que dans l'*ek-stasis*.

C'est pourquoi, afin d'élucider plus avant cette nature de la vie et d'abord de la retrouver, il convient maintenant de nous tourner vers des pensées qui, pour ne pas disposer de l'extraordinaire appareil d'analyse du kantisme ni faire montre de sa splendeur conceptuelle — n'en font pas moins signe plus sûrement vers l'Essentiel.

35. *Ibid.*, p. 326.

CHAPITRE V

LA VIE RETROUVÉE : LE MONDE COMME VOLONTÉ

Si Schopenhauer peut se découvrir aujourd'hui à nous, en dépit de ses incertitudes, de ses incohérences et des faiblesses théoriques de sa doctrine, comme l'un des philosophes les plus importants de notre histoire, c'est parce qu'il a introduit en celle-ci une rupture radicale, à savoir le rejet explicite et décisif de l'interprétation de l'être comme représentativité. Non que Schopenhauer ignore ou minimise l'ampleur du champ ouvert par la représentation : elle co-constitue à ses yeux l'être du monde ou plutôt le définit et lui est identique. « Le monde est ma représentation »¹. Par là est continué et conforté ce qu'il faut déjà en 1818 appeler la tradition kantienne, à savoir la thèse que la représentation justement détermine « le mode de toute expérience possible », que « tout ce qui existe existe pour la pensée, c'est-à-dire l'univers entier n'est objet qu'à l'égard d'un sujet »². Bien plus un élément crucial de cette tradition, sur lequel nous venons d'insister longuement, le fait que le sujet « connaît tout... sans être soi-même connu »³, n'échappe pas à

1. *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, Paris, Alcan, 1888, I, p. 3. Cette édition comporte trois tomes, auxquels nos références renvoient.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 5. Cette affirmation essentielle est répétée au chap. XVIII du Supplément au Second Livre : « Le sujet connaissant, comme tel, ne saurait être connu » (*ibid.*, III, p. 14).

Schopenhauer. Mais une nuance — une de ces nuances imperceptibles par lesquelles se met en place un monde infiniment proche de celui qui le précède et infiniment éloigné, un monde nouveau — se fait jour dès les premières pages de cet écrit majeur qu'est *Le monde comme volonté et comme représentation*. D'une part l'intelligence de la connexion essentielle, reprise de Berkeley et opposée à Fichte, selon laquelle sujet et objet vont ensemble, constituent ensemble une seule et même forme, celle de toute représentabilité possible : « Le dédoublement en objet et sujet est... la forme primitive essentielle et commune à toute représentation »⁴. En conséquence aucune avancée décisive dans le domaine de l'être, aucune percée métaphysique vers la chose en soi ne saurait s'opérer à la faveur de cette opposition du sujet et de l'objet — on ne saurait reconnaître par exemple la liberté du premier quand le second serait livré à la nécessité — pour cette raison qu'une telle opposition n'en est pas une mais s'enracine dans une seule et même essence : « Le sujet est posé en même temps que l'objet et réciproquement »⁵. L'identité de l'être-sujet du sujet et de l'être-objet de l'objet, telle est l'intuition de Schopenhauer au moment où, avec cette identité et par elle, il décrit la structure une du monde en tant que représentabilité. Or c'est justement, d'autre part, cette structure une du monde de la représentation que Schopenhauer rejette radicalement comme incapable d'inclure en elle en l'exhibant l'essence de la réalité. Celle-ci bien plutôt se dérobe à toute représentation possible. Il s'ensuit une dévalorisation du concept de représentation, concept qui conduit la pensée philosophique depuis Kant et, selon Heidegger, depuis Descartes — dévalorisation non pas relative mais absolue si elle signifie l'hétérogénéité principielle de la réalité et de la représentation, laquelle reflue dans le domaine de l'irréalité, la désigne et la définit.

Ici s'éclaire la raison profonde de ce qu'on donne habituellement comme l'un des contresens majeurs de Schopenhauer, contresens étrange chez un philosophe qui pratiqua le kantisme au point d'en proposer sur de nombreux points une discussion précise. Il s'agit

4. *Ibid.*, p. 27.

5. *Ibid.*, p. 35.

notamment de la réduction de la thèse célèbre selon laquelle nous ne connaissons que des phénomènes à un phénoménisme, réduction qui autorise l'assimilation de la pensée de Kant d'un côté à celle de Platon pour qui le phénomène sensible n'est que l'apparence d'une réalité plus profonde, de l'autre à la pensée de l'Inde, laquelle considère l'univers entier que nous avons sous les yeux comme une illusion, comme le voile de Maïa. Que Kant ait soigneusement dissocié l'apparence subjective, le simple cours de nos représentations et, d'autre part, l'ordre nécessaire qui les rend vraies et fait d'elles justement des « phénomènes », c'est ce que toute sa doctrine vise à établir. Seulement cela n'est concevable que si le champ de la représentation a le pouvoir de produire en lui la vérité, c'est-à-dire ultimement la réalité des phénomènes, que si, plus radicalement, il se trouve constitué en lui-même comme un tel pouvoir, et cela en tant que pouvoir d'intuition et de pensée. Dès que ce pouvoir lui est retiré au contraire, dès que, intuition et pensée n'étant plus considérées en elles-mêmes dans leur spécificité mais plutôt dans leur essence commune, c'est-à-dire comme représentation, la phénoménalité consistant en celle-ci et rendue effective par elle se trouve disjointe de la réalité, alors en effet, dans l'apparence de cette phénoménalité comme telle et dans son contenu phénoménologique propre, la réalité n'est plus comprise et ne peut plus l'être. C'est le mode de présentation de la représentation en tant que s'accomplissant sous la forme d'un « poser devant », dans l'extériorité et par elle, c'est la possibilité même d'une atteinte extérieure de la réalité que Schopenhauer récuse. Dans le « contresens » commis par lui à propos du phénomène kantien se dévoile le sens de sa revendication la plus extrême.

Ce contresens ne paraît-il pas plus significatif encore si l'on remarque que, loin de méconnaître l'ordre des choses — le phénomène véritable — dans son opposition à leur simple cours — la pure apparence —, Schopenhauer affirme que la pensée de la causalité est déjà présente chez l'amibe et l'entendement à l'œuvre partout où il y a représentation. L'amalgame réalisé par Schopenhauer dans le principe de raison, à savoir justement l'affirmation de la coextensivité de la causalité à la représentation et sa mise sur le même plan que les formes *a priori* de la sensibilité, n'est compréhensible que dans le dessein d'une

pensée qui, dépassant délibérément la question de la vérité rationnelle, c'est-à-dire de la nécessité des « phénomènes », s'interroge de façon beaucoup plus ultime sur la condition de possibilité de la vérité transcendante elle-même, c'est-à-dire sur le mode d'apparition et de présentation phénoménologique en lui-même et comme tel. C'est la représentation — et non les modalités du représenter en elle, sa nécessité ou sa contingence — qui est prise en considération. Ou plutôt si, à la différence de ce qui se passe théoriquement chez Kant, la contingence devient très vite chez Schopenhauer l'indice de la réalité, c'est seulement dans la mesure où elle désigne, au sein de la représentation et par l'effet de sa mise en question, ce qui se dérobe à elle et lui échappe par principe.

Mais comment peut bien s'indiquer, dans la représentation et par elle, ce qui lui échappe ? La représentation désigne chez Schopenhauer la sphère de l'irréalité et c'est pourquoi il n'y a pas à ses yeux de différence véritable entre le phénomène, fût-il scientifiquement déterminé, la simple apparence subjective et, à la limite, le domaine du songe, pourquoi l'Inde, aussi bien que Platon, pouvait être invoquée pour signifier cette déréalisation essentielle, pourquoi enfin, en tant que celui de la représentation, le monde de la veille est homogène au rêve et compose avec lui « les feuillets d'un même livre ». Mais qu'est-ce qui autorise encore une fois la lecture dans l'apparence, pour autant qu'elle apparaît et se produit ainsi effectivement, de cette déréalisation essentielle, qu'est-ce qui permet de dire que ce qui s'exhibe ainsi en elle n'est pas la réalité mais laisse bien plutôt celle-ci hors de soi ? Serait-ce cette idée tout à fait étrange (pour ne rien dire de l'usage transcendant qu'elle implique du principe de causalité) que, pour qu'il y ait une apparence et des phénomènes en général, il faut bien qu'il y ait quelque chose qui apparaisse en elle et en eux, faute de quoi ils ne seraient encore que l'apparence de rien, de purs fantômes ? Mais pourquoi ce quelque chose qui apparaît dans l'apparence serait-il différent de celle-ci, pourquoi la réalité ne se recouvrirait-elle pas avec le contenu de l'apparence et ne se définirait-elle point par lui ? A cette question cruciale de toute philosophie ne peut être donnée qu'une réponse radicale, et Schopenhauer la donne, sous la forme de deux assertions fondamentales :

1) Il existe une réalité en soi, totalement étrangère au monde de la représentation, c'est-à-dire non incluse dans le mode de présentation phénoménologique en lequel il consiste non plus que dans son contenu. C'est parce que la réalité échappe au monde de la représentation que celui-ci est le règne de l'irréalité et son apparence, une simple apparence, une apparence « vide », incapable d'exhiber en elle la réalité. 2) Cette réalité en soi nous est accessible et c'est dans la mesure où nous avons accès à elle que nous savons et que nous éprouvons que ce monde de la représentation est au contraire une pure apparence. Cette réalité en soi, c'est la volonté ; le mode selon lequel elle se donne à nous, c'est notre corps. En raison de leur importance ces deux thèses doivent faire l'objet d'une élucidation systématique.

En ce qui concerne la volonté dont il est ici question, on se tromperait du tout au tout à son sujet si on l'entendait au sens habituel de ce concept, si l'on songeait un seul instant à l'assimiler ou seulement à la comparer à la volonté de la philosophie classique, c'est-à-dire justement à la volonté comme telle, au simple fait de vouloir ou de ne pas vouloir et, plus ultimement, au pur pouvoir de vouloir ou de ne pas vouloir en tant que pouvoir inconditionné et absolu. La volonté schopenhauérienne n'a donc rien à voir avec le libre arbitre de Descartes, avec une volonté d'indifférence qui ne contient en elle aucun principe d'action et se détermine en conséquence de façon tout à fait libre, ne donnant son assentiment à un motif que si elle le cherche ailleurs qu'en elle et par exemple dans l'entendement. C'est celui-ci en fin de compte qui indique à notre action quel doit être son contenu, la volonté n'est là que pour dire oui ou non, et cela de façon inconditionnée. Mais la volonté schopenhauérienne n'a que faire de l'entendement, loin de lui demander la loi de son action et de se modeler sur lui, elle porte cette loi en elle, elle ne se tient pas devant son action comme devant un possible mais elle est cette action et s'est d'ores et déjà décidée à l'accomplir, elle ne fait qu'un avec elle et avec son contenu.

Il ne s'agit pas seulement de retourner la thèse classique et, frayant son chemin à la psychanalyse, d'affirmer : nous ne voulons pas une chose parce que nous nous la représentons comme bonne et la jugeons telle, mais nous la jugeons bonne parce que nous la voulons, c'est-à-dire

en réalité parce que nous la désirons, et c'est pour cela, parce que nous la désirons, que nous l'accomplissons. Et sans doute volonté chez Schopenhauer signifie désir mais non pas, ici encore, au sens habituel de ce terme, comme une velléité subjective, comme un simple préalable de l'action, son dessein intérieur mais encore irréel, attendant d'ailleurs, c'est-à-dire d'un principe autre que lui, qu'il se réalise. Il n'y a pas, il n'y a jamais dans la volonté schopenhauérienne cette antériorité du désir par rapport à l'action, mais une seule force jamais séparée de soi dont l'action n'est que le déploiement et l'accomplissement interne et nécessaire. Loin d'être séparée de la réalité, de pouvoir la précéder, la susciter ou la nier, la volonté s'identifie à elle, elle lui est immanente et constitue proprement son essence.

Toutes les méprises sur le concept schopenhauérien de volonté — par exemple encore son assimilation aux concepts kantien, hégélien, voire schellingien qui sont tous des concepts purs de la volonté, réduisant celle-ci au fait ou au pouvoir de vouloir ou de ne pas vouloir, c'est-à-dire en somme à ce qu'elle est — nous les écarterons d'un coup en remarquant que Volonté chez Schopenhauer ne désigne en aucune façon cette volonté pure mais tout autre chose, à savoir la vie. *Volonté veut dire volonté de la vie de vivre*, de telle manière que toutes les déterminations essentielles du concept central de la pensée schopenhauérienne, à savoir celui du vouloir-vivre, s'expliquent par la vie, non par la « volonté ». Que signifie en effet le vouloir-vivre ? Non pas le fait qu'une volonté pure, première en soi, entreprendrait de passer à l'acte en quelque sorte, c'est-à-dire de se réaliser soi-même, de vouloir — de vouloir quoi ? la vie ? comme une réalité extérieure à elle, alors, différente d'elle ? Et pourquoi, partant de soi et de sa propre essence, la volonté voudrait-elle tout autre chose, à savoir cette vie étrange avec ses propriétés complexes qu'on chercherait en vain à comprendre ou à expliquer à partir de la pure volonté. Dans la volonté de Schopenhauer ce n'est pas la volonté qui est le principe, le naturant, ce n'est pas elle qui veut, c'est la vie. C'est le vivre qui est premier, c'est lui qui constitue la réalité, qui détermine l'action, qui se détermine à l'action, c'est-à-dire à se réaliser lui-même. Car que veut le vouloir-vivre ? Non pas la volonté encore une fois, le vouloir comme tel, son exercice, mais

la vie. Le vouloir-vivre se veut lui-même non pas en tant que vouloir mais en tant que vivre, il ne désire rien d'autre que l'auto-affirmation de la vie, une position réitérée de celle-ci, de sa nature, de l'ensemble de ses déterminations.

Résumons-nous : dans le vouloir-vivre schopenhauérien ce qui veut, c'est la vie, ce qu'elle veut, c'est la vie. La singularité de la position de Schopenhauer vis-à-vis des thèses classiques réside en ceci que le vouloir, en tant qu'identique à la vie, étant totalement extérieur à la volonté pure, il est impossible à partir de celle-ci de rejoindre jamais la vie. Mais si, dans le vouloir-vivre, la vie ne songe qu'à elle, si elle se veut elle-même, c'est-à-dire si elle se pose elle-même selon un mouvement qui est le sien et non celui de la volonté, si elle n'a que faire de cette dernière et veut tout sauf la volonté, c'est que le concept de volonté de volonté par quoi on a prétendu caractériser le monde moderne de la technique, n'a en tout cas rien à voir avec la pensée de Schopenhauer pour autant que celui-ci, comme plus tard Marx, rejette le concept d'un vouloir formel et vide à partir duquel on ne peut aboutir en effet qu'à cette volonté de volonté, elle-même formelle et vide. Mais si on prend comme point de départ la vie, alors on est d'emblée dans la réalité, le mouvement auquel on a affaire est un mouvement réel, celui de la vie justement et de son recommencement indéfini.

Pourquoi cependant l'auto-affirmation de la vie revêt-elle la forme de la réitération ? Pourquoi, plus précisément, cette relation à soi de la vie — puisque c'est d'elle seulement qu'il s'agit dans le vouloir-vivre — s'exprime-t-elle sous la forme d'un vouloir ? Car la réalité, si elle est une avec soi et tout entière présente à elle-même, en elle-même, comment pourrait-elle encore se vouloir soi-même, prétendre combler l'écart qui la séparerait de soi, écart qui n'existe pas ? Ici, c'est une certaine conception de la vie qui doit être prise en compte, une certaine conception de la réalité. Schopenhauer conçoit celle-ci comme essentiellement affectée par un manque, qu'on ne peut même pas appeler le manque de soi, mais un manque en soi. La vie ne cesse justement de s'atteindre, de se poser dans l'être, elle est la réitération indéfinie, mais ce qu'elle atteint chaque fois, ce qu'elle ne cesse de poser comme elle-même, comme son propre être, c'est ce manque qui lui est consubstan-

tiel. Elle est la réalité, mais une réalité constituée essentiellement par le manque de réalité, qui poursuit celle-ci et la manque éternellement. Car comme il n'y a pas d'autre réalité que cette réalité constituée en soi par le manque de réalité, aucune réalité ne peut combler ce manque, mais seulement le répéter indéfiniment. La réalité est une « réalité affamée », une « soif inextinguible », ce qui nous permet de nous faire une idée de l'Enfer et que Schopenhauer symbolise par la roue d'Ixion. C'est parce que cette réalité est celle de la vie que Schopenhauer appelle celle-ci plus généralement un vouloir, le vouloir-vivre. Vouloir non plus abstrait comme l'est le concept de la volonté pure, mais enraciné dans la réalité ou plutôt identique à elle en tant qu'elle est en soi le manque de réalité. L'interprétation de la vie comme vouloir-vivre, c'est-à-dire de la réalité comme manque éternel de la réalité, fournit encore à Schopenhauer l'idée d'un temps effrayant, à la fois réel et vide, réel parce qu'il est le mouvement même de la réalité, vide parce que, déterminé en elle par le manque de réalité, il est la reproduction indéfinie par elle de ce manque.

Avec l'interprétation de la vie comme vouloir-vivre et les grands thèmes tragiques qui lui sont inhérents et qui ont fait la réputation de Schopenhauer au XIX^e et au XX^e siècles, la signification décisive du concept de vie en tant qu'identifié à la volonté n'est pas encore prise en compte mais plutôt perdue. Cette signification pourtant est impliquée dans le titre même de l'écrit majeur, titre étrange à première vue, porteur d'une dissymétrie choquante, laquelle n'est toutefois qu'apparente. Car si la proposition « le monde comme représentation » assigne explicitement à la recherche le thème de l'apparaître compris il est vrai comme exposant son essence sous la forme de la représentéité, si donc sa prétention est ontologique, celle que lui oppose radicalement Schopenhauer et qui circonscrit l'argument du livre — « le monde comme volonté » — n'a pas une moindre portée. Volonté, en d'autres termes, ne saurait désigner ce qui apparaît, quand le mode de cette apparition, à savoir l'apparaître comme tel, serait constitué par la représentation. C'est ce qu'il convient d'établir fermement.

Volonté et représentation se font face comme la réalité et l'irréalité. L'irréalité de la représentation lui est liée par principe. Ce n'est pas ce

qui est représenté qui est en soi irréel. Bien au contraire ce qui constitue selon Schopenhauer l'essence du monde représenté, c'est la volonté, c'est-à-dire la réalité même et, qui plus est, la seule réalité, puisqu'en dehors de la volonté il n'y a rien. C'est pour autant que cela qui va être représenté, entre dans la représentation et se tient en elle, qu'il devient irréel — pour autant donc que la représentation ne peut exhiber en elle la réalité, pour autant que la réalité n'est pas susceptible de paraître devant soi, de se donner à titre d'objet.

Seulement ce qui vient d'être dit de l'irréalité de la représentation vaut de la réalité de la volonté. La volonté ne constitue pas en soi — en tant que vouloir-vivre — la réalité : preuve en est le fait que, aussi longtemps qu'elle est représentée, elle flotte devant nous comme une apparence et comme une illusion, elle est le voile de Maïa. *La volonté n'est donc la réalité que sous une certaine condition, sous la condition d'un mode de révélation qui la révèle en elle-même, dans sa réalité précisément*, de telle manière que c'est ce mode de révélation de la volonté dans sa réalité et bien plus comme mode de révélation constitutif de la réalité et identique à elle en général qui peut seul, en ce qui concerne la volonté, la révéler en elle-même et telle qu'elle est. Volonté a d'abord cette signification ontologique radicale de circonscrire un mode de révélation dans lequel la réalité est susceptible d'être révélée en elle-même, c'est-à-dire en fait par lequel elle est constituée. C'est l'apparaître *sui generis* de la volonté qui fait d'elle et peut seul faire d'elle la réalité, telle est l'intuition abyssale de Schopenhauer.

Dès lors le concept de vie se divise : à la détermination première, naïve encore et en quelque sorte ontique, selon laquelle la vie réside dans le vouloir-vivre et se propose ainsi comme désir et désir sans fin, se surajoute la détermination essentielle, ontologique, conformément à laquelle vie désigne maintenant le mode de donation à soi-même de ce vouloir, mode de donation dans lequel il s'éprouve lui-même immédiatement et qui fait de lui, dans cette épreuve de soi, non un simple vouloir-vivre mais un vouloir vivant. Pour n'avoir pas été tirée au clair ni même saisie comme telle, la concurrence qui s'institue secrètement entre ces deux concepts de vie dans la philosophie de Schopenhauer, la mine de l'intérieur et la conduit à sa ruine ; c'est elle pourtant qui lui confère

d'abord sa profondeur insolite et le pouvoir étrange par lequel elle nous fascine encore aujourd'hui.

C'est donc la dichotomie de l'apparaître, son double procès de réalisation et de phénoménalisation dans l'immédiation de l'intériorité et dans la représentation qui fait que la réalité se dédouble, se donnant tantôt en elle-même et telle qu'elle est, comme volonté, et tantôt comme une apparence qui, faute de pouvoir produire cette réalité en elle, n'est qu'un pur fantôme : « Le monde comme volonté et comme représentation. » Que la volonté avant d'être la volonté constitue d'abord en réalité le mode d'accès qui conduit à elle en tant que mode d'accès et de manifestation foncièrement différent de la représentabilité et opposée à elle, c'est ce que laissent transparaître des textes essentiels : « ma volonté en tant que j'en ai conscience d'une façon toute différente [de la représentation intuitive] et qui ne souffre de comparaison avec aucune autre ». L'identification de la volonté à un mode pur de l'apparaître en tant que mode originel absolument différent de la représentabilité, est explicite lorsque Schopenhauer parle d'« une autre manière [d'être connu] absolument différente et que l'on désigne par le mot *volonté* »⁶. C'est à une élucidation rapide mais décisive de ce mode originel de manifestation en lequel consiste la volonté que se livre le passage suivant, élucidation qui consiste dans la reconnaissance de l'immédiation et le rejet conjoint de la forme de la représentation en tant qu'opposition d'un sujet et d'un objet, d'un connaissant et d'un connu : « le concept de volonté est le seul... qui n'ait pas son origine dans le phénomène, dans une simple représentation intuitive, mais vienne du fond même de la conscience immédiate de l'individu, dans laquelle il se reconnaisse lui-même, dans son essence, immédiatement, sans aucune forme, même celle du sujet et de l'objet, attendu qu'ici le connaissant et le connu coïncident »⁷.

La connexion de la question de la volonté avec celle de l'apparaître originel en lequel seulement elle définit et constitue la réalité, se dévoile à nous à propos du corps, et c'est la seconde thèse essentielle de

6. *Ibid.*, p. 107.

7. *Ibid.*, p. 116.

Schopenhauer, celle selon laquelle il existe une réalité en soi dont le mode de manifestation est le corps, qui réclame à son tour notre attention. Remarquons d'abord que cette thèse est explicite : « la chose en soi, en tant qu'elle se manifeste à l'homme comme son corps propre, est connue immédiatement »⁸. Cependant si le corps n'est que l'apparaître du vouloir, il doit, conformément à la division de l'apparaître selon les deux modes fondamentaux de son accomplissement, se diviser lui-même et c'est justement l'une des affirmations les plus originales de Schopenhauer (dans le contexte allemand de l'époque) que ce dédoublement du corps, et cela en raison de la duplicité de son mode de manifestation : « ... ce corps... est donné de deux façons toutes différentes : d'une part comme représentation dans la connaissance phénoménale... ; et, d'autre part, en même temps, comme ce principe immédiatement connu de chacun, que désigne le mot *volonté* »⁹. Ce qui importe dans ce texte suffisamment important pour que Schopenhauer ait jugé bon de l'écrire plusieurs fois, ce n'est pas seulement la répétition saisissante de la connexion de la volonté avec un mode de manifestation spécifique en tant que mode immédiat, c'est maintenant pour nous le « en même temps ». Car il n'y a pas pour Schopenhauer comme deux « réalités » du corps, deux corps en quelque sorte, si ce n'est toutefois dans l'apparaître et par lui. C'est dans l'apparaître en tant qu'il n'est pas seulement Volonté mais encore représentation que le corps un en soi (mon corps) revêt un double aspect, l'un qui mérite ce nom, ce pan d'extériorité comme quoi notre corps objectif est semblable aux autres corps, mais aussi ce « second côté » qui n'en est plus un, qui ne présente aucune face à aucun regard, qui n'a plus de visage, ne se donnant qu'en lui-même, là où, coïncidant avec la force qui me traverse, je ne fais plus qu'un avec elle.

Il faut prendre garde de ne pas méconnaître l'intuition décisive que Schopenhauer a eu de ce corps radicalement immanent et absolu, qu'il appelle justement, en tant que chose en soi, la Volonté, tandis qu'il réserve souvent le nom de corps à son aspect objectif : « tout acte réel

8. *Ibid.*, p. 21.

9. *Ibid.*, p. 104.

de notre Volonté est en même temps et à coup sûr un mouvement de notre corps ; nous ne pouvons vouloir réellement un acte sans constater aussitôt qu'il apparaît comme mouvement corporel ». En aucune façon la modification objective corporelle ne saurait être considérée comme le produit, l'effet, de l'acte de vouloir, et toute problématique de l'action de l'âme sur le corps et de son éventuelle possibilité est ici implicitement mais définitivement écartée. Ce qu'il faut entendre, c'est que toute détermination de la force radicalement immanente qui constitue notre être propre, se donne aussi à nous, dans le temps même où elle s'accomplit et où nous sommes intérieurement cet accomplissement, sous l'apparence d'un déplacement objectif dans l'espace : « l'acte volontaire et l'action du corps ne sont pas deux phénomènes objectifs différents, reliés par la causalité... ils ne sont qu'un seul et même fait ; seulement ce fait nous est donné de deux façons différentes : d'un côté immédiatement, de l'autre comme représentation sensible. L'action du corps n'est que l'acte de la volonté objectivé, c'est-à-dire vu dans la représentation »¹⁰.

Que le corps propre ne se réduise nullement pour Schopenhauer à la seule apparence qu'il offre dans « l'intuition représentative », à ce que la tradition somme toute considère comme « le corps » dans sa prétendue opposition à « l'âme », qu'il enferme au contraire en lui, dans son être réel et à vrai dire comme constitutif de celui-ci, l'épreuve immédiate du vouloir-vivre avec lequel il s'identifie, c'est ce que Schopenhauer a pris soin de préciser : « mon corps est l'unique objet dont je ne connaisse pas uniquement l'un des côtés, celui de la représentation ; j'en connais aussi le second, qui est celui de la volonté »¹¹. Et encore lorsqu'il s'agit de comprendre en quoi la représentation du corps diffère de toutes les autres, la réponse écarte toute équivoque : « cette différence consiste en ce que le corps peut encore être connu d'une autre manière absolument différente et que l'on désigne par le mot volonté »¹².

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*, p. 130.

12. *Ibid.*, p. 107.

Or, que le corps propre ne se réduise pas à la représentation qu'on a de lui comme de tout autre objet mais qu'il « soit aussi volonté », c'est là le fait décisif qui va nous fournir la clé de l'univers. La « double connaissance » que nous avons de notre corps ne constitue donc pas une simple propriété propre à ce corps et limitée à lui, bien que, en un sens, il en soit ainsi. Car c'est seulement dans notre corps et par lui que nous éprouvons immédiatement au fond de notre être le vouloir-vivre et nous identifions avec lui. Une telle situation détermine ce que Schopenhauer appelle l'égoïsme théorique, c'est-à-dire l'affirmation qu'il n'y a au monde qu'une seule volonté, la mienne, une seule réalité donc, tandis que tout le reste se ramène à l'apparence fantomatique de la représentation, à la condition précaire de tout ce qui n'est qu'objet pour moi. Mais cette affirmation purement théorique et d'ailleurs irréfutable théoriquement, se heurte bien vite à l'analogie que je découvre entre ce que j'éprouve au fond de mon être et les mouvements et les forces qui parcourent la nature : un même vouloir se manifeste en moi et en eux, exactement comme c'est ce même vouloir qui se révèle immédiatement en moi dans mon corps immanent et qui se représente dans mon corps objectif. Et de même que dans mon corps c'est ce même vouloir intérieurement vécu qui se traduit « en même temps » sous l'apparence de déplacements et de mouvements dans l'espace, de même je reconnais à l'œuvre, comme le principe de tous les mouvements que j'aperçois autour de moi dans la nature et pas seulement des miens, non pas leur cause qui n'est jamais qu'apparente, occasionnelle, dirait volontiers Schopenhauer, mais le même pouvoir obstiné qui œuvre en moi et me jette chaque jour à mes désirs et à mes besoins.

Mon corps est pour moi, dans ma connaissance du monde, ce que la stèle de Rosette fut pour le déchiffrement des hiéroglyphes. Mon corps est une table sur laquelle sont gravés deux textes, l'un parfaitement intelligible et que je connais par cœur, l'autre obscur, encore composé de caractères étranges et de formes surprenantes, et dont le sens pourtant va m'apparaître brusquement. Car le sens de ces pieds et de ces mains, de ces ongles et de ces dents, de cette bouche vorace, de ce sexe et de cet œil, c'est ce que je sais depuis toujours, c'est ce que je

suis, c'est le vouloir-vivre qui fuse à travers moi et auquel je m'abandonne. Mais comme le premier texte inscrit sur mon corps me permet de lire le second, c'est le livre du monde tout entier dont il me dévoile le secret : les mouvements de ces mains et de ces pieds qui sont les miens, de ces doigts, de ce regard, ces ongles et ces dents, comme ils sont semblables à ceux que je vois autour de moi chez les animaux, aux contractions et aux déplacements de ces pédoncules, de ces tentacules, de ces antennes, de ces griffes, à toutes ces bouches et à tous ces sexes à travers lesquels déferle la même force obstinée, le même vouloir qui ne cesse de vouloir ce qu'en apparence il n'obtient jamais. Et même dans le monde minéral la structuration des choses, la stratification des roches, des terrains, l'aimantation des champs magnétiques, les configurations des cristaux trahissent partout à l'œuvre la même force de cohérence que celle qui fait la cohésion des groupes sociaux et des sociétés tout entières.

Ainsi donc le voile se lève d'un coup sur tous les hiéroglyphes de l'univers : ils ne sont que les phénomènes et les représentations diverses d'un même vouloir-vivre. Mais celui-ci, la réalité de toute chose, la chose en soi, ne se révèle qu'en moi, dans mon corps originel dont l'apparaître immanent est l'apparaître immédiat de ce vouloir lui-même. Le problème de Schopenhauer était de comprendre comment le monde de la représentation auquel notre expérience semble se réduire, peut être éprouvé par nous comme n'étant qu'un monde de l'apparence, pourquoi, en d'autres termes, nous lui cherchons une « signification », c'est-à-dire un « passage... à ce qu'il peut être en dehors de la représentation »¹³. La réponse est que nous avons un corps, que celui-ci constitue en lui-même un tel passage, c'est-à-dire l'épreuve immédiate de ce qui se déroule derrière l'apparence et dont elle n'est précisément que l'apparence, à savoir la volonté.

Sur cette thèse fondamentale de l'expérience corporelle du vouloir repose toute la construction schopenhauérienne. Car puisque nous connaissons de manière certaine ce qu'est la volonté — « nous savons et nous comprenons mieux ce qu'est la volonté que tout ce qu'on

13. *Ibid.*, p. 103.

voudra »¹⁴ — et que nous savons justement, pour le vivre dans notre corps, qu'elle est un vouloir sans fin, puisque le monde tout entier n'est que l'image de cette volonté affamée, une volonté dont nous voyons encore qu'elle entre un million de fois en lutte contre elle-même et s'entredévore dans un affrontement universel et monstrueux, alors en effet se dessine le projet de cette philosophie, celui de mettre un terme à ce vouloir absurde et de le conduire non pas à son auto-suppression, qui serait encore une manifestation et une affirmation de lui-même, comme on le voit dans le suicide, mais à son extinction, à cette ultime et seule issue que le vouloir ne veuille plus, ce qui s'accomplit dans ces expériences salvatrices données à l'homme que sont l'art, la morale de la pitié et la religion.

Seulement si la connaissance du monde, dont résulte à son tour l'éthique, repose sur l'expérience intérieure de la réalité comme expérience adéquate, c'est-à-dire comme expérience de la chose en soi, Schopenhauer a été incapable de fonder cette assertion première et c'est tout l'édifice de sa philosophie qui vacille sur sa base. Ce qui est donc en question, c'est le statut phénoménologique de la volonté, c'est le mode de l'apparaître duquel elle reçoit sa réalité et avec lequel, à la limite, elle coïncide. Or la reprise de cette question au chapitre XVIII du Supplément au Second Livre marque l'effondrement de la thèse cruciale de l'identité du paraître et du vouloir, et sa résorption dans les conceptions les plus classiques. C'est de façon catégorique pourtant qu'est réaffirmé d'abord le primat de la connaissance de soi, et cela en raison de l'immédiation. « Chacun se connaît immédiatement soi-même et n'a de tout le reste qu'une connaissance médiate »¹⁵. C'est en raison de cette immédiation que la connaissance de soi constitue le principe de compréhension de la nature entière, en sorte que se trouve formulée l'intuition centrale de toute métaphysique essentielle, à savoir que, loin de pouvoir être déterminé à partir du monde, c'est-à-dire de l'ensemble du savoir scientifique projeté sur lui comme sur un objet particulier immergé au milieu de tous les autres, le moi constitue au

14. *Ibid.*, p. 116.

15. *Ibid.*, III, p. 4.

contraire, non seulement le point de départ, mais la condition de possibilité de tout le reste. « C'est en partant de nous-mêmes qu'il faut chercher à comprendre la nature, et non pas inversement chercher la connaissance de nous-mêmes dans celle de la nature »¹⁶. Cette connaissance immédiate de soi, c'est celle de la volonté, et voilà pourquoi « notre volonté nous fournit l'unique occasion... d'arriver à l'intelligence intime d'un processus qui se présente à nous d'une manière objective ; c'est elle qui nous fournit quelque chose d'immédiatement connu et qui n'est pas, comme tout le reste, uniquement donné dans la représentation ». Parce que la médiation est celle d'un apparaître qui consiste dans la représentation et dans sa structure propre, c'est l'exclusion radicale de celle-ci qui est pensée dans l'immédiation, en sorte que la volonté comme chose en soi doit se révéler de façon totalement indépendante de la représentation, à partir d'elle-même, en tant que constitutive par elle-même d'un mode originel de révélation qui la livre à soi telle qu'elle est. « La chose en soi... ne peut entrer dans la conscience que d'une manière tout à fait immédiate, à savoir en ce sens *qu'elle-même prendra conscience d'elle-même [es selbst sich seiner bewusst wird]* »¹⁷.

Or c'est justement cette présupposition ultime que Schopenhauer ne peut ni tenir ni fonder et les thèses cruciales que nous venons de rappeler se trouvent progressivement abandonnées. On apprend ainsi que « cette perception intime... de notre propre volonté » ne peut se recouvrir avec la « connaissance complète et adéquate de la chose en soi », et cela parce qu'elle n'est pas « tout à fait immédiate ». Que signifie le n'être pas tout à fait immédiat de la connaissance immédiate de la volonté ? Deux choses différentes à vrai dire, mais également ruineuses : d'une part l'intervention d'une série de médiations métaphysiques, d'« intermédiaires » dit Schopenhauer, à savoir le fait que la volonté se crée un corps et un intellect, instituant ainsi une double relation au monde extérieur et à soi-même, une conscience réfléchie qui est le pendant de celle du monde. Ici devient effectif, fût-ce de manière

16. *Ibid.*, p. 8.

17. *Ibid.*, souligné par Schopenhauer.

implicite, un nouvel usage du concept d'objectivation en vertu duquel celui-ci, perdant la signification ontologique stricte qui l'identifie à l'apparaître pur de la représentation, en vient à désigner un processus ontique, à savoir la création *stricto sensu*. Mais surtout, d'autre part et de façon plus fâcheuse encore, retrouvant alors la signification ontologique qui l'assimile à la représentation, la médiation à laquelle doit se soumettre la volonté en soi est cette représentation même, et cela parce que la représentation redevient comme chez Kant l'unique mode de manifestation concevable. Dès lors tout ce qui a été dit de décisif sur l'élimination de la représentation et son incapacité à exhiber en soi la réalité, est perdu. C'est en fait dans la représentation et par elle seulement que la volonté entre dans l'expérience et cette forme de la représentabilité dont elle est tributaire est celle de l'opposition, de l'opposition d'un sujet et d'un objet, laquelle définit de nouveau la condition de toute expérience possible et celle du moi notamment. Une séparation radicale s'institue entre la connaissance et le connu, entre la connaissance qui n'est pas connue et le connu qui est dépourvu du pouvoir de connaître — et telle est la situation respective de la représentation et de la volonté, de la représentation qui accapare et condense en elle l'essence de l'apparaître, tandis que la volonté qui en est désormais dépourvue, n'est plus qu'un contenu mort et en lui-même aveugle.

Ainsi, faute d'avoir reçu une élaboration suffisante, l'affirmation capitale précitée selon laquelle le concept de volonté vient du fond même de la conscience immédiate de l'individu qui se connaît lui-même immédiatement « sans aucune forme même celle du sujet et de l'objet, attendu qu'ici le connaissant et le connu coïncident », est-elle contredite et proprement niée quand il est déclaré au contraire que « cette connaissance de la chose en soi n'est pas complètement adéquate ». D'abord *elle est liée à la forme de la représentation, elle est perception et comme telle se subdivise en sujet et objet*. « Car dans la conscience même le moi n'est pas absolument simple, mais il se compose d'une partie connaissante, l'intellect, et d'une partie connue, la volonté : le premier n'est pas connu, celle-ci ne connaît pas... » Le règne de la métaphysique de l'opposition l'emporte de nouveau : « dans la connaissance de notre être interne aussi il y a une différence entre l'être en soi

de l'objet de cette connaissance et la perception de cet être dans le sujet qui connaît »¹⁸. Mais quelle distinction instituer alors entre l'expérience intérieure du vouloir en tant qu'elle demeure son appréhension comme objet énigmatique par un pouvoir différent de lui et consistant dans sa différence d'avec lui, et l'expérience du monde en général, l'expérience de toutes ces forces naturelles qui se profilent comme autant de réalités énigmatiques elles aussi, éclairées de l'extérieur par un pouvoir de connaissance différent d'elles et incapable de pénétrer réellement en elles ?

Schopenhauer n'a pu éluder cette question de la dissociation entre l'expérience interne et l'expérience externe : tandis que celle-ci est composée par les trois constituants du *principium individuationis* — intuitions de l'espace et du temps et causalité — l'expérience interne comporte exclusivement « la forme du temps et le rapport de ce qui connaît à ce qui est connu ». Encore ce temps qui constitue ainsi comme chez Kant la forme du sens interne, ne diffère-t-il en aucune façon du temps kantien de la représentation mais s'identifie-t-il au contraire à lui, c'est la structure la plus profonde de la représentation et sa condition ultime, la structure de l'opposition, celle qui se retrouve dans le simple « rapport de ce qui connaît à ce qui est connu » : *l'opposition de l'expérience interne et de l'expérience externe n'est plus décisive, loin de mettre en cause l'essence de la représentativité, elle se situe à l'intérieur de celle-ci et y renvoie explicitement*. On a beau dire alors que « malgré toutes ces imperfections la perception dans laquelle nous saisissons les impulsions et les actes de notre volonté propre est de beaucoup plus immédiate que toute autre perception », qu'« elle est le point où la chose en soi entre le plus immédiatement dans le phénomène, où elle est éclairée de plus près par le sujet qui connaît »¹⁹, reste que ce phénomène, que sa lumière, que cet apparaître, n'est plus celui du vouloir lui-même mais en diffère foncièrement. Or il n'y a pas d'autre apparaître que celui-là, que celui du sujet dans sa différence d'avec ce qu'il connaît, que celui de la

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*

Différence donc : « Mon intellect, seul susceptible de connaître, est toujours distinct du moi comme volonté »²⁰. De ce phénomène, de cet unique mode de phénoménalisation la volonté est à jamais privée, elle est redevenue la chose en soi inconnue et inconnaissable. Et c'est pourquoi si l'on demande de la volonté : « qu'est-elle, abstraction faite de sa représentation... » il faut dire que « cette question ne recevra jamais de réponse ». Ainsi Schopenhauer n'a-t-il pu mettre en cause l'essence de la représentéité que pour sombrer dans une philosophie de la nuit. Loin d'être écarté, le dilemme accablant de la pensée occidentale se repose avec plus de force : ou la représentation ou l'inconscient.

Avec cette incapacité de reconnaître dans sa spécificité l'apparaître propre du vouloir, c'est toute la philosophie du corps qui se défait à son tour, perdant d'un coup l'extraordinaire originalité qu'elle tenait de celle qu'un autre penseur de génie, Maine de Biran, avait développée peu de temps auparavant avec les moyens appropriés. Car le corps originel n'est autre que le vouloir lui-même, dans sa révélation immanente toutefois, et c'est pour cela qu'en réalité il peut être notre corps, à savoir cette force que nous pouvons exercer parce que nous pouvons la rejoindre et que nous pouvons rejoindre parce que nous coïncidons avec elle au sein d'un pouvoir de révélation qui ne la pose pas devant nous, hors de nous, comme ce dont nous serions séparés à jamais. Le corps — mon corps — n'est possible qu'irreprésenté et irreprésentable. Si donc, comme l'a reconnu un instant Schopenhauer, corps et volonté sont identiques — « cette identité du corps et de la volonté... »²¹ — ce n'est pas seulement parce qu'ils désignent tous deux une même réalité, une seule et même force, c'est parce que la force n'est possible que comme identique à soi au sein d'un s'auto-éprouver qui est un s'auto-posséder, qui est l'être un avec soi de cette force comme susceptible d'être ce qu'elle est et de faire ce qu'elle fait. L'auto-révélation de la volonté comme s'auto-éprouver en soi-même ne révèle pas seulement la volonté en elle-même et telle qu'elle est, il la rend encore possible en tant que volonté, en tant que force, en tant que

20. *Ibid.*, p. 10.

21. *Ibid.*, I, p. 106.

corps. Corps, force, volonté sont notre demeure, ils le sont en ce sens que leur demeurer en eux-mêmes est chaque fois notre demeurer en nous-mêmes, notre Soi. Aussi longtemps qu'ils demeurent en eux-mêmes, ils demeurent en nous et nous pouvons les déployer.

C'est cette condition ontologique de possibilité de la volonté et du corps qui est détruite au contraire dès que leur mode spécifique de révélation — le s'auto-révéler, le s'auto-éprouver, le s'auto-posséder, c'est-à-dire encore l'essence de la vie — se trouve passé sous silence ou plutôt totalement méconnu, remplacé par celui de la représentation. Or telle est justement la situation qui se produit chez Schopenhauer lorsque l'expérience intérieure de la volonté n'est plus rien d'autre que sa représentation temporelle. A l'essence dès lors inconnue et en soi inconnaissable de la volonté se substitue la succession des actes volontaires dans le temps, actes qui m'apparaissent comme autant de mouvements corporels objectifs. Mais qu'est-ce qui me permet de ressentir de tels actes comme ceux de la volonté, comment puis-je les distinguer de simples processus naturels ou des modifications du sens interne ? Ce ne sont plus que des représentations et Schopenhauer avait justement montré que le sens des représentations n'est pas contenu en elles et qu'elles ne peuvent être vécues comme des représentations de la volonté que pour autant que celle-ci nous est donnée d'ailleurs. Quand les conditions de cette expérience originelle n'existent plus, quand vouloir et apparaître sont dissociés, la possibilité d'aller derrière l'apparence de la représentation pour saisir ce dont elle est l'apparence, s'effondre.

Ainsi en est-il notamment de cette représentation particulière que j'appelle mon corps. Après avoir identifié la volonté et le corps, le § 18 du Livre I tendait à les dissocier, réservant, nous l'avons vu, le nom de corps à l'intuition représentative du mouvement corporel, au corps objectif. « Oui, disait Schopenhauer, le corps entier n'est que la volonté objectivée, c'est-à-dire devenue perceptible »²². Mais le corps objectif ne peut se donner comme la volonté objectivée que sous la condition d'une expérience de la volonté qui la révèle préalablement en

22. *Ibid.*, p. 104.

elle-même. Car c'est seulement si nous savons ce qu'est la volonté que ce corps pourra nous apparaître comme son objectivation. « La volonté est la connaissance *a priori* du corps ; le corps est la connaissance *a posteriori* de la volonté »²³. *A posteriori*, cela veut dire : pour autant que nous expérimentons en nous la volonté et avec elle notre corps — comme ce corps immanent toutefois que nous sommes — alors nous pourrions savoir que ce corps objectif n'est que la représentation du premier, la représentation de sa force, de sa pulsion, de son vouloir. Mais voici que cette connaissance *a priori* de l'être en soi de la volonté est niée, elle ne se manifeste plus qu'à travers ses formes phénoménales temporelles qui sont les formes phénoménales temporelles de notre corps représentatif et de ses actes. Ce corps représentatif devient donc la seule manifestation possible de la volonté et par conséquent la condition de sa connaissance. Ainsi la pensée de Schopenhauer s'enferme-t-elle dans un cercle : condition *a priori* de la connaissance du corps représentatif, la volonté trouve maintenant dans celui-ci la condition de sa propre connaissance. « Enfin la connaissance que j'ai de ma volonté, bien qu'immédiate, est inséparable de la connaissance que j'ai de mon corps. Je ne connais pas ma volonté dans sa totalité ; je ne la connais pas dans son unité, pas plus que je ne la connais parfaitement dans son essence ; elle ne m'apparaît que dans ses actes isolés, donc dans le temps, qui est la forme phénoménale de mon corps, comme de tout objet : aussi mon corps est-il la condition de la connaissance de ma volonté »²⁴. La dissociation progressive de la volonté et du corps avec son corollaire, la réduction du corps immanent au corps de la représentation, ne sont donc pas chez Schopenhauer simples hasards d'écriture mais la conséquence inéluctable et ruineuse de la dissociation préalable du vouloir et de l'apparaître et, plus ultimement, de la méconnaissance de l'essence originelle de celui-ci.

L'obnubilation du mode primitif de révélation de la volonté en soi corrompt toute la doctrine. Cette volonté dont la connaissance intérieure devait me dévoiler l'énigme du monde n'est plus que l'objet

23. *Ibid.*, p. 105.

24. *Ibid.*, p. 106, souligné par nous.

d'un discours négatif. Son essence est reconstruite antithétiquement à partir du monde phénoménal selon un jeu de postulations qui répètent toutes les incertitudes du kantisme. Dans la mesure où le monde phénoménal trouve sa structure dans le *principium individuationis* et où les formes *a priori* de la sensibilité promeuvent partout le règne de la pluralité, la volonté, en tant qu'elle échappe à ce *principium*, doit être pensée au contraire comme une en soi, comme une force universelle, et c'est le fondement de l'inférence selon laquelle tous les phénomènes, toutes les forces de la nature à l'œuvre dans les divers règnes minéral, végétal ou animal ne sont que les manifestations d'un même vouloir — selon laquelle il y a identité entre la force que j'éprouve en moi, c'est-à-dire dans le sens interne, et toutes les autres forces qui déchirent l'univers.

Dans la mesure où le monde phénoménal obéit à la loi inflexible du principe de raison et où toute chose ici-bas a un fondement, la volonté au contraire est sans fondement, absolument libre en ce sens. De telle manière cependant que tout ce qui découle de cette volonté qui échappe au principe de raison — nos actes mais d'abord notre caractère — en découle nécessairement, et cela non pas seulement aux yeux de la connaissance phénoménale qui se trouve hors jeu, mais en soi sans doute, pour autant que cette volonté irrationnelle s'est déterminée intemporellement. Dans la mesure enfin où le monde phénoménal est celui de la connaissance et, bien plus, le seul mode selon lequel une connaissance quelconque est possible, alors la volonté qui échappe à ce monde se caractérise par l'*Erkenntnislosigkeit*, elle est inconnue, inconnaissable et inconnaissante, et son mode d'être est celui de l'aveuglement.

Vielheitlosigkeit, Grundlosigkeit, Erkenntnislosigkeit, Ziellosigkeit également — absence de but — toutes ces déterminations négatives dont la signification théorique est d'interdire l'application à la volonté du discours du monde, reçoivent subrepticement une signification positive sur laquelle va se construire, de façon totalement illégitime, le pessimisme de Schopenhauer. Privée de toute raison, la volonté n'est plus qu'une force aveugle dont le déchaînement emplit l'univers et le peuple d'absurdités. Privée de but, elle n'est plus qu'un effort sans fin,

qui recommence indéfiniment ce qu'il a fait, comme on le voit dans les forces naturelles, dans la pesanteur, « effort continu, joint à l'impossibilité d'atteindre le but »²⁵, dans la plante qui se forme du bourgeon primitif jusqu'au fruit qui n'est lui-même que l'origine d'un nouveau bourgeon, dans l'acte de la procréation animale qui voit l'individu qui l'a accompli s'éteindre progressivement tandis qu'un autre recommence le cycle, etc. Dans toutes les manifestations de la volonté le but n'est qu'illusoire, point de départ en réalité d'un procès nouveau et cela à l'infini. Une en elle-même, enfin, et ne revêtant que l'apparence de la pluralité, cette volonté qui recommence indéfiniment ses procès, lesquels s'entrecroisent et se heurtent partout, entre donc en conflit avec elle-même, poussant à l'extrême l'absurdité de ce monde absurde. Ainsi des déterminations purement négatives résultant de l'absence de tout statut phénoménologique impartie à la volonté sont-elles changées en ces déterminations pseudo-positives qui confèrent à l'univers schopenhauerien son image spécifique. C'est par là que Schopenhauer annonce véritablement Freud, en ouvrant une dimension que son caractère irréductible à toute connaissance propose comme réceptacle aux constructions chimériques de la spéculation.

La précarité de ces constructions se révèle en pleine lumière à propos d'une question décisive qui a fourni au système de Schopenhauer l'occasion de sa contradiction majeure, celle de l'individualité. C'est une thèse classique reprise par Kant que l'individualité d'un être est suffisamment établie par la place qu'il occupe dans l'espace et dans le temps, puisque la présence de deux réalités à des endroits ou à des moments différents suffit à les différencier. Cette façon de voir sera encore celle de Husserl lorsqu'il montrera que si deux sons exactement semblables sont émis (donc deux « objets » identiques quant à leur quiddité), le second reproduisant le premier, la situation respective de ces deux données immanentes dans le temps phénoménologique fournit le principe de leur distinction réelle. Point n'est donc besoin, comme le voulaient Descartes et après lui Leibniz, de recourir aux idées et la diversité dans le concept (*Verschiedenheit*) n'est plus la condition de la

25. *Ibid.*, p. 169.

différence réelle (*Vielheit*), celle-ci trouvant sa condition suffisante dans l'intuition. « Car c'est par l'intermédiaire de l'espace et du temps que ce qui est *un* et *semblable* dans son essence et dans son concept nous apparaît comme différent, comme plusieurs, soit dans l'ordre de la coexistence, soit dans celui de la succession »²⁶. Espace et temps forment donc le *principium individuationis*, expression héritée de la scolastique, et comme ils co-définissent la structure de la représentation, celle-ci constitue en soi le lieu de la différence de tous les êtres et de leur multiplicité. C'est dans la mesure où l'essence nouménale de la volonté est construite négativement à partir des structures et des propriétés de la représentation qu'elle est conçue, on l'a vu, comme une essence unique dont tous les actes volontaires comme les forces, les mouvements et les formes qui prolifèrent dans la nature, ne sont justement que les apparences variées et comme la diffraction à travers le prisme de la représentation. Et c'est parce que celle-ci ouvre une dimension d'irréalité que la pluralité et l'individualité qui lui sont inhérentes, ne sont elles-mêmes qu'une « apparence ».

Cette dévalorisation de l'individualité, et par suite de l'individu, est visible notamment dans leur relation avec l'espèce, laquelle est identique à l'Idée et, comme elle, une objectivation immédiate et une réalisation véritable de la volonté²⁷, une forme éternelle et intemporelle, tandis que les individus périssables qui la composent n'en sont que la réfraction illusoire et indéfiniment répétée à travers l'espace et le temps. Avec cette valorisation de l'espèce et cette dévalorisation de l'individu, Schopenhauer ici encore fraye la voie à Freud : « L'espèce seule... intéresse la nature »²⁸.

On trouve chez Schopenhauer des affirmations bien différentes ou pour tout dire l'affirmation contraire, à savoir que l'individualité appartient à la volonté en soi et la détermine originellement. Cette connexion originelle de la volonté et de l'individualité se laisse reconnaître d'abord dans le corps en tant qu'il n'est rien d'autre que

26. *Ibid.*, p. 117.

27. Cf. *ibid.*, p. 289 où l'Idée est dite « une véritable réalisation objective de la volonté ».

28. *Ibid.*, p. 289.

l'expérience intérieure de la volonté. Ce corps en effet apparaît radicalement individualisé, au point que c'est seulement dans la mesure où le sujet de la connaissance — en lui-même pur regard impersonnel et indifférencié — se lie à un corps qu'il devient un individu, dans son identité avec ce corps donc et par lui : « le sujet de la connaissance, par son identité avec le corps, devient un individu »²⁹. Relisons ce texte essentiel où la volonté se révèle être l'individu non pas en tant qu'elle se mire dans l'apparence intuitive de la représentation et par l'effet de celle-ci, mais pour autant justement qu'elle lui échappe : « le concept de volonté est le seul... qui n'ait pas son origine dans le phénomène, dans une simple représentation intuitive, mais vienne du fond même de la conscience immédiate de l'individu »³⁰ — « conscience immédiate dans laquelle, ajoute le texte, il [l'individu] se reconnaisse lui-même dans son essence immédiatement, sans aucune forme, même celle du sujet et de l'objet ». Il n'est donc plus possible d'affirmer que « c'est par l'intermédiaire de l'espace et du temps que ce qui est un et semblable dans son essence... nous apparaît comme différent, comme plusieurs » et la thèse qui fonde le *principium individuationis* dans la structure de la représentation, entre invinciblement en conflit avec celle qui enracine l'individualité dans la volonté elle-même.

Or cette dernière thèse, loin d'être accidentelle, conditionne des pans entiers du système et notamment la conception de l'apriorité du caractère ainsi que celle, si importante dans le domaine de l'esthétique (et l'esthétique de Schopenhauer a eu à son tour une influence énorme sur les doctrines esthétiques des XIX^e et XX^e siècles et sur l'art lui-même), du style. L'intemporalité de la volonté, c'est-à-dire justement son hétérogénéité à la structure temporelle de la représentation, fonde le caractère intelligible en vertu duquel un individu agit toujours de la même façon c'est-à-dire, dans des circonstances semblables, répétera tout au long de son histoire les mêmes actes. La multiplicité de ceux-ci en tant que leur éparpillement à travers la forme temporelle de la représentation, loin de pouvoir constituer leur individualité, c'est-à-

29. *Ibid.*, p. 104.

30. *Ibid.*, p. 116.

dire l'expression par eux d'un même caractère, la présuppose au contraire comme une individualité appartenant à ce caractère intelligible lui-même et ultimement à la volonté dont ce caractère est à son tour l'expression immédiate. De même la théorie du style, c'est-à-dire de l'unité des manifestations et des créations d'un même individu comme unité trouvant sa source dans son corps, renvoie à l'individualité de ce corps lui-même et donc à celle de la volonté, c'est-à-dire à une individualité qui précède le temps au lieu d'en résulter.

La contradiction entre les thèses qui fondent l'individualité tour à tour dans la représentation et dans la volonté est si forte qu'elle va jusqu'à leur retournement l'une dans l'autre, comme on le voit dans la théorie de l'art. Ce n'est plus la connaissance ici qui est le principe de l'individuation, bien au contraire : s'élevant à la contemplation des Idées et trouvant son achèvement en elle, elle apparaît maintenant comme ce qui nous délivre de l'individualité, laquelle se révèle tributaire du corps et par lui de la volonté. C'est ainsi en effet que Schopenhauer interprète l'expérience esthétique et le désintéressement qui lui est reconnu en particulier par Kant : comme l'avènement d'un sujet libéré des désirs et des passions de l'individu, de la volonté donc, et ouvert au contraire à la perception pure de la chose telle qu'elle est en soi, indépendamment de la chaîne des causes et des raisons qui n'expliquent son existence qu'au regard illusoire de la science — indépendamment de sa propre situation par rapport à nous aussi, c'est-à-dire encore une fois de nos motivations et de nos intérêts. Semblable existence en soi de la chose se découvrant à nous dans l'expérience pure de sa beauté — non pas l'expérience de cette fleur mais de la fleur en soi — c'est l'objectivation immédiate de la vie, c'est son Idée, indifférente au temps, aux événements du monde aussi bien qu'à nos soucis.

Or cette existence en soi de la chose comme objectivation immédiate de la vie, c'est bien celle de la volonté, mais de la volonté offerte à un sujet impersonnel, c'est-à-dire à un sujet qui ne veut plus. Ainsi l'échange des rôles ou plutôt celui des déterminations métaphysiques entre la représentation et la volonté est-il complet : primitivement inhérente à la structure de la représentation et identique à elle, l'individualité est maintenant celle de la volonté, on s'affranchit d'elle

en s'affranchissant de ladite volonté, en se confiant à la lumière pure de la connaissance impersonnelle dont Schopenhauer célèbre soudain les bienfaits. Après avoir décrit le mouvement de l'expérience esthétique comme celui par lequel « on tourne toute la puissance de son esprit vers l'intuition... on s'y engloutit tout entier, ... on oublie *son individu, sa volonté...*, on ne subsiste que comme sujet pur, comme clair miroir de l'objet »³¹, après avoir souligné « la suppression de l'individualité dans le sujet connaissant »³², Schopenhauer conclut son analyse comme suit : « Nous avons trouvé dans la contemplation esthétique deux éléments inséparables : la connaissance de l'objet considéré non comme chose particulière, mais comme idée platonicienne, c'est-à-dire comme forme permanente de toute une espèce de choses ; puis la conscience, celui qui connaît, *non point à titre d'individu, mais à titre de sujet connaissant pur, exempt de volonté* »³³.

On atténuera quelque peu l'incohérence de ces positions en observant la modification qui vient affecter le concept schopenhauerien de représentation ou plutôt son véritable dédoublement lorsqu'il est question justement de l'expérience esthétique : au « phénomène » spatio-temporellement défini se juxtapose alors l'Idée, sorte d'archétype indifférent aux individus qui en sont la reproduction monotone. Sans doute l'Idée reste-t-elle soumise à « la forme... la plus générale de la représentation », laquelle « consiste à être un objet pour un sujet »³⁴, mais elle échappe aux « formes secondaires » constituant seules le « principe de raison », c'est-à-dire identiquement celui de l'individuation. « Ce sont les formes secondaires... qui tirent de l'Idée la multiplicité des individus », comme ce sont elles qui font de la connaissance du sujet une connaissance individuelle. Individualité des phénomènes et individualité du sujet connaissant résident donc exclusivement dans le *principium individuationis* et l'on peut concevoir que, étrangère à ces formes secondaires de l'espace, du temps et de la causalité, ne comportant « aucune forme particulière de la connais-

31. *Ibid.*, p. 183, souligné par nous.

32. *Ibid.*, p. 174.

33. *Ibid.*, p. 202, souligné par nous.

34. *Ibid.*, p. 179.

sance... si ce n'est la forme générale de la représentation »³⁵, l'objectivation immédiate de la Volonté dans l'Idée ignore, elle, toute individualité, que ce soit du côté du sujet connaissant devenu pur miroir impersonnel de l'objet, ou de celui-ci, c'est-à-dire de l'Idée. Il est significatif alors que l'expérience salvatrice de la beauté abolisse et la multiplicité des individus en proie aux luttes absurdes en eux de la volonté, et cette Volonté elle-même. Mais pourquoi, si laissant là l'univers bienheureux de la contemplation des Idées on en revient à la considération de la volonté, pourquoi, demandera-t-on, cette volonté elle-même est-elle marquée du sceau de l'individualité au même titre que ces phénomènes ? Comment une telle individualité est-elle susceptible de l'atteindre dans sa réalité nouménale si elle s'explique seulement par les formes de l'intuition sensible et leur est inhérente ?

C'est peut-être le moment de nous souvenir de ce que nous avons dit de l'indétermination de la tradition philosophique concernant l'*ego* et plus précisément l'essence de l'ipséité. Les incertitudes dont témoigne ici la pensée de Schopenhauer ne sont qu'une conséquence parmi tant d'autres du silence singulier de Descartes sur ce problème essentiel, et cela au moment où il le plaçait, bien que de façon inaperçue, au centre du devenir de la culture. Car la question de l'individualité, si du moins nous sommes capables de la reconnaître dans sa signification radicale, ne diffère pas de celle de l'ipséité, elle vise la même essence et lui est identique. C'est pourquoi il convient tout d'abord d'élever les plus grands doutes sur la possibilité de rendre compte de quelque chose comme un individu à partir des formes de la représentation et de ce qui la fonde ultimement, à savoir la structure ekstatique d'un monde. Si l'individu puise son essence dans le Soi de l'ipséité et n'est possible que par lui, si, comme il a été montré, l'essence de cette ipséité réside dans l'auto-affection originelle de la vie, c'est-à-dire dans une affection qui exclut d'elle insurmontablement toute *ek-stasis*, alors c'est la prétention même de trouver le fondement de l'individu dans la représentation et dans ses formes qui devient immédiatement absurde.

Considérons de nouveau et plus attentivement la manière dont

35. *Ibid.*, p. 180.

Husserl rend compte de l'individualité à partir de la situation temporelle, compte rendu qui bénéficie de l'extraordinaire apport de la phénoménologie naissante à l'élaboration du concept de temps. Une telle question devient l'objet d'une problématique explicite lorsqu'il s'agit de fonder la possibilité d'un temps objectif, c'est-à-dire d'expliquer comment, dans l'écoulement universel des données phénoménologiques immanentes, un ordre fixe, identique et objectif de ces données, peut s'instituer. Soit l'audition d'une impression sonore qui dure (exemple qui facilite la réduction, c'est-à-dire la mise hors jeu des appréhensions transcendantes) : la phase originaire dans laquelle cette impression prend naissance se change constamment en une phase « passée à l'instant », alors que surgit sans cesse une phase nouvelle. Or tandis que cette phase, qui a été la phase originaire, glisse dans le passé et s'éloigne de plus en plus de nous, elle reste « la même », avec le même contenu impressionnel, avec la même situation temporelle (elle précèdera toujours la phase qui la suit, suivra toujours celle qui la précède) et elle est visée comme telle, comme identique à elle-même au fur et à mesure qu'elle s'enfonce dans le passé. Ce « demeurer identique à soi-même » de la phase sonore qui fait son individualité, c'est là l'objet d'une visée, c'est une signification que nous lui accolons dans notre représentation (bien qu'il s'agisse d'une représentation « immanente » portant sur le contenu sensible, abstraction faite de l'objet transcendant qu'il est censé figurer) tandis qu'elle s'écoule et sombre dans un passé de plus en plus lointain et, à la limite, dans l'« inconscient ».

Seulement cette représentation — cette visée — de la phase comme identique à elle-même, dans son individualité irréductible donc, loin de pouvoir fonder celle-ci, la présuppose bien au contraire. C'est seulement parce que cette phase est en elle-même identique à elle-même, c'est, ultimement, parce qu'elle est en soi un Soi que, glissant dans la rétention et tenue encore en mains par elle, elle peut être représentée comme ce qu'elle est, comme identique à elle-même tout au long de son écoulement. C'est donc au niveau de l'impression originaire, de la *Ur-impression*, que se pose le problème de son individualité, c'est là qu'il doit être résolu. Or l'impression originaire (de ce son par exemple) est « absolument non modifiée », ce qui veut dire justement qu'elle n'a pas

encore subi la modification rétentionnelle, que cette première déhiscence ekstatique qu'est le glissement dans le « passé à l'instant » ne l'affecte pas encore. Comme telle, elle est tout entière présente ou pour mieux dire vivante, et c'est dans cette situation originaire qu'elle reçoit le sceau de l'individualité au point d'en être marquée à jamais et de porter cette marque tout au long de son glissement ultérieur dans le passé.

En quoi consiste alors ce sceau originel de l'individualité ? Non pas dans le contenu de l'impression mais dans le fait que c'est elle qui est éprouvée maintenant, absolument — elle et aucune autre. C'est le maintenant en tant que source et définition d'une situation temporelle absolue qui individualise absolument l'impression, tandis qu'un autre maintenant, le suivant par exemple, individualisera une autre impression : « la même sensation maintenant et dans un autre maintenant possède une différence phénoménologique, qui correspond à la situation temporelle absolue ; elle est la source originaire de l'individualité du « ceci », et par là de la situation temporelle absolue ». Et encore : « le point sonore, dans son individualité absolue, est maintenu dans sa matière et dans sa situation temporelle, cette dernière seule constituant l'individualité »³⁶.

Mais pourquoi le maintenant individualise-t-il ? Pourquoi ce maintenant compris comme une position temporelle pure — abstraction faite de son contenu, c'est-à-dire du contenu variable de l'impression — est-il cependant lié à celle-ci ? Pourquoi la démonstration de l'individualisation par le maintenant se fait-elle précisément à propos de l'impression — et qui plus est de l'impression originaire — plutôt qu'à propos d'un bâton, d'une idéologie, d'une équation ? Pourquoi encore, si ce qui individualise est une position temporelle pure, la forme pure du maintenant est-elle invoquée de préférence à celle du passé à l'instant, ou encore du passé en général, ou du futur ? Parce que le maintenant n'est susceptible de fournir le fondement et la source de toute individuation possible que pour autant que son essence est identique-

36. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. Henri Dussort, Paris, PUF, 1964, 2^e éd., 1983, p. 86, 87.

ment celle de l'ipséité, c'est-à-dire de la vie, à savoir le s'impressionner soi-même dans lequel seulement l'impression est possible comme impression originellement vivante, de telle manière que dans ce s'impressionner soi-même constitutif de toute présence originelle aucune déhiscence ne se produit, ni celle du passé — fût-ce du passé à l'instant — ni celle du futur, de telle manière aussi que dans l'immanence radicale de cette présence vivante, il n'y a aucune forme séparée d'un contenu et opposée à lui, mais seulement la présence de ce contenu comme sa propre présence à lui-même, comme son auto-affection.

Il est significatif, pour en revenir à Schopenhauer, de voir que le double régime qui s'établit concernant le concept de volonté dans sa relation à la question de son individualité — ou de sa non-individualité — obéit aux prescriptions qui viennent d'être indiquées. Aussi longtemps que la volonté est considérée comme une réalité d'ordre ontique et finalement comme un fait, sans même que l'on s'interroge sur sa possibilité dernière en tant que force, alors en effet la pensée glisse facilement de « la » volonté à l'idée d'un principe unique et universel des choses dont la pluralité est mise au compte de la structure intuitive de l'espace et du temps, c'est-à-dire finalement de l'éclatement ekstatique, tandis que la désignation extérieure de chacun des éléments qui procèdent de cette mise à l'extérieur de soi indéfiniment répétée de la réalité, fait de lui à bon compte une entité individuelle, sinon tout à fait un individu. C'est seulement au moment où le vouloir se lie à l'apparaître originel qui le détermine comme le vouloir-vivre et comme une modalité de la vie que son individualité jusque-là inaperçue voire explicitement niée affleure « au fond de la conscience immédiate de l'individu » — comme on le voit encore dans les nombreux textes précités qui lient vouloir et individu et les opposent conjointement à la représentation soudain dépourvue, en tant que contemplation esthétique, en tant qu'essence pure de la lumière qui est « la chose la plus délectable »³⁷, des affres de l'individualité.

Or cette reconnaissance enfin avouée de l'individualité du vouloir

37. *Le monde comme volonté et comme représentation, op. cit.*, I, p. 210.

est essentielle, elle seule rend possible les grandes analyses de la doctrine — celles de l'égoïsme, de la cruauté, de la pitié — et leur donne leur sérieux. La théorie de l'égoïsme répète les contradictions de la pensée de Schopenhauer et d'une certaine façon les porte à leur extrême limite. Elle repose à la fois sur la thèse du *principium individuationis* qui fait de l'individualité une simple apparence et la conséquence de la représentation, et sur celle qui relie au contraire l'individu à la volonté en soi et l'identifie proprement avec elle. C'est parce que espace et temps sont les formes de la représentation que la volonté, une en soi, doit, pour autant qu'elle se représente et se manifeste dans la représentation, « se manifester par une pluralité d'individus »³⁸, de telle manière que cette pluralité ne l'atteint pas, n'atteint pas l'être en soi de la volonté dont l'essence demeure tout entière présente en soi et indivisible. Alors se crée une dissymétrie qui devient vite opératoire, entre cette volonté qui contient en soi la totalité de son être et qui veut tout, entre cette volonté affamée qui ne connaît que son désir et s'y livre sans réserve, et, d'autre part, ce monde d'apparences qui flotte devant elle, toutes ces choses qui ne sont que pour elle, prêtes à lui être livrées, à être broyées par elle, simples moyens pour sa conservation et son accroissement.

Ce qui fait défaut à une telle description pour qu'elle soit celle de l'égoïsme, c'est l'individu, comme individu réel toutefois, non pas celui qui provient de la dissémination dans l'espace ou dans le temps et qui n'est encore que l'individuation d'une partie en tant qu'extérieure à toutes les autres, mais l'individu qui coïncide avec l'être en soi de la volonté et avec son vouloir infini. Car si l'individualité ne paraît que du côté de la représentation, elle n'est encore que celle des choses et, de toute façon, elle est illusoire : en la détruisant la volonté ne détruit qu'une apparence et la lutte manque de sérieux. Car c'est de la lutte des individus entre eux comme d'une lutte bien réelle, c'est du *bellum omnium contra omnes* qu'entend parler et que parle le § 61 du *Monde*. Or dans cette lutte ce ne sont pas seulement des individus — d'ailleurs apparents — qui sont bafoués, mutilés, utilisés et finalement anéantis,

38. *Ibid.*, p. 346.

c'est un individu aussi qui bafoue, mutile, utilise et tue. La volonté qui veut tout, qui ravage la terre et traite les choses, et les autres, comme de simples moyens, c'est chaque fois la volonté d'un individu. C'est seulement dans cette coïncidence de la volonté avec un individu; dans cette coïncidence de chaque individu avec l'essence entière de la volonté, que l'égoïsme est possible.

De ce glissement qui déplace progressivement l'individualité de la sphère de la représentation à celle de la volonté et qui fait corrélativement de celle-ci non un principe impersonnel mais une volonté qui est chaque fois celle d'un individu et qui le jette, avec en lui cette force infinie, contre tous les autres en qui habite la même force, le § 61 témoigne clairement. Après avoir déclaré de la volonté que la pluralité phénoménale des individus ne la concerne pas et la laisse intacte dans son essence infinie et indivisible, après avoir réaffirmé de cette essence qui définit la réalité que c'est en elle seulement que la volonté réside, le texte désigne brusquement l'individu comme le lieu de cette découverte par soi de l'être en soi de la volonté, découverte qui l'engage dans le procès sans frein de son désir destructeur : « quant à cette essence en soi, à la réalité par excellence, c'est au-dedans d'elle-même, là seulement, qu'elle [la volonté] la trouve. *Voilà pourquoi chacun veut tout pour soi, chacun veut tout posséder, tout gouverner au moins ; et tout ce qui s'oppose à lui, il voudrait pouvoir l'anéantir* »³⁹.

En l'homme la volonté est jointe à l'intelligence, c'est-à-dire à un regard qui tient tout ce qui n'est pas lui, individus compris, pour son simple objet, n'existant que par lui, disparaissant s'il disparaît lui-même. Mais c'est seulement dans la mesure où ce regard est pour lui-même le seul regard — en raison de son immédiation donc, de son ipséité — comme c'est seulement dans la mesure où la volonté est celle d'un individu et où celui-ci s'identifie à la volonté tout entière, que Schopenhauer peut écrire : « tout individu en tant qu'intelligence, est donc réellement et se paraît à lui-même la volonté de vivre tout entière »⁴⁰. Ici le regard n'est que celui de la volonté, le « sujet » de la

39. *Ibid.*, souligné par nous.

40. *Ibid.*, p. 347.

représentation et le « sujet » de la volonté coïncident dans l'individu, lequel n'est autre que leur s'apparaître originellement à eux-mêmes en eux-mêmes, c'est-à-dire justement leur ipséité et l'essence de la vie en eux. « Ainsi chacun s'apparaît comme étant la volonté tout entière et l'intelligence représentative tout entière, tandis que les autres êtres ne lui sont donnés d'abord qu'à l'état de représentations, et de représentations à lui : aussi, pour lui son être propre et sa conservation doivent-ils passer avant tout au monde. » Alors s'explique en effet cette singularité de l'égoïsme : « que chaque individu, en dépit de sa petitesse, bien que perdu, anéanti au milieu d'un monde sans bornes, ne se prend pas moins pour centre du tout, faisant plus de cas de son existence et de son bien-être que de ceux de tout le reste »⁴¹. Tout cela à une condition on le voit : *à la condition que l'individualité soit l'épreuve immanente de la réalité au lieu de sa représentation illusoire.*

Bien d'autres difficultés viennent altérer la pensée de Schopenhauer et la rendre incertaine quand ce n'est pas contradictoire. Nous avons déjà fait allusion à la fluctuation du concept pourtant essentiel d'objectivation, lequel signifie tantôt et le plus souvent l'apparaître de la représentation au sens d'une présentation dans l'extériorité et par elle de ce qui existe déjà en soi, et tantôt une sorte de création véritable appelée à donner la consistance de l'effectivité à ce qui sans cela en serait privé. Cette ambiguïté se fait jour notamment lorsqu'il est question de la double objectivation de la volonté selon la forme complète ou incomplète de la représentation. Selon la forme complète trouvant son essence dans le *principium individuationis*, l'objectivation de la volonté aboutit à la multiplicité efflorescente de ses manifestations individuelles qui, en raison de la fonction irréaliste de la représentation, correspondent à autant d'illusions et sont parentes du rêve. Selon la forme incomplète c'est-à-dire « la plus générale » de la représentation, laquelle ne comporte plus que l'opposition du sujet et de l'objet abstraction faite du *principium individuationis*, l'objectivation de la volonté fait surgir l'univers des Idées, qui sont les matrices des créatures et des choses et qui, dessinant les moules et les formes selon lesquels

41. *Ibid.*

s'accomplit éternellement le vouloir-vivre, semblent composer la structure infiniment réelle du monde. « La volonté, dans son acte primitif d'objectivation, détermine les différentes Idées dans lesquelles elle s'objective, c'est-à-dire les différentes figures des créatures de toute sorte »⁴². C'est à cette structuration première du réel que nous ouvre l'expérience esthétique, non pas sans doute comme à un ensemble d'illusions mais à cette « objectivité la plus adéquate possible »⁴³ de la volonté qui, nous donnant à comprendre le secret de l'univers, nous prépare à nous en détacher. De cette réalité du monde des Idées on peut alléguer cette raison que, tout comme la volonté elle-même, il se passe de raison⁴⁴. Conformément à cette division de son concept, division qui se produit toutefois à l'intérieur de la sphère de la représentation, l'objectivation comme objectivation de la volonté désigne tantôt le passage à l'existence effective et tantôt au contraire le surgissement de l'apparence, le déploiement du voile de Maïa.

Or cette ambiguïté n'est pas due au hasard, elle nous renvoie à la lacune centrale de la philosophie de Schopenhauer, celle autour de laquelle s'organisent toutes les autres : l'absence de tout statut phénoménologique positif du concept de volonté, ou plutôt sa négation. D'une part, la connaissance immédiate est le principe et le fondement de toute connaissance médiate. L'expérience intérieure de la volonté, son apparaître originel comme notre corps immanent, nous fait éprouver le monde de la représentation comme un monde d'apparences et comprendre en même temps ces apparences comme les manifestations de la volonté, comme ses phénomènes. L'autre de la représentation, le tout autre, nous livre la clé de celle-ci. Schopenhauer est justement le penseur qui, mettant en cause le concept de l'essence de l'être comme représentativité, et cela de façon radicale, ouvre la voie d'une philosophie de la vie, vie qu'il appréhende sous le titre de volonté et comme vouloir-vivre. Mais quel peut être, si ce n'est la représentation, la voie d'accès à la vie, quel mode originel de révélation nous livrera celle-ci en elle-

42. *Ibid.*, p. 164.

43. *Ibid.*, p. 180.

44. « Il n'y a que les phénomènes... dont on puisse donner une raison : la volonté s'en passe, ainsi que l'idée où elle s'objective d'une manière adéquate » (*ibid.*, p. 168).

même et telle qu'elle est ? De telle manière, plus profondément, que ce mode de révélation sera constitutif en lui-même et par lui-même de l'essence de la vie ?

Schopenhauer n'a pas de réponse à cette question. Quand les tentatives de saisir son être au fond du corps de l'individu ont échoué et que la volonté en soi est livrée à l'inconscient, c'est auprès de la représentation au contraire qu'il faut recueillir tout ce qu'on peut savoir d'elle. Après avoir demandé à la volonté le secret du monde de la représentation, on voit celui-ci se proposer au contraire comme le seul témoignage possible que nous puissions posséder sur la réalité de la volonté. « La seule conscience générale d'elle-même qu'ait la volonté est la représentation totale, l'ensemble du monde qu'elle aperçoit »⁴⁵. « La volonté, la volonté sans intelligence (en soi, elle n'est point autre), désir aveugle, irrésistible... cette volonté, dis-je, grâce au monde représenté qui vient s'offrir à elle et qui se développe pour la servir, arrive à savoir qu'elle veut, à savoir ce qu'est ce qu'elle veut : c'est ce monde même... »⁴⁶. Ainsi prend naissance ce qui deviendra le paradoxe de la pensée moderne : plus la représentation sera soumise à la critique et contestée dans sa prétention de s'égaliser à la réalité et de pouvoir le faire, plus notre époque se définira contre elle et se comprendra comme l'« ère du soupçon », et plus l'empire de cette même représentation s'étendra, au point de tout inclure en elle, plus elle apparaîtra comme le principe de toute connaissance et par là même de tout salut possible. Et cela parce que plus que jamais, au moment même où elle semble mise en question, elle constitue et continue de constituer l'unique essence de la manifestation et de l'être. Ainsi se produit un étonnant renversement des valeurs, lequel trouve sa conclusion dans le freudisme : la mise en question de la représentation aboutissant à l'établissement de son règne sans partage et proprement à son diktat.

C'est ce diktat que Schopenhauer cependant avait brisé, et cela non seulement en contestant la capacité de la représentation de représenter la réalité mais en lui opposant, au lieu de l'*x* d'une entité mystérieuse, ce

45. *Ibid.*, p. 170.

46. *Ibid.*, p. 287.

qu'il appelle la volonté, c'est-à-dire la force. Et c'est par là que *Le monde comme volonté et comme représentation* frayait la voie d'une pensée entièrement nouvelle. Car nous avons montré que l'opposition à la représentation de la force cesse d'être naïve et en quelque sorte pré-critique dès que se profile derrière la force elle-même la question plus ultime de son essence dernière, c'est-à-dire de l'apparaître qui la rend possible en tant que force, apparaître qui est justement la vie. C'est alors que la pensée de la représentation et de l'*ek-stasis* qui lui sert de support, tremble véritablement sur ses bases, parce que, avec celui de l'apparaître, c'est le concept même de l'être qui vacille. Ce que Schopenhauer interdit en tout cas, ce qu'il écarte définitivement, non pas sur le plan de l'histoire qui est, selon lui, celui des mêmes erreurs indéfiniment reproduites, mais au regard des essences, des possibilités et des impossibilités principielles qu'elles régissent, c'est une tentative insidieuse qui vise à gommer l'irréductibilité de la force et du champ impensable qu'elle déploie, et cela en la réduisant justement à la représentation, *en faisant du mouvement de la force le mouvement de la représentation même.*

Pareille tentative est celle de Leibniz à laquelle Heidegger prête une attention complaisante. Il s'agit en principe de dénoncer une fois de plus le règne de la représentéité en montrant comment il détermine à son tour la conception leibnizienne de la force. Dans le même temps toutefois, et plus subtilement, c'est l'originalité de la force qui se trouve niée par cette intégration explicite et délibérée à la représentation, laquelle s'inscrit malgré tout dans l'histoire de l'être, trouve son origine ultime dans la φύσις — de telle manière que finalement les présupposés de la vérité grecque règnent, en dépit de leur altération et par elle, sur l'ensemble de la « métaphysique occidentale », réduisant à eux, à l'*ek-stasis*, toute forme d'être. D'entrée de jeu la conception leibnizienne est située dans le prolongement du *cogito*, réduit au je me représente, et décrite comme son avatar. Il s'agit de comprendre l'essence nouvelle de la réalité qui réside, on l'a vu, dans la représentéité, c'est-à-dire dans un *sub-jectum* dont la réalité effective consiste dans l'effectuation du représenter par quoi tout étant est tenu dans l'être : « L'*actualitas* de ce *subjectum* [qu'est l'homme] a son essence dans l'*actus* du *cogitare*

(*percipere*) »⁴⁷. A partir du moment où l'*actus* est celui du *percipere* il est évident que toute action est d'ores et déjà réduite à celle de la représentation. En tant que le s'effectuer est en réalité celui du représenter, il n'est pas un effectuer quelque chose mais un s'effectuer soi-même, c'est-à-dire qu' « il se rapporte en soi-même à soi-même (*auf sich zu*) », et cela parce que le représenter n'est pas seulement un représenter quelque chose mais bien, quoique de façon implicite et comme nous l'avons longuement expliqué, un se représenter soi-même. On peut alors écrire : « en menant à chaque fois quelque chose devant soi, l'effectuer exécute une dis-position-devers-soi [*Zu-stellung*] et pose ainsi devant soi, (c'est-à-dire) représente d'une certaine manière ce qui est effectué. Effectuer est en soi un « poser-devant », un re-présenter (*percipere*) ».

Avec Leibniz deux traits s'ajoutent à la perception cartésienne pour faire d'elle plus clairement un s'effectuer soi-même, à savoir l'unification et l'appétition. En tant que, selon le dire de Leibniz, la perception n'est rien d'autre que l'expression du multiple dans l'un, la monade qui est douée de perception et se définit par elle, est en elle-même l'unifier originel qui « pose devers soi le multiple en l'unifiant à partir de soi-même et qui a, dans ce représenter même disposant devers soi, l'essence de sa « sistance en soi », de sa persistance, c'est-à-dire de sa réalité »⁴⁸. Dans la mesure où cet unifier qui agit en elle constitue l'*actualitas* de la monade et la détermine comme un s'effectuer soi-même, celui-ci ne désigne pas autre chose que l'essence de la représentation, identique comme telle à une *actio*, à cette *actio* qui constitue son *actualitas* et la détermine du même coup comme une réalité effective. A cela s'ajoute le fait que le *multum* que le représenter unifiant dispose devers soi n'est pas un *multum* quelconque mais essentiellement limité, c'est le monde mais représenté selon le point de vue particulier d'après lequel le considère chaque monade. Parce qu'il ne représente l'univers qu'à partir d'un point de vue et dans une concentration qui correspond à ce point de vue, chaque représenter est habité d'une appétition

47. Heidegger, *Nietzsche, op. cit.*, II, p. 349.

48. *Ibid.*, p. 351.

spécifique qui traduit, au-delà de son propre monde, son rapport à l'univers. C'est ainsi que « dans le représenter s'exerce de la sorte une progression appétitive allant au-delà d'elle-même »⁴⁹ et en vertu de laquelle tout représenter est par essence « transitoire ».

Dès lors se crée au sein de chaque représentation, en raison de sa finitude, c'est-à-dire en fait en raison de la finitude de l'*ek-stasis*, un mouvement par lequel elle se dépasse continuellement elle-même, une action, si l'on veut, par quoi chaque perception tend continuellement à se changer en une autre plus vaste et plus compréhensive, de telle manière que ce mouvement qui n'est pas sans préfigurer le dépassement intentionnel de la conscience husserlienne, se présente comme n'ayant pas de fin. Ainsi le mouvement, l'action — qui sont toute autre chose, qui puisent leur possibilité principielle dans un apparaître qui ignore toute *ek-stasis* et l'expulse de soi radicalement — se trouvent-ils ramenés au contraire à un caractère de la représentation et expliqués par lui. « Cette « appétition », dit Heidegger, est le trait fondamental de l'agir efficace au sens de la représentation. » Et, de fait, le § 15 de la *Monadologie* déclare : « l'action du principe interne, qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre, peut être appelée Appétition : il est vrai que l'appétit ne saurait toujours parvenir entièrement à toute la perception où il tend, mais il en obtient toujours quelque chose, et parvient à des perceptions nouvelles ». *Le principe interne de l'action n'est donc que l'action du principe interne des représentations*, principe en vertu duquel elles se changent constamment les unes dans les autres, principe qui est celui de « l'appétition représentante ». Conformément à un tel principe appétition et représentation (*perceptio*) ne sont pas deux réalités distinctes, pas même deux caractères dissociables, mais l'unique essence de la réalité en tant que réalité efficace consistant dans le s'effectuer soi-même du se représenter. « La *perceptio* et l'*appetitus* ne sont pas deux déterminations de la réalité du réel efficace qui ne feraient que s'engendrer mutuellement, mais leur unité d'essence constitue la simplicité du véritablement un et ainsi son unité, donc sa propriété d'être [*Seiendheit*]. »

49. *Ibid.*, p. 353.

Dira-t-on que le mouvement ainsi décrit en vertu duquel chaque représentation est une appétition (*Anstrebung*), un effort vers une unification plus compréhensive du multiple, est justement celui de la représentation, donné comme tel et ne prétendant pas réduire à lui toute espèce de mouvement, toute force possible, encore moins l'essence de celle-ci ? Bien au contraire, c'est justement l'essence de la force en général que Leibniz entend circonscrire dans le changement des représentations. Le § 12 de la *Monadologie* affirme : « Et généralement on peut dire que la force n'est autre chose que le principe du changement » — texte que Heidegger commente en ces termes : « Ici même, changement ne signifie pas d'une manière générale un quelconque devenir autre, mais l'essence transitoire de la représentation appétitive »⁵⁰.

Non seulement l'appétition de la représentation, l'essence de celle-ci par conséquent, définit l'essence de la force mais, ce faisant, elle définit l'essence de la réalité en général en tant que réalité efficace et, comme telle, l'être de tout étant possible. « Leibniz nomme le principe de l'étant en tant que tel : *vis*, force. L'essence de la force ne se détermine pas par la généralisation après coup d'une action efficace éprouvée quelque part, mais inversement : l'essence de la force originelle de la propriété d'être [étantité] de l'étant [*Seiendheit des Seienden*] »⁵¹.

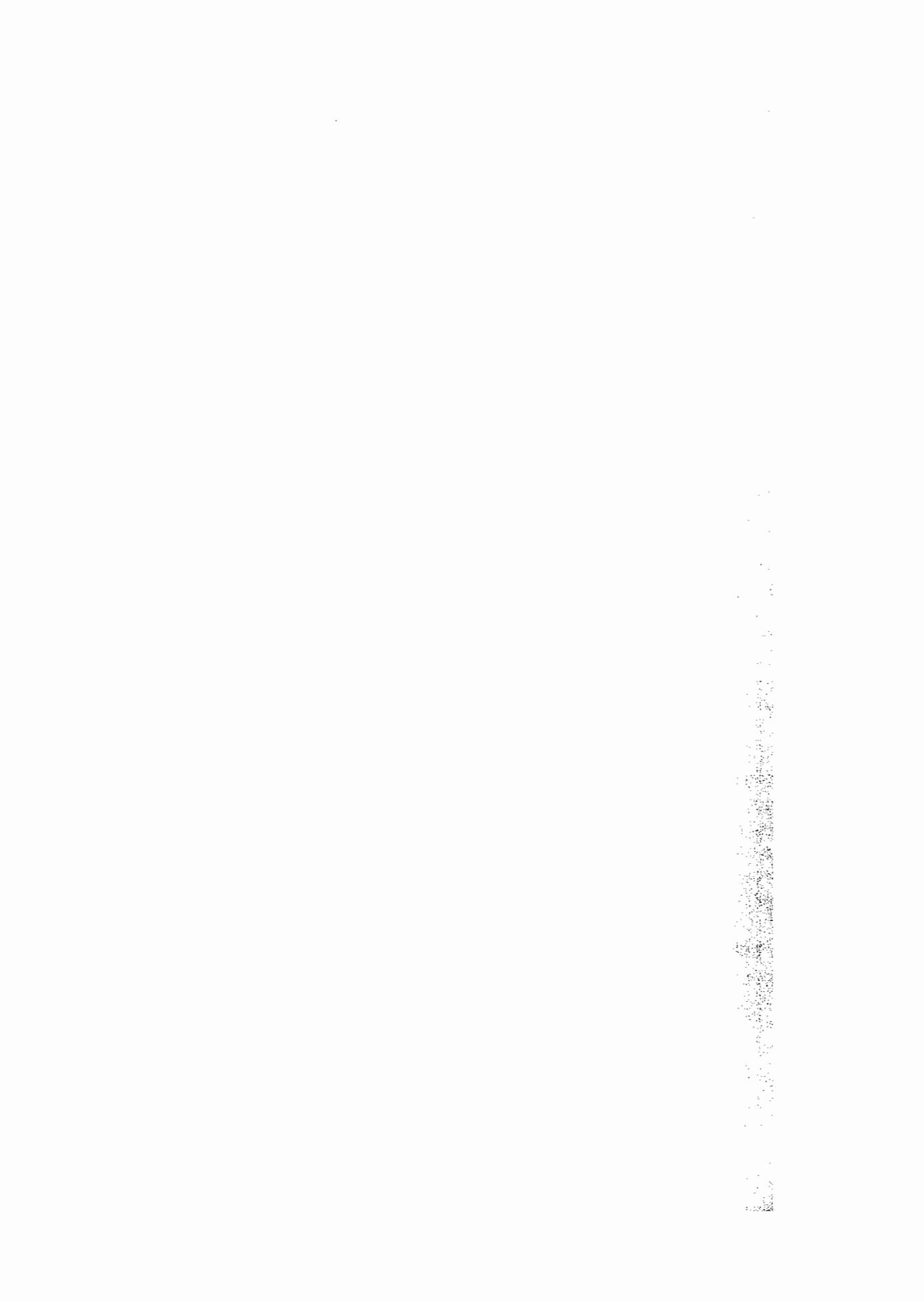
En tant qu'elle constitue l'être de tout étant possible, la force désigne alors l'essence de la subjectivité devenue depuis Descartes l'essence de la subjectivité, mais cette force qui se propose désormais comme le fondement de toute chose n'est rien d'autre et rien de plus que le mouvement de la perception : « chaque *subjectum* est déterminé dans son *esse* par la *vis* (*perceptio-appetitus*) ». Que la force, loin d'ouvrir une dimension nouvelle de l'être, se réduise, en tant qu'« appétition », à l'essence de la représentation et à son mouvement inoffensif, c'est ce qui est dit non moins clairement : « Avec l'universalité de l'essence représentative de la réalité, l'appétition, trait fondamental du re-présenter »⁵².

50. *Ibid.*, p. 354.

51. *Ibid.*, p. 353.

52. *Ibid.*, p. 354.

On mesure mieux alors l'extraordinaire rupture qu'accomplit, dans cette histoire de la vérité grecque, une pensée qui ne cherche plus le fondement de la réalité dans la représentation non plus que dans son ultime support ekstatique, mais dans leur rejet. En écartant toutefois, autant qu'il l'a pu, la représentation, en ouvrant la voie d'une philosophie de la vie, Schopenhauer soulevait inévitablement de multiples problèmes, essentiels et nouveaux, qui doivent maintenant faire l'objet d'une élucidation plus radicale.



CHAPITRE VI

LA VIE ET SES PROPRIÉTÉS LE REFOULEMENT

Vie veut donc dire deux choses : d'une part la volonté, le vouloir-vivre, un désir sans but, sans objet et sans fin, sa répétition indéfinie. Mais ce concept de la vie dont Schopenhauer déduit obstinément les implications grandioses et tragiques, demeure affecté, nous l'avons laissé entendre, d'une naïveté principielle dans la mesure où, loin de prendre en compte l'essence de la vie et de la thématiser, il n'en forme pas même l'idée. Car il ne s'agit pas d'affirmer que la vie est ce vouloir affamé et sans repos, ou toute autre modalité de l'existence qu'il plaira à la problématique de privilégier, il faut d'abord montrer en quoi un tel vouloir, par exemple, appartient à la vie, en quoi il est vivant. C'est son auto-affection indépendamment de la différence « du sujet et de l'objet », du « connu et du connaissant », indépendamment de la Différence comme telle, qui constitue en lui l'essence de la vie comme de toute autre détermination porteuse de cette essence originelle. Au concept ontique et pré-critique de la vie comme vouloir il convient donc d'opposer radicalement le concept ontologique en vertu duquel ce vouloir est d'abord quelque chose plutôt que rien dans l'immanence du souffrir primordial qui fait de lui un vouloir vivant.

Comment — avant celle de Nietzsche — la pensée de Schopenhauer déroule ses affirmations hasardeuses dans un aller et retour entre ces deux concepts de la vie, c'est ce que nous commençons d'entendre. Car l'unité de la vie et de la volonté se défait constamment. La vie dont la

possibilité intérieure se conquiert par le rejet de la représentéité et qui, dans la philosophie post-kantienne, trouve comme telle son site dans la chose en soi, précisément dans la volonté avec laquelle elle s'identifie alors, ne lui confie pas longtemps son essence. C'est que la vie n'est pas un *x* mystérieux, l'objet d'on ne sait quelle supputation, elle est la manifestation, ce qui est là d'abord et l'effectivité d'une présence. Elle est ce que veut la volonté pour autant que, chose en soi kantienne, cette volonté est encore inconsciente. *La volonté veut la vie c'est-à-dire sa manifestation* et — dans une métaphysique qui ne rejette la représentation que pour poser l'inconscient — elle veut donc la seule manifestation qu'elle connaisse et qui subsiste, la manifestation dans le monde, la représentation : « Et comme ce que veut la volonté, c'est toujours la vie, c'est-à-dire la pure manifestation de cette volonté, dans les conditions convenables pour être représentée », il s'ensuit que « la vie, le monde visible, le phénomène n'est que le miroir de la volonté », que « la vie doit être comme la compagne inséparable de la volonté » et que « partout où il y a de la volonté il y aura de la vie, un monde enfin »¹.

La réalité a été comprise par Schopenhauer comme une réalité affamée, comme la réalité qui porte en elle le manque de la réalité. Ce que signifie une telle faim, un tel manque, s'éclaire brusquement en même temps que le vouloir-vivre nous dévoile sa véritable essence : ce manque est celui de l'apparaître sans lequel aucune réalité ne peut s'exhausser hors du néant, sans lequel elle n'est pas même une fiction, pas même une ombre. Faim et soif schopenhauériennes sont celles des commencements allemands — de Boehme et de Schelling — de tout ce qui, obscur en soi, se lève et s'efforce vers la lumière afin d'y trouver l'être. Effrayante doit alors être la tension de ce qui fait effort vers ce qui va rendre possible sa propre existence, effrayante la volonté du vouloir-vivre s'il est vrai que, dans ce vouloir, c'est en effet sa propre possibilité d'être qui est en jeu : le simple pouvoir-vivre de ce vouloir lui-même. Seulement comme dans le champ ouvert par la métaphysique occidentale trouvant son origine dans la vérité grecque le seul mode reconnu de manifestation est celui de l'*ek-stasis* qui devient, après son

1. *Le monde comme volonté et comme représentation, op. cit.*, I, p. 287.

élaboration kantienne, l'essence de la représentation — la représentativité —, c'est à celle-ci que la volonté demande sa propre manifestation, à savoir la possibilité pour elle de vivre, elle demande la vie à un milieu de lumière auquel la vie se dérobe par principe. Plus terrifiante que la tension du vouloir vers l'effectivité de sa propre vie est l'inéluclabilité de son échec, pour autant que ce vouloir-vivre s'obstine à chercher la vie où elle n'est pas. Le pessimisme de Schopenhauer s'alimente secrètement à un contresens ontologique qu'il n'inaugure pas plus qu'il ne l'achève. Le recommencement indéfini du désir en tant qu'effort de la volonté vers une réalité qui ne peut advenir dans le champ de son ouverture au monde, la répétition conjointe de l'échec auquel se heurte pareil projet et qui trouve sa motivation dans les structures dernières de l'être, c'est là ce que l'auteur du *Monde comme volonté et comme représentation* revendique sans trêve comme preuve de sa théorie du vouloir-vivre, alors qu'il s'agit tout au plus d'un non-sens philosophique.

La dissociation de la volonté et de la vie court tout au long du texte schopenhauérien. Elle se laisse reconnaître en ceci que, pour la volonté, le fait de vouloir, c'est-à-dire de s'affirmer, ne se limite pas à l'exercice immanent de son essence, mais consiste dans sa manifestation, laquelle n'est pas conçue autrement que comme son objectivation sous la forme d'un monde ; et c'est cette manifestation, qui est une représentation, qui est aussi la vie. « Que la volonté s'affirme » cela veut dire : « quand, dans sa manifestation, dans le monde et la vie, elle voit sa propre essence représentée à elle-même en pleine clarté... »². La vie se monnaie donc dans un monde d'apparences dont la prolifération et le renouvellement continu sont le signe de ce vouloir acharné en quête d'une existence, c'est-à-dire justement de cette manifestation dont il est par lui-même dépourvu. « Le vouloir-vivre, dit encore Schopenhauer, fait violemment effort vers l'existence, emprunte des formes innombrables »³. Partout la volonté est décrite comme un attachement à la vie qui n'a pas son fondement dans son objet — la vie — mais dans le sujet

2. *Ibid.*, p. 298, souligné par nous.

3. *Ibid.*, III, p. 163.

qui éprouve cet attachement⁴ c'est-à-dire dans le vouloir privé en soi de l'élément de la réalité. Cet attachement de la volonté à la vie, c'est identiquement son adhésion au corps. Les organes de la génération sont les foyers de la volonté, les besoins sexuels et tous les autres expriment la revendication incessante en nous du vouloir-vivre, sont les témoins obsédants de sa soif d'exister.

Seulement l'immanence de la volonté au corps ou encore son identité avec lui qui faisaient la profondeur de la première approche du corps au Livre I, sont incompatibles avec la thèse qui prescrit à la volonté abandonnée à l'inconscient de chercher la réalité de sa phénoménalité hors d'elle, dans le corps précisément, mais dans un corps qui appartient désormais à la sphère de la représentation, au « monde » de la vie. Aussi se produit le déplacement décisif, déjà entrevu, du statut du corps, tandis que la thèse de l'« affirmation » de la volonté laisse paraître son ambiguïté. Tout se passe en effet comme si, à moment donné, cette affirmation de la volonté n'était plus son auto-affirmation et, en ce qui concerne le corps, la mise en branle de ses pouvoirs et leur libre jeu, le déchaînement voulu par eux des appétits et des besoins : au corps, à la vie, à leurs désirs se superpose maintenant une sorte d'acte pur de vouloir — la volonté — qui peut s'investir en eux et leur donner son assentiment mais aussi le leur refuser. Entre cet acte et sa manifestation corporelle s'est institué un espace, une différence, une contradiction, « la contradiction... entre la volonté et sa propre forme visible ». Pareil espace est celui de la représentation — preuve en est le processus de fragmentation de la volonté inhérent au *principium individuationis* co-constitutif de toute représentation comme telle : « Maintenant cet acte d'affirmer son attachement au corps, la volonté le répète en une infinité d'individus »⁵.

Ainsi la vie, cessant de coïncider avec la volonté et de se définir par elle, devient-elle au contraire son objet, l'objet de son affirmation, elle est « cette vie dont il s'agit de vouloir ou de ne pas vouloir »⁶. De

4. Cf. *ibid.*, p. 53.

5. *Ibid.*, I, p. 349.

6. *Ibid.*, p. 322.

même en est-il pour le corps. De cet intervalle entre la volonté et la vie naissent les catégories de l'éthique, le bien et le mal, ou plutôt le bon et le méchant. La vie est un mal puisqu'elle se propose comme la répétition inlassable d'un désir qui n'atteint jamais son but, elle est le corps traversé et laminé par ce désir qui le harcèlera jusqu'à sa mort. Mais le mal véritable consiste plutôt dans l'affirmation de la vie, dans l'adhésion à ce corps misérable, le méchant est justement celui qui dit oui à ses pulsions : « le méchant par l'énergie qu'il met à affirmer la vie... »⁷. Tel est le fondement de l'injustice, le fait que le méchant « ne se contente pas d'affirmer la volonté de vivre, telle qu'elle se manifeste dans son corps ; mais... pousse cette affirmation jusqu'à nier la volonté en tant qu'elle apparaît chez d'autres individus »⁸. Le salut consiste au contraire dans le refus de cette vie qui suscite chez le vivant son perpétuel malheur avant de l'étendre à tout ce qui l'entoure dans la mesure où l'affirmation de la vie en chacun entraîne inévitablement sa spoliation chez autrui.

Où semblable conversion trouve-t-elle sa condition de possibilité, on le voit aisément : dans l'écart qui se creuse entre la volonté et la vie et qui permet à celle-là de ne plus vouloir celle-ci : « la volonté alors se détache de la vie »⁹. Ici encore un tel écart doit recevoir son vrai sens, le détachement qu'il promet n'est pas un concept éthique, c'est le dépliement de la distance phénoménologique par laquelle la volonté se donne à voir à elle-même sous l'aspect de la vie, c'est ce se voir soi-même sous la forme d'un voir la vie qui rend possible le ne plus vouloir la vie, la conversion de la volonté elle-même. Comme dans les philosophies classiques, comme dans le freudisme qui leur fait suite, le salut s'accomplit par la médiation d'une connaissance, laquelle consiste dans la représentation, c'est-à-dire aussi bien dans une réflexion, deux choses qui n'en font qu'une puisque la représentation du monde n'est chez Schopenhauer que la représentation de soi de la volonté, c'est-à-dire sa propre réflexion. Partout il s'agit de fortifier « la connaissance...

7. *Ibid.*, p. 385.

8. *Ibid.*, p. 380.

9. *Ibid.*, p. 397.

de la nature vraie du monde, afin que cette connaissance devienne le calmant suprême de ma volonté ». Et encore : « ce n'est que grâce à cette connaissance que la volonté peut se supprimer elle-même... La nature *produit justement la volonté à la lumière* parce que c'est seulement à la lumière qu'elle peut trouver sa délivrance »¹⁰.

Pourtant, dans cette description du salut, un glissement insensible s'est opéré. Il s'agissait pour la volonté de nier la vie, de rompre son attachement au corps — mais le corps, mais la vie n'est que la représentation de la volonté, son accomplissement phénoménal. Ne plus vouloir la vie, pour la volonté, cela signifie donc en réalité ne plus se vouloir soi-même, ne plus vouloir. Ainsi voit-on, après qu'il ait été dit que « la volonté alors se détache de la vie », qu'un tel détachement présuppose celui de la volonté à l'égard d'elle-même, son auto-négation. Le texte ajoute : « la volonté se replie : elle n'affirme plus son essence, représentée dans le miroir des phénomènes, elle la nie ». Dans le même passage l'« horreur » à l'égard de la vie et de ses jouissances devient chez l'ascète l'horreur de la volonté elle-même : « cette volonté, il l'a prise en horreur depuis qu'il se connaît lui-même ». L'analyse de la chasteté montre clairement que la suspension des besoins corporels n'est que l'auto-suppression de la volonté et sa simple conséquence : « la chasteté marque... que la volonté se supprime elle-même, en même temps que la vie de ce corps qui est sa manifestation »¹¹.

Ici se découvre à nous le caractère purement apparent, le caractère illusoire de l'opposition de la vie et de la volonté s'il est vrai que toute action sur la vie est identiquement une action sur la volonté, que toute action de la vie est identiquement une action de la volonté. L'opposition de la vie et de la volonté, c'est la connaissance ; son apparence, c'est l'apparence de la connaissance, c'est son illusion. Reconnaîtra-t-on alors à cette apparence dépourvue de tout pouvoir le pouvoir de nous délivrer de la vie et de la volonté elle-même, c'est-à-dire de l'essence et du fondement de tout pouvoir possible ? La philosophie de Schopenhauer rencontre le paradoxe qui, d'une manière ou de l'autre, hantera

10. *Ibid.*, p. 418, 419, souligné par nous.

11. *Ibid.*, p. 398, 400, 398.

toutes les pensées auxquelles elle a donné naissance : séparer radicalement vie et représentation comme la réalité et l'irréalité et demander cependant à la seconde d'agir sur la première, voire de la transformer de fond en comble. C'est en effet l'un des thèmes et des apports majeurs du *Monde comme volonté* que d'affirmer le primat de celle-ci et la détermination par elle de toute forme de connaissance, en sorte que l'intellect ne peut jamais être que son « valet », une instance chargée de justifier ses entreprises mais non de les inventer. C'est comme une conséquence parmi tant d'autres de cette critique générale du savoir que se présente celle de l'éthique en tant que trouvant son site en dehors de la vie et chargée de lui assigner de l'extérieur normes et commandements : « une éthique qui prétendrait modeler et corriger la volonté est impossible. Les doctrines en effet n'agissent que sur la connaissance, mais celle-ci ne détermine jamais la volonté elle-même »¹².

C'est à une élucidation radicale de la relation de la volonté et de la vie que conduisent ces difficultés. Semblable élucidation doit prendre comme fil conducteur ce qui constitue, au-delà de toutes les contradictions, l'intuition décisive de la doctrine, à savoir l'opposition à la représentabilité de ce qui doit être pensé comme la réalité et l'essence de toute chose, et l'intelligence intérieure de cette réalité à partir d'une telle opposition. Ce qui déploie son essence indépendamment de la représentation, c'est-à-dire du Dimensional extatique qui lui apporte sa lumière, demeure en soi, dans son immanence radicale. Ce qui demeure en soi, c'est la Vie. La pierre ne demeure pas en soi, non plus que n'importe quel étant, non plus que l'être de cet étant, c'est-à-dire son mode d'être pensé à partir de lui comme sa condition *a priori* de possibilité. La condition *a priori* de possibilité de l'étant, c'est sa capacité d'être représenté, laquelle renvoie à l'extériorisation de l'*ek-stasis* et finalement à l'éclosion originelle de la φύσις dont elle dérive. Pensé pour lui-même, l'être ne peut l'être que comme la vie. Ce n'est pas la volonté que vise d'abord Schopenhauer mais ce qui échappe à toute représentabilité et qui, dans son hétérogénéité à celle-ci, constitue justement l'être, le mouvement, la vie.

12. *Ibid.*, III, p. 36.

Pourquoi maintenant ce qui échappe à toute représentéité est-il pensé comme volonté, pourquoi se laisse-t-il saisir comme vouloir-vivre, comme faim et comme besoin, c'est ce que nous avons montré : Schopenhauer, incapable d'assigner un statut phénoménologique rigoureux à ce qu'il comprend comme l'essence de la réalité, incapable de penser l'essence la plus initiale de l'apparaître dans son antécédence à la représentéité, se trouve du même coup devant le concept bâtard qui est au centre de sa philosophie, celui d'une réalité sans réalité, d'une vie qui ne s'éprouve pas elle-même, qui n'est pas la vie, mais le vouloir-vivre, le besoin inextinguible d'une révélation qu'il ne constitue plus en lui-même et par lui-même et demande alors au « monde »¹³.

Ce n'est donc pas la volonté, c'est sa condition, une condition qui n'est pas dégagée à partir d'elle, mais qui la rend possible, qui constitue l'élément central de la découverte schopenhauérienne. Cette condition, à savoir l'essence de la vie, c'est l'immanence. C'est l'immanence de la volonté qui la détermine entièrement, qui détermine justement son opposition irréductible à la représentéité. C'est l'immanence de la volonté qui fait d'elle la réalité — aussi longtemps qu'elle ne déchoit pas au rang d'un vouloir-vivre cherchant sa réalité dans le monde de l'irréalité — et qui, du même coup, disqualifie celui-ci. Mais ces grands thèmes du système rappelés, ce sont tous les autres qui reçoivent de cette immanence leur éclairage secret. La volonté est interprétée d'une manière générale par Schopenhauer comme désir sans fin. Ce n'est pas seulement parce que, en tant que vouloir-vivre, elle s'efforce en vain de se réaliser et n'y parvient jamais, ne mettant ainsi aucun terme à son effort. C'est, de façon plus originelle, parce qu'elle n'a aucune fin au sens d'un but, et elle n'en a aucune parce que, s'effectuant tout entière en elle-même et ne s'en allant jamais hors de soi, elle ne peut jamais se donner quelque chose comme la représentation d'un but non plus qu'instituer la distance qui la séparerait de lui, c'est-à-dire d'elle-même. C'est la relation de la volonté à elle-même, c'est son être

13. Nous avons distingué pour la clarté de l'exposé un concept ontique et un concept ontologique de la vie ; nous voyons en réalité que le premier procède secrètement du second ou plus exactement de l'incapacité de Schopenhauer de poursuivre son élaboration adéquate.

primitif en tant qu'immanence qui est au fond de ces assertions trop vite reçues.

C'est pourquoi l'autre formulation schopenhauérienne de la thèse selon laquelle la volonté est sans but, l'affirmation selon laquelle cette volonté est vide, doit être entendue elle aussi, comme elle le sera par Nietzsche, c'est-à-dire proprement retournée. Que la volonté soit vide veut dire : elle est pleine, elle a longueur, largeur, hauteur et profondeur et emplit tout son être, nulle part, à aucun moment, elle ne s'exhausse au-dessus de soi ni ne déploie au-delà de soi la vacuité d'un espace quelconque. Que la volonté soit vide veut dire : parce qu'elle n'accomplit pas l'*ek-stasis* et ne projette aucune représentation devant son regard, elle ne veut rien, aucun but précisément, elle ne poursuit aucune fin, aucun motif ne la détermine, aucune raison. La volonté est vide non par l'effet du vide de son regard, mais parce qu'elle n'a pas de regard. Voilà pourquoi, parce qu'ils sont « indépendants de toute connaissance », les êtres qu'habite la volonté « ne se présentent pas comme tendant à une fin qui les attire mais comme poussés par une énergie invisible »¹⁴. Ces êtres, ce sont aussi les hommes « non appelés en avant mais poussés par-derrière ; ce n'est pas la vie qui les attire, c'est le besoin qui les presse et les fait marcher »¹⁵. Si insolite est le sens originel de la vie en tant qu'immanence, si étranger à toute représentativité que Schopenhauer ne peut s'empêcher de l'évaluer d'après celle-ci. Celui qui, dans l'espace ouvert de la représentation, se meut en vertu d'un principe qui ne se représente rien, est comme un homme qui titube : « un individu chassé en avant malgré lui se démène comme il peut et la confusion qui en résulte produit souvent un effet bouffon »¹⁶.

Toujours est-il que, en dépit de cette incapacité de se représenter quoi que ce soit, ou plutôt à cause d'elle, à cause de son immanence radicale, la volonté est tout entière en elle-même, tout entière elle-même, elle ne cesse d'être ce qu'elle est et de vouloir. « L'affirmation de la volonté, dit Schopenhauer en une proposition essentielle, c'est la

14. *Ibid.*, III, p. 165-166.

15. *Ibid.*, p. 172.

16. *Ibid.*

volonté elle-même »¹⁷. Coupée de toute référence au monde, de toute référence à l'étant et à son être, livrée de la sorte à elle-même, la volonté n'est plus rien d'autre que sa propre essence, elle n'accomplit plus que ce qu'accomplit cette essence, elle veut, indéfiniment, inexorablement, elle est « la volonté infatigable »¹⁸, « un ressort infatigable »¹⁹ et, comme elle constitue l'être de la réalité, l'être de tout être, « tout être veut sans relâche »²⁰. L'irréductibilité de cette pulsion, son ignorance du monde entier, le fait que sa « raison suffisante ne se trouve pas dans le monde extérieur », c'est là ce qui la détermine comme « une impulsion aveugle, un instinct sans fondement et sans motif »²¹, une action, en fin de compte, qui ne puise son principe qu'en elle, dans une indifférence absolue à tout ce qui n'est pas elle.

Ainsi s'explique encore le caractère terrible de la volonté, la façon dont, telles les hordes des forts dont s'apprête à parler Nietzsche et qui vont ravager joyeusement la terre, elle surgit dans un univers dont elle ne tient aucun compte, parce qu'elle ne porte pas en elle la moindre parcelle de cet univers, parce qu'elle n'en a aucune représentation. Schopenhauer a décrit l'existence qui puise sa détermination intérieure dans la volonté comme une sorte d'alternance entre la prolifération des soucis dont l'un ne cesse que pour céder la place à un autre, et l'ennui — ennui si insupportable que la retombée dans la préoccupation et son jeu sans fin, avec au besoin la fabrication des fins artificielles, lui semble encore et de beaucoup préférable. Mais nous avons déjà découvert le principe de ce vide mortel de l'ennui — principe qui est aussi celui de son renversement nietzschéen dans l'épreuve indicible de la plénitude : il n'exprime rien d'autre que la condition originelle de la volonté dans son hétérogénéité à toute représentéité, rien d'autre que son immanence.

Avec la reconnaissance de l'essence originelle de la volonté comme immanence s'accomplit l'une des découvertes majeures de la philoso-

17. *Ibid.*, I, p. 341.

18. *Ibid.*, III, p. 23.

19. *Ibid.*, p. 170.

20. *Ibid.*, p. 27.

21. *Ibid.*, p. 170-171, 170.

phie de la vie, celle du statut de l'action et de sa possibilité véritable. L'action, il est vrai, comme tout ce qui est, ne tient sa possibilité que de l'être. Aussi longtemps que l'être est interprété à partir de la vérité grecque et comme une *ek-stasis*, c'est de cette façon aussi que, ultimement et inévitablement, l'être de l'action est lui-même compris. L'action est une pro-duction. Pro-duire la coupe d'argent dont nous parle Aristote, par exemple, c'est répondre de ce que la coupe est là devant nous, prête à être offerte en sacrifice. Pro-duire veut dire faire entrer dans la présence, conduire quelque chose vers son apparaître, laisser s'avancer dans la venue. Pour faire entendre ce qu'est en son essence la pro-duction, Heidegger cite le *Banquet* où Platon dit : « tout faire venir pour ce — quel qu'il soit — qui passe et s'avance du non-présent dans la présence, est ποιήσις, est pro-duction »²². Pro-duire signifie donc faire passer du non-présent dans la présence. Mais la présence est celle de l'*ek-stasis*, c'est la raison pour laquelle d'ailleurs elle s'accomplit comme un passage à partir de son contraire, du non-présent. Le texte de *L'essence du fondement* dit de façon précise : « Pro-duire devant soi le monde »²³. L'action en fin de compte est l'action de la φύσις elle-même, elle est l'éclosion.

De telles présuppositions, en leur radicalité, ne dominent pas le seul mode de penser grec ou heideggérien. La métaphysique de la représentation est l'avatar de cette pensée. La conception extatique de l'action devient dans le monde moderne son explicitation à partir de la représentativité. Agir n'est pas seulement poser des fins, dis-poser des moyens, c'est-à-dire chaque fois se représenter, jeter devant soi, établir à partir de soi et référer à soi ce qui doit être fait, c'est, en ce qui concerne le faire lui-même et cela qui doit être fait, le réaliser, conduire celui-ci à l'existence, c'est-à-dire précisément à l'état de l'ob-jeté. L'action non seulement dans ses tenants et aboutissants mais en elle-même est une ob-jektivation, c'est-à-dire encore le procès d'une représentation. C'est seulement parce que l'être de l'action a été

22. *Essais et Conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 16.

23. « L'essence du fondement », in *Qu'est-ce que la métaphysique ?* trad. A. Corbin, Paris, Gallimard, 1938, p. 90.

préalablement réduit à celui de la représentation que réciproquement la représentation, par exemple le « je me représente » du *cogito*, peut être compris comme une action, ou le mouvement de la représentation leibnizienne comme celui d'une action réelle et comme l'essence de celle-ci, comme l'essence de la force.

Ce sont ces présuppositions qui forment le fond muet de tout idéalisme, que Schopenhauer renverse radicalement pour autant que *la volonté est une action sans représentation*. Si radical en effet est ce renversement, si difficile à envisager par la pensée que, pour l'accomplir, l'auteur du *Monde* s'y prend à deux fois. Dans un premier temps l'action sans représentation ne peut être qu'« aveugle » et, parce que la représentation est le lieu de toute disposition et de toute organisation, celui où se mettent en place fins et moyens, coordonnées et directions, une action aberrante — de telle sorte que celui qui agit poussé par derrière par la volonté sans être tiré en avant par la représentation d'une fin, sans pouvoir poser devant soi ses repères, se démène comme un pantin — produit, disait Schopenhauer, « un effet bouffon ».

Il faut prendre la mesure en effet de tout ce qui, avec cette mise entre parenthèses de la représentativité, se trouve expulsé de la sphère de l'action, d'une action désormais immanente, qui ne se dépasse vers rien, que ne précède ni n'éclaire aucun projet : non seulement toute finalité en général — laquelle consiste justement dans l'insertion de la représentation dans la volonté — mais aussi la prétention la plus courante de parvenir dans la vie pratique à une « assurance » quelconque et, en fin de compte, à une certitude, inévitablement comprise comme la poursuite et l'obtention d'une évidence, c'est-à-dire justement comme l'accomplissement téléologique de la conscience représentative et intentionnelle. Privée de celle-ci au contraire, et de tout ce qui se fonde sur elle, de toute forme possible de savoir, la volonté va donc agir seule, son action sera la simple actualisation intérieure d'une essence qui ignore le monde.

Or, et c'est là le second moment du renversement schopenhauérien, celui qui ouvre toute grande la voie à une philosophie de la vie et d'abord à celle de Nietzsche, l'action ainsi définie comme étrangère à la lumière de l'*ek-stasis*, ignorante donc du monde et de tout ce qui s'y

passe, des obstacles qu'elle va y rencontrer et sur lesquels, ne les voyant pas, elle va invinciblement se briser, cette action aveugle réussit, elle est sûre, certaine et, mieux que cela, infaillible. A ce point que, parfaite en elle-même et par elle-même, dans son indifférence à tout calcul comme à toute supputation, à toute forme d'évaluation rationnelle et de connaissance, c'est au contraire l'insertion de celle-ci en elle qui vient la perturber gravement et menacer son exercice : « Avec l'avènement de la raison, cette sûreté, cette infaillibilité [des manifestations immédiates de la volonté] s'évanouit presque entièrement »²⁴. La volonté sans la raison, l'action sans la représentation, c'est l'instinct. Le terme d'instinct ne désigne pas seulement de façon extérieure et *a posteriori* un tel processus, il porte dans sa charge sémantique l'étonnement que ne manque pas de susciter un comportement aveugle et qui réussit, le prestige dont il s'entoure : « la sûreté de l'instinct », « l'infaillibilité de l'instinct », « le mystère de l'instinct ».

Dans le courant de la pensée post-schopenhauérienne c'est Edouard von Hartmann qui, dans son ouvrage fameux sur *La philosophie de l'inconscient*, a disserté avec le plus de complaisance sur le caractère miraculeux de l'instinct, célébré cette activité étonnante partout à l'œuvre dans l'univers et en nous-mêmes, rendu grâce à son auteur, au Très Haut, à Dieu — à l'Inconscient ! N'est-il pas significatif de voir la nouvelle idole des Temps modernes faire son entrée sous l'aspect de ce personnage majestueux. Et, devant lui, que de spectateurs ébaubis et déconcertés : les admirateurs extasiés du merveilleux et ses contempteurs bougons, tous les croyants qui, fût-ce par ce biais étrange, espéraient retrouver leur Dieu perdu, les savants, ravis d'entendre dire du mal de leur plus vieille ennemie, la conscience (la conscience dont toute leur activité n'est que la mise en œuvre), mais furieux de voir revenir du même coup l'autre adversaire à qui ils pensaient avoir réglé son compte depuis longtemps. (C'est pourquoi, faisaient-ils remarquer, les phénomènes de l'instinct doivent être ramenés à leurs justes proportions, ce sont des phénomènes objectifs justement, que la science explique ou expliquera, d'après ses lois — donc le contraire d'un

24. *Le monde comme volonté et comme représentation*, op. cit., I, p. 156.

miracle. D'ailleurs l'instinct n'a rien d'infaillible, il se trompe souvent, le sphex...) Et, derrière tout ce monde en émoi, la foule des psychanalystes à venir, essayant de se faire une opinion : bravo pour l'inconscient, mais le nôtre n'a rien à voir avec celui de Hartmann ! Et cela bien que Hartmann n'ait rien problématisé d'autre que la volonté de Schopenhauer dont le statut, selon Freud lui-même, définit celui des instincts : « ... le grand penseur Schopenhauer, dont la « volonté » inconsciente équivaut aux instincts psychiques de la psychanalyse »²⁵.

Mais qui parle ainsi ? A qui l'action qui s'exerce hors de la sphère du savoir, dans l'ignorance de ses moyens, sans but, doit-elle apparaître aveugle, inconsciente, catastrophique ? A la pensée qui situe la possibilité de l'être dans la représentabilité. A qui cette action aveugle, ignorante de ses buts et de ses moyens, doit-elle, si elle réussit, apparaître miraculeuse ? A cette même pensée. Schopenhauer pense la même chose que Hartmann. Schopenhauer pense qu'une action aveugle et qui, pas un instant, n'échappe à son aveuglement, ne peut qu'entraîner des conséquences ruineuses, contradictoires et procéder au ravage de la terre. Hartmann pense que cette action aveugle et qui ne cesse de l'être, doit, puisqu'elle atteint son but, être celle d'un Dieu, que l'Inconscient est divin. Avec cette première phase divine de son existence l'Inconscient nous révèle ce qu'il cache dans sa nuit : plutôt qu'une pulsion invouable, l'absurdité d'une métaphysique qui situe la possibilité de l'être dans sa représentabilité et la nécessité pour elle de se muer immédiatement dans son contraire.

Seulement avant de se perdre sous la forme de conséquences tragiques ou miraculeuses dans le champ de vision métaphysique de la représentabilité, c'est celle-ci que la thèse de l'immanence de l'action rejette radicalement. Que l'action ne s'effectue jamais dans l'espace ouvert de l'*ek-stasis*, qu'elle ne porte en elle ni buts ni moyens, rien qui soit représentable, encore moins le pouvoir de s'apporter soi-même devant soi dans la représentation, ne la rend ni absurde ni incompréhensible.

²⁵. S. Freud, « Une difficulté de la psychanalyse », in *Essais de psychanalyse appliquée*, trad. M. Bonaparte, Les Essais, Paris, Gallimard, 1933, p. 147 ; GW, XII, p. 12.

sible : *la non-représentabilité de l'action constitue bien plutôt sa possibilité même*. La possibilité de l'action est le demeurer en soi-même et l'être avec soi de l'être qui agit et se trouve comme tel toujours et déjà en possession des pouvoirs qui le constituent et par suite en mesure de les déployer. L'être qui ne fait qu'un avec ses propres pouvoirs et reçoit son essence de sa capacité de les déployer, c'est le corps. Le corps ne se définit par l'ensemble de ses pouvoirs — voir, entendre, sentir, toucher, prendre, se mouvoir, etc. — que pour autant que ses pouvoirs sont les siens, c'est-à-dire qu'il puise son essence dans la possibilité de les exercer. Or une telle possibilité est identiquement celle de ces pouvoirs considérés en eux-mêmes, c'est elle qui fait de chacun d'eux indistinctement un pouvoir et un pouvoir du corps. La corporéité originelle est l'âme au sens de Descartes, elle est l'immanence, elle est la vie.

Si la volonté de Schopenhauer est à son tour un corps, c'est pour la même raison, parce qu'elle a sa condition ultime non dans le simple fait de vouloir mais dans l'inhérence de ce vouloir à lui-même et dans sa cohérence avec soi. La volonté n'a pas besoin d'un corps ou de la vie comme d'une manifestation extérieure à elle et qui lui servirait de miroir. *Sa manifestation, c'est sa force*, laquelle consiste dans l'être avec soi et dans l'Unité originelle en vertu de laquelle toute chose est ce qu'elle est et reçoit la puissance d'être. La volonté repose ainsi sur une force qui lui est antérieure et c'est comme telle que Nietzsche saura la saisir. C'est cette force, à vrai dire, que pense déjà Schopenhauer sous le titre de volonté s'il est vrai que celle-ci s'est définie originellement par son hétérogénéité à la représentation. Car c'est la relation ekstatique et notamment la relation ekstatique à soi-même qui est absente là où une force libère son pouvoir. C'est sur le fond en elle de sa force que la volonté conjure buts et moyens, projets, supputations et calculs, c'est sur le fond en elle de cette force originelle que, loin de pouvoir s'y réduire, elle écarte d'elle insurmontablement toute production. La réfutation de la métaphysique de la représentéité et de son origine dans la φύσις n'est pas théorique mais pratique, elle consiste dans la simple reconnaissance du fait de la corporéité. Partout où dans le monde — c'est-à-dire hors de lui — un corps prodigue sa force, la métaphysique de l'*ek-stasis* est déjà hors jeu.

Pour dissocier la volonté et le corps, lorsque celui-ci n'est plus que l'objet d'une représentation intuitive, Schopenhauer fait valoir le fait que la conservation du corps s'accomplit par la médiation d'un ensemble de besoins qui le traversent, auxquels il est soumis et dont l'effectuation inlassable échappe à sa volonté propre. Ainsi ce corps, dans ses activités de boire, de manger, de procréer, apparaît-il essentiellement passif. Parlant de « la contradiction entre la volonté et sa propre forme visible », l'auteur du *Monde* ajoute : « En vain le corps réalise-t-il extérieurement, par les organes de la génération, la volonté de perpétuer l'espèce : cette perpétuation elle-même n'est pas voulue »²⁶. Mais ce qu'on affirme du corps ne convient-il pas de l'affirmer de la volonté elle-même ? *La volonté veut mais son acte de vouloir n'est aucunement voulu par elle*. C'est précisément parce que la volonté veut sans être à aucun moment maîtresse de son vouloir que cette condition est aussi celle du corps — qui n'est que la volonté elle-même — et que les besoins de ce corps ne cessent eux aussi de vouloir sans être jamais voulus eux-mêmes. C'est le dédoublement illusoire de la volonté dans le corps objectif qui fait croire que cette volonté pourrait vouloir ou ne pas vouloir — ne pas vouloir ce corps, ses besoins. L'*ek-stasis* de la représentation crée l'espace d'une liberté, laquelle se fonde sur le ne... pas... de son néant : ne pas vouloir cet objet, ce que la volonté peut aussi bien ne pas vouloir que vouloir lorsqu'elle le veut. Mais le corps originel, le corps réel ne diffère pas de la volonté. Pas plus qu'elle il ne connaît l'*ek-stasis*, pas plus qu'elle il n'a la liberté de déplier au-delà /en-deçà de soi l'espace d'une distance à la faveur de laquelle il lui serait loisible d'échapper à soi, de se proposer à titre d'objet, de se vouloir ou de ne pas se vouloir. Comme elle, il est bloqué en lui-même, enfermé dans son être propre : il est immanent, il est vivant.

Avec l'immanence de la volonté nous sommes reconduits à l'essence de la vie. La vie est l'épreuve originelle de soi dans le se souffrir soi-même, de telle sorte que, sur le fond de cette essence qui fait de lui un vivant, tout ce qui vit est rivé à soi pour être à jamais ce qu'il est.

26. *Op. cit.*, I, p. 349.

L'homme, selon Schopenhauer, est cloué à la roue d'Ixion, condamné à vouloir d'un vouloir sans fin. Cet être-rivé-à-soi, cette condition qui est celle de la volonté, ce n'est pas la volonté qui se la donne à elle-même, elle ne résulte ni de son vouloir ni de son pouvoir. Dans l'essence du vouloir réside son anti-essence, le ne pas pouvoir se vouloir ou ne pas se vouloir de ce vouloir lui-même. Ce ne pas pouvoir est la plus grande force. Dans la volonté gît une force plus grande qu'elle qui la précède et contre laquelle elle ne peut rien, la force qui la livre à elle-même et à son être propre. Cette force est celle de la vie, elle est la force de l'être, le rassemblement édificateur qui donne toute chose à elle-même. Une telle force qui n'est pas l'action de la volonté, qui n'est pas une action mais son contraire, est la passion de l'être, le souffrir primitif en vertu duquel l'essence de l'être est identiquement celle de la vie. Après l'immanence et comme sa condition ultime, toute philosophie de la vie rencontre inévitablement sa seconde détermination essentielle : l'affectivité.

C'est le trait le plus remarquable de l'œuvre de Schopenhauer que de placer l'affectivité au centre de son discours, non pas à la manière d'un thème explicite et délibéré, mais comme ce qu'elle rencontre partout, comme ce qui transit l'existence et détermine son rapport à toute forme d'être. L'affectivité qui jusque-là avait été pratiquement exclue du débat philosophique ou n'y intervenait qu'épisodiquement et à titre de problématique marginale, devient son unique objet. « La souffrance, dit Schopenhauer, est le fond de toute vie »²⁷. Toutes les modalités de la vie ne sont ainsi que la modalisation de cette souffrance unique, lassitude ici et là honte, regret et remords, ennui, dégoût, fatigues infinies ; celui qui se considère lui-même n'a plus à obéir au précepte socratique du « connais-toi toi-même », il lui suffit de pleurer. La relation aux autres n'est pas, elle non plus, un fait de connaissance, c'est la pitié, ou la cruauté. Les formes principales de l'existence en commun, les groupements, les associations, ce que Schopenhauer appelle les communautés, sont de deux sortes : à celles purement « formelles » qui reposent sur l'intellect s'opposent les « communautés matériel-

27. *Ibid.*, p. 324.

les », c'est-à-dire réelles, comme la famille, les classes, etc., qui sont de nature affective : « L'essentiel dans ces sortes d'associations, ce sont les sentiments »²⁸. Des problèmes précis concernant la vie amoureuse, particuliers mais de la plus haute importance, dont il n'avait jamais été question, comme la motivation des regards qu'échangent entre eux les amants deviennent l'objet de longs développements.

Le monde est une énigme, un « rêve effroyable »²⁹, un cortège de misères, et pourtant il est possible de percer son secret. Or c'est l'affectivité justement qui nous dévoile celui-ci : « cette essence commune des choses... se révèle avec précision à chacun de nous, mais *in concreto*, par le sentiment »³⁰. Et quand, grâce à cette révélation, il est enfin possible d'échapper à ce jeu de la douleur, ce sont des modalités affectives qui constituent là encore la forme concrète de cette libération : « ... joie et paix céleste », « calme profond », « sérénité intime »³¹. En sorte qu'entre le malheur de l'homme livré au désir et le salut de l'ascète et du saint qui ont accompli en eux l'auto-négation du vouloir-vivre, il n'y a que l'espace d'une tonalité affective à une autre, une sorte de dialectique de la vie affective elle-même. « Alors... au lieu du passage éternel du désir à la crainte, de la joie à la douleur, au lieu de l'espérance jamais assouvie, jamais éteinte, qui transforme la vie de l'homme, tant que la volonté l'anime, en un véritable songe, nous apercevons cette paix plus précieuse que tous les biens de la raison, cet océan de quiétude, ce repos profond de l'âme, cette sérénité inébranlable... »³².

La métaphysique de Schopenhauer est une métaphysique de la volonté mais celle-ci n'est souvent qu'un titre pour désigner l'affectivité elle-même, comme on le voit en maints passages, par exemple : « Sont en effet des impulsions et des modifications de la volonté non seulement la volition et la résolution au sens étroit... mais encore toute aspiration, tout désir, toute répulsion, toute espérance, toute crainte, tout amour,

28. *Ibid.*, III, p. 44.

29. *Ibid.*, p. 384.

30. *Ibid.*, I, p. 284.

31. *Ibid.*, p. 408.

32. *Ibid.*, p. 430.

toute haine, bref tout ce qui constitue immédiatement le bonheur ou la souffrance, le plaisir ou la douleur »³³. Et encore : « tout ce qui est chose de la volonté, au sens le plus large du mot, tel que le désir, la passion, la joie, la douleur, la bonté, la méchanceté, de même ce que les Allemands appellent *Gemüth*... tout ce qui est attribué au cœur... »³⁴.

Or l'affectivité n'est pas dans la vie un caractère empirique que l'on se bornerait à constater, encore moins une détermination synthétique, étrangère à son être et lui advenant de l'extérieur : « la souffrance ne s'infiltré pas en nous du dehors, nous portons en nous l'intarissable source d'où elle sort »³⁵. Ici prend forme une *intentio* philosophique entièrement nouvelle, celle d'arracher l'existence affective au domaine de la facticité auquel elle est traditionnellement livrée, d'instituer au contraire une eidétique de l'affectivité, rendant possible sur celle-ci un discours apriorique. Il s'agit, bien plus, de conférer à cette essence jusque-là inaperçue un statut tout à fait exceptionnel, faisant d'elle non point un fragment de l'univers des lois pures, mais l'essence de l'absolu, l'essence de la vie. C'est comme proprement inouïe, jusqu'alors en tout cas, qu'il faut entendre la parole en laquelle Schopenhauer circonscrit son projet de « découvrir par des raisons... *a priori* les racines profondes par où la douleur tient à l'essence même de la vie »³⁶. Ainsi la douleur ne serait-elle pas ce qu'elle est depuis toujours, un accident malheureux, une particularité naturelle ou la fatalité d'un destin incompréhensible, mais la structure apriorique de tout ce qui est, sa possibilité la plus intérieure et, comme va le dire Nietzsche, à la suite de Schopenhauer justement, la Mère de l'Être.

Nous sommes en mesure de comprendre cependant pourquoi l'extraordinaire projet de Schopenhauer ne pourra parvenir à une réalisation adéquate, pourquoi, bien au contraire, les questions fondamentales qu'il thématise pour la première fois le seront de telle façon qu'elles ne conduiront pas à l'élucidation d'un champ nouveau et immense mais bien à une impasse. La raison principale en est que

33. *Ibid.*, III, p. 14.

34. *Ibid.*, p. 50.

35. *Ibid.*, I, p. 332.

36. *Ibid.*, pp. 338.

l'essence à partir de laquelle l'affectivité doit faire l'objet d'une appréhension éidétique n'est pas véritablement celle de la vie, soit son auto-affection originelle identique à l'affectivité elle-même, mais ce que nous avons appelé son concept ontique, à savoir la saisie réductrice de la vie comme vouloir-vivre, comme volonté et comme désir. Ainsi l'affectivité n'est-elle plus comprise en elle-même, c'est-à-dire aussi bien dans l'essence ontologique de la vie, mais à partir d'une réalité autre qu'elle, d'une réalité qui n'est plus une essence ni sa propre essence, mais un fait, le fait du besoin, le fait que, selon Schopenhauer, la vie se présente comme un appétit jamais assouvi, comme une pulsion soumise au procès de sa répétition indéfinie. Une explication remplace l'analyse essentielle, l'analyse de l'essence de l'absolu.

Comment l'affectivité s'« explique »-t-elle à partir de la vie interprétée comme le besoin ? De la façon la plus simple, car toute explication naturelle et notamment scientifique, toute théorie qui manque le problème de la possibilité principielle, a pour elle la clarté que dispense à coup sûr la non-aperception des fondements essentiels. Le besoin (la volonté, le désir), s'il parvient à son but, provoque le plaisir, le bien-être, le bonheur — c'est un besoin satisfait. S'il n'y parvient pas, il suscite au contraire la douleur, la souffrance, le malaise, l'insatisfaction sous toutes ses formes. Schopenhauer le répète à l'envi : « Est-elle [la volonté] arrêtée par quelque obstacle dressé contre elle et son but du moment, voilà la souffrance. Si elle atteint son but, c'est la satisfaction, le bien-être, le bonheur »³⁷.

Ce qui s'accomplit en premier lieu avec cette définition de l'affectivité comme effet du besoin, c'est sa détermination à partir d'un principe étranger, de telle façon que désormais les lois de la vie affective, ses propriétés, son devenir ne sont plus en réalité les siens, des lois et des propriétés explicables par elle, ce sont les lois d'autre chose ; l'historial de l'affectivité n'est plus fondé sur sa propre essence et comme son développement intérieur, c'est l'historial du désir, trouvant sa raison en ce dernier, dans ce que Schopenhauer appelle la volonté. Il y a donc un préalable de l'affectivité, quelque chose qui la précède, qui la régit, dont

37. *Ibid.*, p. 323.

elle n'est que la conséquence. C'est pourquoi la prétention qui fut celle de Schopenhauer de fournir une théorie apriorique de l'affectivité se révèle illusoire, l'affectivité n'est justement pas l'*a priori*, elle est un *a posteriori*, l'*a posteriori* de la volonté.

Par exemple Schopenhauer reconnaît ou plutôt il *trouve* deux modalités de la vie affective, la satisfaction et l'insatisfaction. Ces modalités, il ne les décrit pas telles qu'elles sont en elles-mêmes et pour elles-mêmes. Il les explique justement en fonction de ce qui advient à la volonté selon qu'elle atteint son but ou non. C'est la nature de la volonté qui rend compte du fait qu'il existe dans le monde quelque chose comme de la satisfaction et de l'insatisfaction, comme ces tonalités affectives que sont le plaisir et la souffrance, le bien-être et le malheur. Et cela parce que la volonté est essentiellement désir, besoin et manque de ce qu'elle n'a pas, en sorte que, si elle l'obtient, elle est « satisfaite », « insatisfaite » dans le cas contraire. C'est seulement si un être est constitué dans son être comme manque d'être, si une réalité est constituée dans sa réalité comme manque de réalité, que satisfaction et insatisfaction, joie et peine peuvent lui advenir et être éprouvées par elle, que l'affectivité en général est possible. C'est ce que Schopenhauer appelle fournir une théorie *a priori* de l'affectivité : faire apparaître dans la volonté sa condition principielle de possibilité, le fondement sans lequel elle ne serait pas.

Non seulement la volonté en tant que vouloir-vivre rend possible l'affectivité et sa dichotomie, le partage des tonalités fondamentales entre la satisfaction et l'insatisfaction, entre l'agréable et le désagréable, mais elle détermine encore leur situation respective, le fait justement qu'il n'y a nulle égalité, aucune équivalence ontologique entre ces tonalités, les unes étant réputées positives, ayant en quelque sorte le droit d'être et de réaliser leur être, les autres n'étant que « négatives ». Car puisque la volonté est infinie, désir sans fin, toujours recommencé, il est clair que « nulle satisfaction n'est de durée »³⁸ : dès qu'elle advient et que la volonté a cru trouver son but, le mouvement qui la lance éternellement en avant se répète ou plutôt continue, et l'insatisfac-

38. *Ibid.*

tion avec lui. Mais il y a plus : la satisfaction n'est pas seulement précaire — l'ordre du monde régi par la causalité est étranger à nos souhaits — et provisoire, elle n'a aucun contenu effectif spécifique, aucune « positivité » justement, n'étant rien d'autre qu'une suspension momentanée de la douleur. Le thème du caractère purement négatif de toute forme en apparence heureuse de la vie est un *leit-motiv* chez Schopenhauer et le fondement de son pessimisme. « La satisfaction... n'est... dans son essence rien que de négatif ; en elle rien de positif. Il n'y a pas de satisfaction *qui d'elle-même... vienne à nous...* La satisfaction, le contentement ne sauraient être qu'une délivrance à l'égard d'une douleur, d'un besoin »³⁹.

Or cette situation respective des tonalités fondamentales de la dichotomie, le fait que la satisfaction soit toujours seconde par rapport à une insatisfaction primitive, c'est là ce qui doit être pensé jusqu'au bout. Car dans l'étrange dialectique qui s'esquisse ici l'insatisfaction intervient en quelque sorte deux fois. D'une part elle se situe sur le même plan que la satisfaction et *résulte* comme elle de la présupposition du besoin dans la mesure où elle se produit si celui-ci manque son but, tandis qu'il y parvient dans le cas de la satisfaction. D'autre part, cependant, et de façon beaucoup plus essentielle, l'insatisfaction se précède en quelque sorte elle-même, n'étant plus seulement ce qui advient *a posteriori* du désir qui ne trouve plus son « objet », mais ce qui lui appartient par principe, dès le départ, pour autant qu'il est le désir. Ici l'affectivité ne se propose pas comme l'effet de la volonté et de son jeu, elle la qualifie originellement et lui est inhérente. La volonté n'est plus la condition *a priori* de l'affectivité comme de ce qui procède d'elle selon les avatars de son histoire à elle — la volonté. Bien plutôt l'affectivité se donne maintenant pour une détermination *a priori* de la volonté elle-même, en tant que la volonté est désir et besoin, et qu'il n'y a ni désir ni besoin qui ne soit d'ores et déjà déterminé affectivement, qui ne soit d'ores et déjà une modalité de l'affectivité et ce qui la présuppose.

39. *Ibid.*, p. 333, souligné par nous. Et encore : « La satisfaction n'est jamais qu'une souffrance évitée, et non un bonheur positif acquis » (*ibid.*, p. 393).

L'illusion de la thèse — d'ailleurs traditionnelle et reprise par Schopenhauer à cette tradition — qui fait dépendre l'affectivité d'un *conatus* préalable, d'un quelconque désir d'être et de l'effort vers lui, doit enfin être reconnue. Cette illusion revêt sa formulation la plus naïve dans l'affirmation que les tonalités agréables résultent justement d'un désir satisfait et le désagrément au contraire, sous toutes ses formes, d'un désir qui ne l'est pas. Dans la « satisfaction » d'un désir, comme dans son « insatisfaction », est justement impliquée l'affectivité qu'on prétend expliquer par le fait que le besoin parvient, ou non, à son but. Parvenir à son but, toutefois, n'est encore en soi rien d'affectif, rien non plus qui soit capable de produire et de faire surgir dans le monde quelque chose comme de l'affectivité. La flèche qui frappe la cible n'en retire aucune satisfaction. Parvenir à son but et en tirer pour autant une satisfaction, seul le peut un être originellement constitué en soi-même comme affectif et susceptible comme tel d'être déterminé affectivement, d'« éprouver » des tonalités. Ainsi le besoin ne peut, en tant que *conatus* vers ce dont il a besoin, ressentir cette tonalité phénoménologique spécifique que nous appelons « satisfaction » que pour autant qu'il est d'abord un besoin de la vie, un besoin dont l'être originel est son auto-apparaître comme identique en lui à l'essence de l'affectivité et de la vie. C'est seulement parce que la volonté est un tel besoin — un besoin originellement déterminé en soi-même comme affectif — qu'elle est capable de moduler ensuite son affectivité selon les avatars de son histoire. Cette affectivité préalable de la volonté, c'est là, en fin de compte, ce qui est impliqué par la pensée de Schopenhauer pour autant qu'elle conçoit la vie comme souffrante par essence et dans son fond.

Cette souffrance pourtant, la vie ne la tient-elle pas du fait qu'elle est volonté justement, c'est-à-dire désir d'une réalité qu'elle n'atteint jamais ? N'est-ce pas cette impuissance pour le besoin de se remplir, de parvenir à son but, qui lui confère son insatisfaction principale ? Insatisfaite, certes, l'existence l'est selon Schopenhauer parce que la volonté infinie n'a aucun objet qui lui corresponde, parce qu'il n'y a pas de *bonum supremum* ; mais plus fondamentalement, on l'a montré, parce qu'elle est susceptible d'abord d'éprouver quelque chose en

général et de l'insatisfaction par exemple et son histoire n'est tragique que parce qu'elle l'histoire d'une affectivité et, comme on dit, « l'histoire d'une vie ».

Aussi bien voit-on s'accomplir dans le texte schopenhauérien, encore que de façon voilée, un singulier retournement. La volonté qui n'a cessé de déterminer l'affectivité comme ce qui la fonde, faisant surgir de soi les tonalités selon qu'elle est « satisfaite » ou non, se trouve brusquement placée après elle. La souffrance, loin de résulter du *conatus* et de son échec, le précède au contraire, le suscite et le rend possible. Après qu'il ait été rappelé, une fois de plus, que « la vie est essentiellement unie à la douleur », il apparaît que c'est celle-ci qui lance la vie en avant et fait d'elle, dans ce projet au-devant d'elle-même, un désir : « tout désir naît d'un besoin, d'un manque, d'une douleur »⁴⁰. Le désir n'est désir qu'en fonction d'un manque, c'est-à-dire d'un être constitué en soi comme manque d'être. Mais ce manque n'est désir et besoin que pour autant qu'il affecte un être susceptible en général d'être affecté. C'est la douleur en fin de compte, c'est la souffrance elle-même pour autant que, ne pouvant se supporter elle-même, elle aspire sans cesse à se dépasser et se jette au-devant d'elle-même, qui se fait désir.

Ce renversement secret du rapport de préséance qui s'institue entre vouloir et affectivité devient visible lors même que Schopenhauer défend explicitement la thèse contraire, la thèse du primat de la volonté. C'est ce qui se produit quand l'« explication » du plaisir et de la douleur emprunte la médiation du corps, lequel est, comme on sait, l'apparence phénoménale de la volonté, en sorte que « toute action exercée sur le corps est par le fait et immédiatement une action exercée sur la volonté : comme telle, elle se nomme douleur, lorsqu'elle va à l'encontre de la volonté ; lorsqu'elle lui est conforme, au contraire, on l'appelle bien-être ou plaisir »⁴¹. La suite du texte, qui a le mérite d'arracher les tonalités à la sphère de la représentation sans pouvoir, il est vrai, leur accorder un statut plus précis — « on a le tort de donner

40. *Ibid.*, p. 393 ; même affirmation, *ibid.*, p. 326 et 202.

41. *Ibid.*, p. 105.

au plaisir et à la douleur le nom de *représentations* ; ce ne sont que des affections immédiates du vouloir, sous sa forme phénoménale, le corps » — s'achève par cette définition où il devient évident qu'on ne va du vouloir au plaisir et à la douleur que grâce à la présupposition de ce qu'il s'agit d'expliquer, à savoir le caractère impressionnel de ce plaisir ou de cette douleur : « ils [le plaisir et la douleur] sont le fait nécessaire et momentané de vouloir ou de ne pas vouloir l'impression que subit le corps ».

La situation respective de la volonté et de l'affectivité dans leur rapport à l'essence de la vie, la validité de leur prétention à constituer chacune cette essence, c'est ce qui va se décider dans l'analyse extraordinaire où se trouve reconnu pour la première fois et cerné dans sa possibilité le phénomène du refoulement. Pareille analyse se propose comme celle de la folie mais, parce qu'elle met en jeu la thèse fondamentale du système, à savoir la disjonction dans la psyché de la volonté et de la représentation et la détermination de la seconde par la première, elle sous-tend d'autres développements. Le principe en est que la volonté en laquelle se concentre tout pouvoir et qui lui est identique, ne se représente rien, tandis que réciproquement la représentation ne veut rien, c'est-à-dire en fait ne peut rien. « La raison de ce rapport réciproque, c'est que la volonté par elle-même ne connaît pas et que l'entendement qui lui est associé est incapable de vouloir »⁴². A l'efficace de la volonté s'opposent ainsi radicalement l'inertie et la passivité qui caractérisent la représentation, c'est-à-dire aussi bien l'intellect. Volonté et représentation sont extérieures l'une à l'autre quant à la puissance comme elles le sont quant à leur capacité de rendre manifeste. Par suite, lorsque leur connexion s'établit ainsi qu'il advient chez l'homme, c'est de telle façon que, apportant au vouloir la lumière dont il est dépourvu, la représentation qui, elle, n'a aucun pouvoir, se soumet nécessairement à lui et lui obéit. Ce n'est donc pas une collaboration comme celle de l'aveugle et du paralytique qui s'instaure entre les deux facultés fondamentales de l'esprit humain, un d'iccat plutôt régit leur rapport s'il est vrai que le pouvoir d'éclairement n'a

42. *Ibid.*, III, p. 20.

aucun pouvoir et qu'ainsi *ce qui est éclairé ne dépend pas de ce qui l'éclaire mais d'un principe autre.*

Une situation paradoxale, presque inconcevable, se produit dès lors que l'intellect devient véritablement le « valet » du vouloir : en elle, si on la pense jusqu'au bout, le dit intellect n'est pas seulement relégué à une position subalterne, on peut légitimement se demander s'il ne se trouve pas plutôt détruit, puisque le « faire voir » en lequel consiste son essence s'est mué en son contraire, en un « ne pas faire voir », un « cacher ». C'est le sens même de la vie représentative qui est non pas altéré mais proprement renversé lorsque la représentation n'a plus pour but d'exhiber ce qui est. Cette situation, Schopenhauer l'assume au moins partiellement quand il écrit : « Dans ces rapports réciproques, la volonté conserve toutefois la suprématie et elle le fait voir quand, lasse de servir de jouet à l'intellect, elle lui fait sentir en dernier ressort sa puissance souveraine, en lui interdisant certaines représentations, certaines séries d'idées... : à ce moment elle réfreine l'intellect et le force à détourner ailleurs son attention »⁴³.

De cette passivité foncière de l'intellect qui trouve le principe de son action ailleurs qu'en lui, résulte une théorie de la mémoire, c'est-à-dire aussi bien de l'oubli. La mémoire n'est qu'en apparence une faculté de la représentation puisque ce qui conduit le contenu représenté devant l'esprit, ce n'est justement pas cette capacité de le poser ainsi devant, de le pro-duire dans la condition d'ob-jet, c'est le pouvoir, en soi étranger à cette pro-duction, qui lui permet de s'accomplir ou qui le lui interdit. Parlant de « l'influence qui préside à toute conservation, à tout souvenir », Schopenhauer affirme : « la volonté en est la condition et la base permanente »⁴⁴. Comme elle est celle du souvenir, la volonté est identiquement la condition de l'oubli : ne pas vouloir que tel contenu entre dans la lumière de la représentation relève du même principe que celui qui soutient la mémoire, en est la simple détermination négative. L'oubli explique bien des surprises. Schopenhauer se complâit dans l'exemple d'un homme qui a inventorié toutes les

43. *Ibid.*, p. 24.

44. *Ibid.*, p. 35.

solutions concevables d'une affaire le concernant et découvre plus tard avec stupéfaction qu'il n'avait pas envisagé la plus probable, celle qui vient justement à se produire. « Et voici qui explique l'oubli et la surprise : tandis que l'intellect croyait faire la revue complète des possibilités, la pire de toutes lui échappait, parce que la volonté la tenait en quelque sorte couverte de la main... »⁴⁵.

Les difficultés internes de ces conceptions qui vont aujourd'hui de soi, la théorie de la folie les expose en pleine lumière. Cette théorie est en réalité celle du refoulement, elle répète et approfondit les problématiques de la mémoire et de l'oubli. Alors que « la vraie santé de l'esprit consiste dans la perfection de la réminiscence »⁴⁶, Schopenhauer considère la folie comme un trouble de la mémoire et ce trouble, tel qu'il le comprend, c'est ce qui va recevoir dans la psychologie moderne le nom de refoulement. A quoi se ramène-t-il ? Essentiellement au refus de la volonté de laisser pénétrer dans l'esprit une représentation qui lui est contraire. « Rappelons-nous avec quelle répugnance nous pensons aux choses qui blessent fortement nos intérêts, notre orgueil ou nos désirs, avec quelle peine nous nous décidons à les soumettre à l'examen sérieux et précis de notre intellect, avec quelle facilité au contraire nous nous en écartons brusquement ou nous nous en détachons peu à peu sans en avoir conscience ; tandis que les choses agréables pénètrent si bien d'elles-mêmes dans notre esprit, s'y glissent à nouveau, si on les en chasse, et retiennent notre attention pendant des heures entières. *C'est dans cette répugnance de la volonté à laisser arriver ce qui lui est contraire à la lumière de l'intellect qu'est la brèche par laquelle la folie peut faire irruption dans l'esprit* »⁴⁷.

Schopenhauer conçoit l'expérience comme un processus douloureux par lequel constamment des représentations contraires à la volonté doivent cependant, pour autant qu'elles constituent ensemble et dans leur liaison nécessaire l'ordre du monde, parvenir à la conscience et être reconnues comme telles. L'expérience est cette difficile entrée dans

45. *Ibid.*, p. 29, traduction corrigée.

46. *Ibid.*, p. 210.

47. *Ibid.*, p. 211, souligné par nous.

l'intellect de ce qui, en tant que contraire à la volonté, est une impression pénible, laquelle, une fois acceptée et assimilée, s'affaiblira peu à peu. Supposons au contraire le refus catégorique de la volonté de laisser pénétrer dans l'esprit un contenu représentatif qui lui déplaît à ce point qu'il serait pour elle « insupportable », considérons que la volonté infinie a ce pouvoir radical de rejeter semblable contenu hors de la conscience, de le « refouler », alors une lacune apparaît dans le tout des représentations, quelque chose comme un « trou » dans le tissu du monde, que la volonté s'emploie alors à combler à l'aide d'autres représentations qu'elle invente ou qu'elle déplace à cette fin. Une totalité tronquée de représentations, une liaison arbitraire de phénomènes, un passé arrangé, fabriqué, est produit, et la folie avec lui. « Mais si, même dans un seul cas, la répugnance et la résistance de la volonté à l'admission d'une vérité atteignent un degré où cette opération ne s'accomplit plus dans toute sa pureté ; si certains événements, certains détails, sont ainsi entièrement soustraits à l'intellect... et si alors, par besoin d'un enchaînement nécessaire, on comble arbitrairement la lacune ainsi produite — alors la folie est là »⁴⁸.

Ainsi est indiqué très clairement en quoi consiste cette maladie qu'est la folie : en aucune façon dans une affection de la mémoire, et cela bien que la mémoire soit troublée, puisque le contenu des souvenirs est falsifié et leur fil rompu ; en aucune façon dans un affaiblissement de la raison, bien que la raison, c'est-à-dire l'ordre nécessaire des phénomènes selon la causalité, soit elle aussi perturbée et cet ordre malmené ; en aucune façon dans un trouble de l'intuition sensible, et cela bien que la perception du présent et des objets qui entourent le malade puisse être altérée et même bouleversée dans sa signification. En vérité et malgré l'apparence, chez le fou mémoire, raison et perception demeurent intactes ; preuve en est le fait que ces facultés reprendront leur fonctionnement normal dès que le principe perturbateur qui ne réside pas en elles aura cessé d'interrompre de l'extérieur leur jeu. « On ne peut refuser aux fous ni la raison ni l'entendement : ils parlent et ils comprennent ; ils raisonnent souvent fort juste ; d'ordinaire même, ils

48. *Ibid.*, p. 211-212.

ont une vue très exacte de ce qui se passe devant eux et ils saisissent l'enchaînement des causes et des effets »⁴⁹. Il semble alors que, conception et intuition du présent n'étant pas en cause, ce soit la relation au passé et ce passé lui-même qui fassent défaut : « Le plus souvent les fous ne se trompent point dans la connaissance de ce qui est immédiatement présent ; leurs divagations se rapportent toujours à ce qui est absent ou passé, et par suite elles ne concernent que le rapport de ce qui est absent ou passé avec le présent. En conséquence, leur maladie me paraît atteindre surtout la mémoire. »

Mais, on l'a vu, ce n'est pas la capacité passive de proposer les souvenirs les uns après les autres, c'est-à-dire la mémoire elle-même en tant que faculté représentative, qui est abolie, mais seulement la possibilité pour de tels souvenirs potentiels de pénétrer dans la sphère de la conscience. L'atteinte n'est donc pas intérieure à la mémoire : « Elle ne la supprime pourtant pas tout à fait (car beaucoup de fous savent un grand nombre de choses par cœur et ils reconnaissent parfois des personnes qu'ils n'ont point vues depuis longtemps) ; elle rompt plutôt le fil de la mémoire ; elle en brise l'enchaînement continu et rend impossible tout souvenir régulièrement coordonné du passé »⁵⁰. Que signifie « rompre le fil de la mémoire », « briser son enchaînement continu », on l'a vu aussi : l'absence d'une représentation, d'un souvenir — ce qui vient rompre l'enchaînement — ne provient pas d'une déficience de la mémoire elle-même, incapable de fournir cette représentation, mais de ce qu'un pouvoir autre qu'elle lui interdit de le faire. Le trouble de la mémoire est donc strictement parallèle à ceux de la raison et de l'intuition et s'explique comme eux : il s'agit toujours d'une lacune dans le tout de la représentation et de son comblement artificiel, de telle manière que cette lacune ne relève jamais de la représentation elle-même mais de la scission dans l'esprit de deux facultés hétérogènes, l'une passive, l'autre toute-puissante, et du pouvoir de la seconde justement de repousser la première, du pouvoir de la volonté de refouler la représentation.

49. *Ibid.*, I, 198.

50. *Ibid.*

En quoi consistent la possibilité et l'essence du refoulement ? Comment la volonté peut-elle interdire à une représentation l'accès à la sphère de la conscience ? Ne faudrait-il pas qu'elle connaisse cette représentation pour savoir qu'elle ne lui convient pas et vouloir l'écartier, qu'elle se la représente justement, qu'elle en ait déjà conscience ? Mais si elle en a déjà conscience, comment peut-elle en même temps ne pas ou tout aussitôt ne plus en avoir conscience ? Où réside, pour la lumière, pour un principe quelconque, cette capacité de s'auto-supprimer brusquement ? De telles difficultés affectent toute théorie du refoulement dans une métaphysique de la représentation, c'est-à-dire aussi bien dans une philosophie de l'inconscient. Chez Schopenhauer elles revêtent la forme suivante : comment la volonté peut-elle vouloir refouler la représentation inopportune alors qu'elle ne se représente rien, alors qu'elle ne sait rien de celle-ci ? Expliquant la folie par le refoulement, le chapitre xxxii du Supplément au Troisième Livre disait : « Si certains événements, certains détails sont ainsi entièrement soustraits à l'intellect, *parce que la volonté n'en peut supporter l'aspect [weil der Wille ihren Anblick nicht ertragen kan]* ». Mais rien n'offre jamais aucun aspect à la volonté en soi étrangère à toute représentation possible. Le chapitre xix butait sur la même aporie. Formulant déjà la théorie du refoulement, le texte exposait la manière dont la volonté donne à sentir sa toute-puissance à l'intellect « en lui interdisant certaines représentations, certaines séries d'idées, *et cela parce qu'elle [la volonté] sait, ou plutôt parce que l'intellect lui a appris que ces représentations feraient naître en elle un des mouvements...* »⁵¹. Mais comment l'intellect pourrait-il bien apprendre à la volonté que certaines représentations vont faire naître en elle des mouvements d'aversion par exemple ? Comment pourrait-elle apprendre quoi que ce soit, elle, la faculté de la nuit, aveugle dans le principe, foncièrement déterminée dans son être par l'*Erkenntnislosigkeit* ? Cette volonté ne se joint-elle pas dans l'homme à la représentation ? Mais où est le principe de cette jonction ? Où donc, en quel lieu, un pouvoir absolu mais qui exclut de soi la structure de la représentation peut-il au contraire s'identifier à

51. *Ibid.*, III, 20, souligné par nous.

celle-ci et bénéficier de sa lumière ? Car l'énigme du refoulement est identiquement celle de cette union, puisque dans le refoulement le pouvoir aveugle qui repousse la représentation porte immanquablement en lui ce petit savoir en cachette qui appartient toujours à l'inconscient et lui permet de faire si subtilement tout ce qu'il fait. En l'occurrence il [la volonté] voit préalablement du coin de l'œil cette représentation qu'il va, comme le disait si joliment Schopenhauer, « couvrir de sa main » afin de ne plus la voir.

Posons donc des questions essentielles : pourquoi la volonté, le désir, la pulsion refoulent-ils la représentation ? *Non point à cause de son contenu représentatif mais de son affectivité.* « Si le chagrin causé par cette pensée ou par ce souvenir est assez *cruel* pour devenir absolument *insupportable* et dépasser les forces de l'individu, alors la nature, prise d'angoisse, recourt à la folie comme à sa dernière ressource... » « Rappelons-nous avec quelle répugnance nous pensons aux choses *qui blessent...* »⁵². Si le refoulement appartient à la constitution fondamentale de la psyché comme une de ses lois les plus constantes et les plus profondes, c'est d'abord parce que la représentation qu'il s'agit de repousser — ou d'accueillir — est déterminée affectivement, c'est en raison de cette affectivité seulement qu'elle est l'objet d'un rejet et que celui-ci peut et doit se produire. Ainsi surgit inévitablement une seconde question : comment et pourquoi une représentation peut-elle en général être déterminée affectivement ou, comme dira Freud, investie par un affect ? Question cruciale en vérité et préalable à toute théorie du refoulement, s'il est vrai que celui-ci présuppose chaque fois l'affectivité de la représentation refoulée et n'est motivé que par elle.

Or pour rendre compte de cette affectivité de la représentation la psychologie empirique propose tout aussitôt ses services, avançant son principe explicatif par excellence : l'association. C'est parce que telle représentation s'est trouvée liée à tel événement traumatisant qu'elle

52. *Ibid.*, I, 199, et III, 211, souligné par nous. Paul-Laurent Assoun a justement signalé l'importance de ces textes (cf. *Freud, la philosophie, les philosophes*, Paris, PUF, 1976, p. 185-187). Après avoir reconnu l'origine historique de la conception du refoulement, la philosophie, toutefois, se doit encore d'en exhiber la possibilité interne.

revêt telle charge affective susceptible justement de provoquer son éventuelle mise à l'écart. Seulement si l'affectivité de la représentation lui vient de l'association, elle est contingente par rapport à elle, extérieure à son être ; certaines représentations peuvent revêtir une charge affective, d'autres non, et le refoulement, loin de constituer une loi générale de la psyché et le principe de sa compréhension, le principe de la formation ou de la non-formation de tous les contenus psychiques représentatifs en général, n'est qu'un phénomène lui-même contingent, un mécanisme occasionnel et comme tel repérable. Ce qui manque à cette théorie qui a pour elle l'évidence naïve ainsi que la masse des exemples auxquels elle fait appel, ce n'est rien de moins que sa possibilité principielle, la possibilité en vertu de laquelle se trouve originellement et nécessairement déterminée comme affective toute représentation en tant qu'elle présuppose l'acte proto-fondateur de l'extériorité, lequel, ne serait-ce que pour pouvoir être et s'accomplir, s'auto-affecte, porte en lui l'essence de l'affectivité. Qu'une représentation soit affective et qu'elle puisse l'être ne lui advient donc pas *a posteriori* de sa rencontre fortuite avec d'autres éléments empiriques de l'expérience mais *a priori* de son surgissement même et de sa constitution propre. C'est précisément parce que toute représentation est en soi affective qu'elle est susceptible de revêtir dans le cours de l'expérience et semble tenir de lui une affectivité qu'il ne fait que moduler. Si elle désigne autre chose que l'assemblage inconcevable d'éléments hétérogènes et impénétrables — « la représentation », « l'affectivité » — l'association n'est qu'un nom pour la structure de l'être.

Une fois fondée, comme la condition préalable du refoulement, l'affectivité de la représentation, une troisième question nous interpelle sur l'effectivité de celui-ci et son passage à l'acte : pourquoi la volonté repousse-t-elle la représentation ? N'est-ce pas précisément en raison de la tonalité de cette dernière, de son caractère désagréable, à la limite intolérable, au point que la folie vaut quelquefois mieux que son maintien devant le regard de la conscience ? Mais un pouvoir pur, en soi inaffectif, n'aurait encore aucune raison de rejeter une représentation quelconque, laquelle ne peut être désagréable, intolérable, que pour lui, pour autant qu'il se trouve lui-même originellement constitué dans son

être comme affectif. « Rappelons-nous avec quelle *répugnance* nous pensons aux choses qui blessent... » « Répugnance, disait encore Schopenhauer, de la volonté à laisser arriver ce qui lui est contraire à la lumière de l'intellect... » Ce n'est donc jamais la volonté comme telle, un vouloir pur, qui écarte la représentation mais seulement un vouloir préalablement déterminé en soi comme affectif, comme répugnance, blessure, dégoût, honte.

« Préalablement » doit être entendu : car ce n'est pas, tout compte fait, la volonté qui opère le refoulement mais seulement l'affectivité en elle, c'est l'affectivité qui veut ou qui ne veut pas de cette représentation, *le mouvement du vouloir n'est que le mouvement de l'affectivité elle-même et, qui plus est, son auto-mouvement*, car ce dont l'affectivité ne veut pas, ce qu'elle tente de repousser de toutes ses forces, c'est elle-même, ou certaines de ses déterminations. C'est le dégoût lui-même en tant qu'insupportable, c'est-à-dire ne pouvant se supporter lui-même et voulant se supprimer, qui chasse la représentation incriminée et l'empêche de se former. C'est pourquoi il convient de renverser dans l'économie schopenhauérienne de la psyché le rapport de dépendance réciproque du vouloir et de l'affectivité : ce n'est pas le premier qui produit la seconde mais bien celle-ci qui suscite celui-là, à savoir le procès du refoulement, et cela à partir d'elle-même et de ce qu'elle éprouve, pour autant qu'elle ne peut plus et ne veut plus l'éprouver. Toujours la vie contient la loi de son propre développement et de son action, c'est à partir d'elle et de son essence que ceux-ci s'expliquent.

Une dernière interrogation se présente concernant le rapport de l'affectivité qui accomplit le refoulement — l'affectivité du « vouloir » — et de celle de la représentation refoulée, le rapport entre la « répugnance » de la volonté et la tonalité des « choses qui la blessent ». C'est une évidence ultime qui s'impose alors à nous : l'affectivité du vouloir et celle de la représentation est la même : une seule et même tonalité, une seule et même détermination de la vie. En tant que l'acte proto-fondateur de l'extériorité qui sert de fondement à toute représentation possible s'auto-affecte, la formation de celle-ci relève toujours de l'affectivité, l'affectivité de la représentation est celle du pouvoir qui la forme — ou qui ne la forme pas. Ce dernier cas est

celui du refoulement dont l'énigme se dévoile à nos yeux. Car si pour repousser une représentation hors de la conscience il faut d'une certaine façon la connaître, afin d'en mesurer l'inopportunité, comme justement cette représentation n'est pas formée, ce n'est pas elle qui peut nous instruire sur elle-même et nous inviter à l'écartier, ce n'est pas son contenu représentatif mais son affectivité — savoir sans représentation, savoir avant la représentation, savoir secret de toute représentation, qui sait déjà ce qu'elle va représenter, qui lui permet de le faire ou le lui interdit. Et nous comprenons encore ceci : la représentation refoulée — la représentation dont la réalité formelle empêche la réalité objective — ne l'est pas dans quelque inconscient et n'y subsiste pas à titre d'entité psychique monstrueuse : elle n'est pas formée, voilà tout. Et l'inconscient lui-même, qui lui servirait de réceptacle, n'existe pas non plus. Ce qui subsiste, c'est une tonalité, se profilant dans la première sphère de l'être, comme un accident, ou s'y déployant à titre d'*habitus*. Point n'est donc besoin pour rendre compte du refoulement de la mythologie des topiques ni de leurs personnages plus ou moins grossièrement empruntés au monde de la représentation, le savoir de la vie y suffit.

La signification fondamentale de l'affectivité comme détermination élémentaire de la psyché — mise en évidence dans l'analyse du refoulement — se retrouve en fin de compte chez Schopenhauer lui-même à titre d'implication. Car l'affectivité ne résulte pas simplement de la volonté comme son effet, selon les déclarations les plus fréquentes, elle ne la précède pas non plus simplement quand il apparaît au contraire que le désir procède de la souffrance et la présuppose. Le caractère décisif des tonalités s'affirme incontestablement lorsqu'elles surgissent et actualisent leur être lors même que la volonté est hors jeu : loin de présupposer celle-ci, elles s'accomplissent désormais en son absence. Ainsi s'impose une situation éidétique cruciale où l'essence de la psyché ne peut plus être définie par la volonté devenue une détermination contingente tandis que son affectivité demeure à titre d'invariant. Or une telle situation n'est pas seulement théorique, elle constitue au contraire le *télos* de la pensée schopenhauerienne et s'y propose comme le salut. Car le salut consiste dans la suppression du

vouloir et que celle-ci s'accomplisse comme une auto-suppression ne change rien au fait qu'au terme de ce processus la volonté n'est plus là. Pour autant qu'elle constitue l'essence de la vie, un tel état signifie la mort. Mais c'est là une apparence, que tout le système a pour objet de démasquer : « pour ceux que la volonté anime encore, ce qui reste après la suppression totale de la volonté, c'est effectivement le néant. Mais, à l'inverse, pour ceux qui ont converti et aboli la volonté, c'est notre monde actuel, ce monde si réel avec tous ses soleils et toutes ses voies lactées, qui est le néant »⁵³. Or ce qui fait de cet état autre chose que le néant, ce qui subsiste dans la vie quand la volonté est abolie, c'est justement l'affectivité : « béatitude infinie au sein de la mort »⁵⁴ « heureuse la vie de l'homme dont la volonté est... complètement anéantie »⁵⁵, etc. Toujours le salut est décrit en termes affectifs : cela est vrai d'abord de l'expérience esthétique où vont de pair l'anéantissement de la volonté et la libération des tonalités positives, du calme, de la joie, de l'amour. C'est parce que l'œil du peintre échappe au vouloir qu'il peut s'absorber dans les objets « pour les concevoir avec un si parfait amour... »⁵⁶.

Significatif est alors l'embarras de Schopenhauer qui, faute d'une élaboration systématique des concepts fondamentaux auxquels conduit sa philosophie, se trouve prisonnier des catégories classiques et renvoyé de l'une à l'autre, l'élimination de la volonté délivrant la possibilité du plaisir esthétique, « plaisir qui se ramène à la joie que nous procurent la connaissance pure et les voies qui y mènent »⁵⁷. Ainsi l'affectivité ne se produit-elle en l'absence de la volonté que pour être référée paradoxalement à la connaissance rendue à son essence ek-statique, essence sur le fond de laquelle aucune tonalité affective ne se produit jamais. Aussi voit-on Schopenhauer se contredire inévitablement et une fois de plus : à l'ensemble des textes où les tonalités positives de la joie, du ravissement, de la paix sont mises au compte d'un regard enfin affranchi

53. *Ibid.*, I, p. 431.

54. *Ibid.*, p. 416.

55. *Ibid.*, p. 408.

56. *Ibid.*, p. 227.

57. *Ibid.*, p. 207.

du désir, à la définition explicite du salut par une affectivité trouvant son principe dans la connaissance pure — « ... alors... nous apercevons cette paix plus précieuse que tous les biens de la raison, cet océan de quiétude, ce repos profond de l'âme, cette sérénité inébranlable dont Raphaël et Le Corrège ne nous ont montré dans leurs figures que le reflet ; c'est vraiment la bonne nouvelle... il n'y a plus que la connaissance, la volonté est évanouie » — s'oppose dans le même passage, dans la même situation éidétique, la même définition du salut où l'affectivité cette fois écarte d'elle aussi bien la connaissance que la volonté, « ce que l'on appelle extase, ravissement, illumination, union avec Dieu, etc. ; mais, à proprement parler, on ne pourrait donner à cet état le nom de connaissance, car il ne comporte plus la forme d'objet et sujet ; et d'ailleurs il n'appartient qu'à l'expérience personnelle »⁵⁸.

Deux approches de l'affectivité se partagent donc la pensée de Schopenhauer. Comment la première, déterminant les tonalités essentielles de la vie et leur destin à partir d'un principe qui leur est extérieur, les dénature inévitablement, il faut le préciser, s'il est vrai que cette thématization impropre pèse sur toute la pensée moderne et se trouve notamment à l'arrière-plan des efforts de Nietzsche. Satisfaction et insatisfaction sont ainsi tributaires du vouloir. Plus fort est celui-ci, plus profondes l'insatisfaction et la souffrance qui l'accompagnent⁵⁹. Mais, en réalité, comme ce vouloir est infini, insatisfaction et souffrance n'ont pas de fin. Terme provisoire du désir, la satisfaction n'est que provisoire elle aussi. Ou plutôt, à y regarder de plus près, elle est impossible, et c'est ici que la détermination de l'affectivité par un principe étranger laisse paraître son absurdité. La satisfaction, en effet, présuppose le désir. Seulement elle est aussi sa suppression, elle est donc la suppression de sa présupposition, la suppression de sa propre condition. Voici le texte où Schopenhauer formule cette série d'absurdités : « Il n'y a pas de satisfaction qui d'elle-même... vienne à nous : il faut qu'elle soit la satisfaction d'un désir. Le désir, en effet, la privation est la condition préliminaire de toute jouissance. Or avec la satisfaction

⁵⁸. *Ibid.*, p. 429.

⁵⁹. Cf. *ibid.*, p. 380.

cesse le désir, et par conséquent la jouissance aussi. Donc la satisfaction, le contentement ne sauraient être qu'une délivrance à l'égard d'une douleur, d'un besoin »⁶⁰.

Le sophisme de ce raisonnement qui se retrouve chez Freud, surdéterminé par la conception non moins absurde de l'entropie, se situe dans la prémisse. Il est évident en effet que, dès que l'affectivité est entée sur le vouloir et repose sur lui, dès que la satisfaction est la satisfaction *d'un désir* et n'est possible que comme telle, comme la suppression de ce désir, elle n'est possible que comme sa propre suppression, elle disparaît au moment où elle devrait se produire. Il faut donc se rendre à cette évidence : loin de pouvoir s'expliquer par le désir, toute satisfaction est rendue impossible par lui. Cette impossibilité principielle de la satisfaction, Schopenhauer l'exprime en disant, on l'a vu, qu'elle n'est « rien que de négatif » et ce qu'il faut entendre par cette présupposition étrange, la conclusion le dit : « donc la satisfaction, le contentement, ne sauraient être qu'une délivrance à l'égard d'une douleur, d'un besoin »⁶¹. Mais la délivrance d'une douleur au sens de son interruption pure et simple, au sens de sa suppression, au sens où la mort est la délivrance de la vie, n'est rien du tout. Un état affectif négatif, *stricto sensu*, est un cercle carré. Il ne faut pas seulement dire avec Hartmann qu'il y a aussi des plaisirs positifs⁶², il faut dire que tout plaisir, toute satisfaction, toute délivrance, toute tonalité affective en général, quelle qu'elle soit, est positive. Sa positivité réside dans sa phénoménalité même, c'est-à-dire dans son affectivité — laquelle constitue l'essence originelle de toute révélation et de tout être possible : une tonalité n'est pas seulement ce qu'elle est, en elle s'essencifie chaque fois le surgissement premier de l'être et il n'y a rien avant elle. C'est dans l'essence de l'être et dans sa structure la plus intérieure que s'enracine en fin de compte le renversement des catégories schopenhaueriennes, dans le fait que, loin de dépendre du

60. *Ibid.*, p. 333.

61. *Ibid.*; cf. aussi III, p. 386.

62. Cf. *Philosophie de l'inconscient*, trad. Nolen, Germer Baillère, 1877, I, p. 364 (chap. XIII, la Section : « critique de la théorie de Schopenhauer sur le caractère négatif du plaisir »).

vouloir, l'affectivité le fonde au contraire dans son être-possible, le déterminant *a priori* comme affectif, comme *libido* et comme désir.

La signification phénoménologique radicale de l'affectivité et de ses déterminations, aucune pensée n'a le pouvoir de la méconnaître entièrement mais seulement de la falsifier. Cette falsification s'accomplit chez Schopenhauer de diverses manières. En premier lieu le pouvoir de révélation de l'affectivité semble reconnu, et reconnu dans sa portée métaphysique (au sens de Schopenhauer) : elle est la révélation de la volonté elle-même, son « sentiment tout à fait immédiat »⁶³. Manifester la volonté, toutefois, s'entend en deux sens totalement différents : ou bien l'affectivité révèle la volonté en tant que son auto-affection et constitue ainsi son être même, de telle sorte que celui-ci ne se déploie qu'en elle et que par elle. C'est comme cette condition ontologique et phénoménologique radicale que l'affectivité définit la possibilité la plus intérieure de la volonté, une essence hors de laquelle aucun vouloir n'existe.

Mais il en va tout autrement selon Schopenhauer : l'affectivité manifeste bien la volonté mais comme autre qu'elle, comme quelque chose qui n'est pas le sentiment lui-même et qui n'est pas contenu dans celui-ci — bien plus, comme quelque chose qui en lui-même ne se manifeste pas. Au recouvrement intérieur de l'affectivité et du vouloir consistant en ceci que la première exhibe en elle, dans son affectivité même, l'être du second, et cela en tant que comme auto-affection elle constitue cet être, s'oppose radicalement le départ schopenhauerien entre le sentiment réduit à la condition de phénomène, de « forme phénoménale »⁶⁴ et, d'autre part, une volonté qui, loin de se montrer dans ce phénomène, loin de se manifester *elle-même* dans cette manifestation, se retient au contraire hors d'eux, dans sa nuit. La relation de l'affectivité et de la volonté est devenue celle du phénomène kantien et de la chose en soi.

Aussi lorsque Schopenhauer écrit, à propos des événements qui nous adviennent et auxquels sans avoir eu ou pris le temps de les

63. *Ibid.*, III, p. 62.

64. *Ibid.*, I, p. 105.

comprendre, nous réagissons affectivement, que « des profondeurs de l'âme surgit sans qu'on y ait fait appel, la volonté toujours prête » et qu'« elle se manifeste sous forme de peur, crainte, espoir, joie, désir, envie, tristesse, empressement, colère, fureur... »⁶⁵, il faut bien considérer que ces tonalités, en s'exhibant elles-mêmes, n'exhibent pas en elles l'être en soi du vouloir, elles en sont seulement le signe, l'indice : leur présence, leur manifestation veut dire qu'ailleurs quelque chose, qui ne se manifeste pas, les produit. Les tonalités sont la fumée qui, s'élevant au-dessus de la maison, donne à penser qu'en celle-ci un feu brûle sans que la nature de cette combustion puisse être autre chose que l'objet d'une supputation. Le vouloir n'est pas le désir, cette poussée vécue en tant que malaise se modifiant insensiblement pour se dénouer dans le plaisir ou dans une souffrance accrue. Le procès de la vie s'est dédoublé, une pulsion inconsciente s'est éveillée quelque part et l'effectuation vivante du désir n'en est que la traduction phénoménologique toujours suspecte. Ainsi est portée à l'évidence la connexion inévitable qui lie la méconnaissance du pouvoir spécifique de révélation de l'affectivité et le surgissement de la théorie, son interprétation à partir de la volonté inconsciente.

Réciproquement la théorie des affects comme effets d'une instance inconsciente accroît cette méconnaissance, voilant définitivement la signification phénoménologique radicale de l'affectivité elle-même. On a déjà vu comment cette théorie conduit Schopenhauer à la négation absurde du fait même du plaisir, c'est-à-dire de sa phénoménalité. Elle conduit également à l'affirmation étrange qu'à chacun tous les sentiments, toutes les épreuves seront donnés. Et cela non point par une analyse éidétique de l'affectivité les faisant paraître en elle comme autant de possibilités principielles et d'une certaine façon déjà effectives mais, ici encore, par le biais d'une construction transcendante : parce que la volonté (inconnue-inconsciente) est infinie, parce que son essence tout entière est présente en chaque vouloir, tous ses effets aussi, à savoir la suite indéfinie des passions et des tourments, sont inscrits en celui-ci comme son destin. Ainsi s'explique le mythe hindou de la

65. *Ibid.*, III, p. 24.

transmigration des âmes : si tu as voulu, si tu as tué un animal, qui que tu sois, où que tu sois, tu seras tué un jour à ton tour. Ainsi prend forme, enfermé dans un raisonnement, le mythe de l'Éternel Retour⁶⁶.

L'explication de l'affectivité par une instance située hors d'elle comme de l'expérience en général est le projet même de la « Métaphysique de l'amour », laquelle constitue le chapitre XLIV du Supplément au Quatrième Livre du *Monde*. L'amour est une apparence dont le fondement métaphénoménologique, « métaphysique », est la volonté. Ce sont donc des déterminations métaphénoménologiques de la volonté métaphysique — des déterminations inconscientes de la volonté inconsciente — qui vont rendre compte de ce « phénomène » qu'est l'amour. Or (détermination inconsciente) « la volonté désire la vie absolument et pour toujours », elle ne la désire pas seulement ici ou là, sous la forme d'un individu particulier, elle n'est pas « simple instinct de conservation personnelle » mais, en tant qu'elle se veut elle-même éternellement, en tant qu'elle « a en vue une suite infinie de générations », elle est, plus essentiellement, « instinct sexuel »⁶⁷. L'instinct sexuel n'est donc pas un instinct particulier, repérable parmi d'autres, il constitue selon Schopenhauer le fond de l'être, la réalité métaphysique elle-même. « L'instinct sexuel... n'est en soi... que la volonté de vivre »⁶⁸.

Dans la mesure où il y a identité entre la volonté et la volonté de vivre — pour autant que, comme il a été montré, la première se change inévitablement en la seconde — identité donc entre la volonté et l'instinct sexuel, l'explication de l'affectivité par la volonté est identiquement son explication par la sexualité : « toute passion, quelque apparence illusoire qu'elle se donne, a sa source dans l'instinct sexuel »⁶⁹. Si triviale et prosaïque que paraisse cette réduction de l'amour à la sexualité, elle n'est pas liée pour autant au positivisme d'une psychologie qui se veut objectiviste et naturellement « scientifique », mais relève d'une métaphysique préalable — « ma concep-

66. Il est lié aussi à la théorie schopenhauérienne de l'histoire où, sous l'apparence de l'autrement, c'est toujours le Même qui se reproduit.

67. *Ibid.*, p. 379.

68. *Ibid.*, p. 346.

69. *Ibid.*, p. 344.

tion de l'amour leur paraîtra trop physique, trop matérielle, si métaphysique et si transcendantale qu'elle soit au fond » — très exactement de la « Métaphysique de l'amour » qui a situé d'emblée l'affectivité en général dans l'apparence au sens d'une simple apparence et cherché son principe dans un *conatus* = x.

Comment cette explication de l'affectivité à partir d'un principe inconscient entraîne la dénaturation de son pouvoir de révélation spécifique et finalement la négation pure et simple de ce qu'elle est, de sa réalité en tant que réalité phénoménologique, c'est ce qui s'accomplit comme suit. La volonté, on l'a vu, veut la vie tout entière, en chaque point de son être — lequel se réduit à ce point unique où elle s'exerce, où elle veut tout. C'est dire que cette volonté infinie est présente en tout individu pour autant qu'il veut : « dans chaque individu paraît le vouloir-vivre tout entier »⁷⁰. La volonté de l'individu n'est donc pas — pas seulement — la sienne, une volonté qui recherche la conservation de cet individu, ses fins et son plaisir personnels. Elle est, plus fondamentalement, cette volonté tout entière qui veut tout, toute la vie, qui veut la suite infinie des générations, à savoir la volonté sexuelle ou volonté de l'espèce. Du décalage entre ces deux volontés procède une illusion, l'illusion en vertu de laquelle, croyant poursuivre ses visées et son plaisir égoïste, l'individu poursuit en réalité les buts de l'espèce, les buts de la volonté infinie en tant que telle. Bien plus, c'est cette volonté elle-même qui fait naître dans l'individu une telle illusion et cela en tant que, s'accomplissant en lui, elle doit justement l'amener à accomplir ses propres buts à elle : « la nature ne peut atteindre son but qu'en faisant naître chez l'individu une certaine illusion, à la faveur de laquelle il regarde comme un avantage personnel ce qui en réalité n'en est un que pour l'espèce, si bien que c'est pour l'espèce qu'il travaille quand il s' imagine travailler pour lui-même ». « Cette illusion, c'est l'instinct », selon la déclaration explicite de Schopenhauer, et cela parce que l'instinct « fait agir l'individu pour le bien de l'espèce »⁷¹. Ou plutôt, s'il est vrai que, identique à la volonté, l'instinct sexuel est inconscient

70. *Ibid.*, p. 403.

71. *Ibid.*, p. 349, 350.

comme elle, l'illusion c'est en réalité son effet phénoménologique sur la subjectivité individuelle, à savoir l'amour, lequel est un « stratagème » de la nature puisque, dans cette passion amoureuse en laquelle l'individu se propose « sa jouissance personnelle »⁷², il ne s'agit en réalité que de la procréation d'un individu nouveau, le plus réussi possible.

Ainsi les hommes désirent les femmes qui ont de gros seins, parce qu'à travers leur regard, c'est le « Génie de l'espèce » qui regarde et qui se dit : tiens, tiens ! le petit sera bien nourri. Ainsi les blonds aiment les brunes, les petits les femmes grandes, et *vice versa*, chacun sans le savoir recherche dans l'autre le correctif de ses propres défauts, des caractères complémentaires dont l'assemblage est destiné à produire l'individu le plus conforme au type idéal prescrit par l'espèce. *L'amour est la jouissance anticipée d'une félicité infinie* que l'amant croit trouver dans les bras de la femme aimée et que la volonté fait miroiter devant lui comme un leurre, cette jouissance étant la *présentation à la conscience* du vouloir par lequel la volonté entreprend de se réaliser elle-même dans l'espèce⁷³. Et voilà comment, « ne cherchant pas son intérêt mais celui d'un tiers encore à naître », *l'amour est aveugle*⁷⁴, comment, expliquée par la volonté, l'affectivité en général est une illusion, son pouvoir de révélation se trouvant de la sorte non pas altéré ni méconnu, mais nié proprement et renversé.

En quoi consiste le pouvoir de révélation de l'affectivité lorsqu'il fait l'objet d'un tel renversement ? En aucune façon en elle-même, dans son affectivité (et ainsi ce n'est pas l'affectivité ni son pouvoir de révélation qui sont en cause en l'réalité dans cette discussion comme dans toute la philosophie classique et moderne en général : ils ne sont aperçus ni l'un ni l'autre) mais dans une visée conscientielle, dans une représentation : « tout amour a pour fondement un instinct visant uniquement l'enfant

72. *Ibid.*, p. 346, 351.

73. « Cet ordre de la volonté qui cherche à s'objectiver dans l'espèce ne se présente à la conscience de l'homme passionné que sous le masque d'une jouissance anticipée de cette félicité infinie, qu'il croit devoir trouver dans son union avec la femme aimée » (*ibid.*, p. 365).

74. « Aussi les Anciens représentaient-ils l'amour aveugle » (*ibid.*, p. 366).

à procréer ». Cette visée, la visée soi-disant réelle de tout amour, est celle de l'espèce. A elle s'oppose la visée de l'individu, dans laquelle celui-ci croit poursuivre sa jouissance personnelle. C'est cette visée qui est illusoire, c'est une telle représentation qui est fautive. « Ici... la vérité a pris la forme d'une illusion pour agir sur la volonté »⁷⁵. La vérité : que la sexualité a pour objet la perpétuation et l'excellence de l'espèce. L'illusion : qu'elle a pour objet la jouissance de l'individu. L'interprétation-explication de l'affectivité à partir de la volonté signifie et présuppose la méconnaissance complète du pouvoir propre de révélation de l'affectivité en tant que telle, sa réduction au pouvoir de révélation de la volonté, ou plutôt — la volonté étant aveugle — de la représentation qui lui est liée dans la conscience individuelle. C'est seulement au prix de cette réduction — de sa confusion avec la représentation — que l'affectivité peut être déclarée illusoire. Car il n'y a pas d'illusion possible du sentiment lui-même, lequel est toujours par principe ce qu'il est, pour autant que son être réside dans sa phénoménalité même identique à son affectivité.

Ici se découvre devant nous cette nouvelle conséquence : la méconnaissance du pouvoir spécifique de révélation de l'affectivité en tant que pouvoir originel et absolu entraîne la mise en question de la réalité même du sentiment, lequel n'est plus un absolu, le terme inébranlable sur quoi viennent se briser toutes les interprétations et toutes les significations qu'on prétend lui accoler, mais un être incertain, indéterminé, dont le lieu n'est plus assignable — dont on ne sait même plus de qui il est le sentiment. Pour autant en effet que l'affectivité ne repose plus sur elle-même et ne détermine plus, dans ce repos sur soi et en soi, le site et l'essence d'une subjectivité absolue, mais s'explique au contraire à partir d'un vouloir et comme son effet hors de lui, la problématique se trouve devant une situation inextricable. Car, comme il n'y a pas un vouloir mais en quelque sorte deux, celui de l'individu et celui de l'espèce, deux séries de tonalités en résultent constituées, la première de sentiments médiocres à la mesure de l'être limité qui ne projette que sa propre conservation, la seconde

75. *Ibid.*, p. 352, 351.

des sentiments infinis que suscite un vouloir infini — et ce sont les sentiments de l'amour : « La passion de l'amour... attache à la possession d'une femme déterminée l'idée d'un bonheur sans fin, et celle d'une douleur inexprimable à la pensée de ne pouvoir posséder cette femme — ce désir et cette souffrance d'un cœur amoureux ne peuvent avoir pour unique matière les besoins d'un individu éphémère ; mais ce sont les soupirs de joie du Génie de l'espèce, quand il réussit à profiter d'une occasion unique de réaliser ses projets, ou ses profonds gémissements lorsqu'il en perd une. L'espèce seule a une vie éternelle et seule, par conséquent, elle est capable de souhaits éternels, d'éternelles satisfactions et d'éternelles douleurs »⁷⁶. Mais quand, l'acte de génération accompli, le vertige de l'amour prend fin et que chaque amant éprouve « cette prodigieuse déception »⁷⁷ qui défait l'illusion dont il a été victime et le rend à lui-même, sa subjectivité propre se substitue, dans une transsubstantiation fantastique, à celle du Génie de l'espèce, sous chaque sentiment se creuse un abîme ontologique.

La réduction du pouvoir spécifique de révélation de l'affectivité à celui de la connaissance représentative est constante chez Schopenhauer en dépit des tentatives épisodiques pour dissocier compréhension intellectuelle et compréhension affective — c'est, en tout cas, d'une « compréhension » qu'il s'agit —, en dépit de la remarque finale selon laquelle il existe « deux chemins de la délivrance », l'un constitué « par la connaissance pure de la douleur », l'autre « par la souffrance directement subie »⁷⁸. L'examen des tonalités qui jouent dans le système un rôle décisif se trouve en général faussé dans le principe, une signification qui leur est jointe synthétiquement dans la lumière de l'*ekstase* se substitue inévitablement à l'essence de leur phénoménalité propre. Le remords, par exemple, est bien une tonalité mais qui procède d'une connaissance, de la connaissance métaphysique de la

76. *Ibid.*, p. 362.

77. *Ibid.*, p. 351.

78. *Ibid.*, I, p. 415. Encore cette souffrance n'accomplit-elle pas son œuvre salvatrice en elle-même et par elle-même mais dans sa référence à la volonté, pour autant que, contrariant celle-ci et résultant de sa contrariété, elle finit par la miner en quelque sorte et la conduire à l'auto-renoncement.

nature des choses en moi, de cette volonté aveugle et obstinée à laquelle je ne suis pas encore parvenu à échapper. « Le remords... est un chagrin qui provient de la connaissance qu'on prend de sa propre nature en soi, c'est-à-dire considérée en tant que volonté. Il suppose la vue claire de cette vérité, à savoir qu'on n'a pas cessé d'être cette même volonté »⁷⁹. De même la honte est une honte devant l'acte de génération — dont la vie humaine est « la paraphrase » — devant le corps en tant qu'objectivation et foyer du vouloir, c'est-à-dire encore devant la volonté ; elle se réduit ainsi à une connaissance, celle de l'« énigme du monde » : « la honte... provoquée par l'acte de la génération s'étend même aux parties qui servent à l'accomplir... preuve que non seulement les actions, mais déjà même le corps de l'homme se peuvent regarder comme la forme phénoménale, comme l'objectivation et l'œuvre de sa volonté »⁸⁰. La tristesse, pour prendre un dernier exemple, « procède de la conscience désintéressée de la vanité de tous les biens, et du néant de toutes les douleurs »⁸¹.

Or, liée à la connaissance et plus ou moins confondue avec elle, l'affectivité se trouve tributaire du *principium individuationis*, lequel constitue pour cette connaissance une ligne de clivage décisive. Car il y a, tout compte fait, dans le schopenhauérisme deux sortes de connaissance, celle qui succombe à ce principe et celle qui y échappe. Or cette ligne de démarcation des connaissances est identiquement celle de tous nos sentiments qui se répartissent ainsi entre ceux qui sont dupes de l'illusion de l'individualité et ceux qui la surmontent, de telle manière cependant que ceux qui en sont dupes le sont sur le fond en eux de la représentation et de l'illusion qui lui est propre, de même que ceux qui la surmontent ne le font que par l'action en eux d'un regard susceptible de traverser le *principium individuationis*. Au premier genre appartient par exemple la cruauté car, en demandant à la vue de la souffrance de l'autre une atténuation de la sienne ou même son plaisir, le cruel croit que son sentiment diffère de celui de sa victime, au point de se trouver

79. *Ibid.*, p. 310.

80. *Ibid.*, III, p. 380, 381.

81. *Ibid.*, I, p. 414.

avec lui dans un rapport antithétique. Alors que, procédant d'une essence unique et produits par elle, tous les sentiments en fin de compte sont identiques, tandis que leur distribution entre des individus en apparence différents et par conséquent leur différence ne sont qu'illusion.

Schopenhauer a donné en termes saisissants la théorie de cette illusion. Celui qui a sur les yeux le voile de Maïa « ne voit pas l'essence des choses, qui est une ; il en voit les apparences, il les voit distinctes, divisées, innombrables... *Il prend la joie pour une réalité, et la douleur pour une autre ; il voit en tel homme un bourreau et un meurtrier, en tel autre un patient et une victime ; il place le crime ici et la souffrance ailleurs...* »⁸². Ainsi s'accomplit, au sein même de cette conception grandiose, la falsification de la théorie de l'affectivité par le principe d'individuation, c'est-à-dire par sa réduction à la connaissance. Précisément parce que la phénoménalité spécifique de l'affectivité comme consistant dans cette affectivité même est méconnue ou plutôt explicitement niée, la réalité des tonalités l'est aussi, la joie n'est plus définie par elle-même, elle n'est plus de la joie⁸³, elle n'est plus une réalité. Elle n'est pas différente de la douleur, laquelle n'est pas non plus de la douleur, n'est pas une réalité, une réalité autre que la joie, et le bourreau n'est pas dissociable de sa victime. Ce renversement de l'ordre des choses, que Nietzsche rétablira avec une extrême violence — les « forts », les « faibles » — la théorie des tonalités qui appartiennent au second genre de connaissance le laisse apparaître de la même façon. Ici encore c'est précisément la connaissance, « la vision des Idées », laquelle « perce de part en part le principe d'individuation »⁸⁴, qui détient le pouvoir de révélation attribué à la douceur, à la caritas, à la sainteté, au mysticisme et constitue finalement toute leur réalité.

Faute d'avoir été reconnu et circonscrit dans sa spécificité, le pouvoir de révélation de l'affectivité se trouve, en définitive, totalement occulté : c'est que l'affectivité relève de la volonté sous le concept de

82. *Ibid.*, p. 369, souligné par nous.

83. Schopenhauer dit ailleurs que « la joie ment au désir » (*ibid.*, p. 393) en lui faisant accroire qu'elle est un bien positif.

84. *Ibid.*, p. 370.

laquelle, on l'a vu, elle est le plus souvent comprise. Aussi se découvre-t-elle, comme celle-ci, réduite à la condition du connu et non plus du connaissant, tout pouvoir concevable de révélation étant alors, comme dans la tradition, explicitement référé à l'*ek-stasis* et au mode de connaissance qui puise en celle-ci sa possibilité. C'est ce que montre la théorie de la conscience, c'est-à-dire de la manifestation en général : « *La conscience de nous-mêmes* contient... un élément connaissant et un élément connu... Comme élément connu dans la conscience de nous-mêmes, nous trouvons exclusivement la volonté. Sont, en effet, des impulsions et des modifications de la volonté... toute aspiration, tout désir, toute répulsion, toute espérance, toute crainte, tout amour, toute haine, bref tout ce qui constitue immédiatement le bonheur ou la souffrance... Or, dans toute connaissance, c'est la partie connue et non connaissante qui est l'élément premier et essentiel... Dans la conscience donc c'est la volonté, élément connu, qui est première et essentielle ; le sujet connaissant est la partie secondaire, venue par surcroît, c'est le miroir »⁸⁵. Ainsi l'affectivité n'est-elle, par le biais de la volonté, renvoyée à l'essentialité que pour se voir privée définitivement du pouvoir de révélation et déchoir, comme dans la pensée classique, au rang d'une facticité aveugle.

En dépit de ces insuffisances *Le monde comme volonté et comme représentation*, pour autant qu'il place l'affectivité au centre de sa thématique, ouvre à la pensée moderne la voie de la vie, permettant les progrès décisifs qui vont être accomplis par celui qui dira jusqu'en ses derniers écrits : « mon grand maître Schopenhauer ».

85. *Ibid.*, III, p. 14.

CHAPITRE VII

VIE ET AFFECTIVITÉ D'APRÈS NIETZSCHE

Ce sont les deux caractères essentiels de la vie, l'immanence et l'affectivité, que la pensée de Nietzsche, même si elle ne les thématise pas explicitement et se laisse plutôt porter par eux, s'abandonnant au jeu de leurs implications, pense jusqu'au bout. Le concept nietzschéen de la vie est emprunté à Schopenhauer et n'a d'abord qu'une signification ontique. La vie est volonté mais la volonté est l'essence de ce qui est, son mode d'être et, en ce sens « métaphysique », l'être lui-même. C'est par le même procès que chez Schopenhauer que cette volonté préalablement saisie en nous comme identique à notre vie voit son règne s'étendre au monde entier, et cela pour autant que nous sommes capables de la concevoir non comme une velléité représentative — comme la volonté de la représentation — mais comme un pouvoir effectif et l'essence de tout pouvoir. Dès lors, partout où dans la nature nous trouvons des marques de celui-ci, des effets, là aussi nous percevons à l'œuvre la même force que celle qui se déchaîne en nous : tout processus exprimant une énergie n'est ainsi qu'une manifestation de cette volonté qui, en tant que forme de toute énergie réelle possible, s'appelle volonté de puissance : « Si rien ne nous est "donné" comme réel sauf notre monde d'appétits et de passions, si nous ne pouvons descendre ou monter vers aucune autre réalité que celle de nos instincts... n'est-il pas permis de nous demander si ce donné ne *suffit* pas aussi à comprendre, à partir de ce qui lui ressemble, le monde dit

mécanique (ou matériel)... comme une réalité du même ordre que nos passions mêmes... Bref, nous devons supposer que partout où nous reconnaissons des "effets", nous avons affaire à une volonté agissant sur une volonté, que tout processus mécanique, dans la mesure où il manifeste une énergie, constitue précisément une énergie volontaire, un effet de la volonté. A supposer enfin qu'une telle hypothèse suffise à expliquer notre vie instinctive tout entière... que nous puissions ramener toutes les fonctions organiques à cette volonté de puissance... nous aurions alors le droit de qualifier toute énergie agissante de volonté de puissance. Le monde vu de l'intérieur, le monde défini et désigné par son "caractère intelligible" serait ainsi "volonté de puissance" et rien d'autre »¹.

De la volonté schopenhauérienne la volonté nietzschéenne diffère en ceci qu'elle est qualifiée de « puissance ». Ce qu'est la puissance, le texte précité le dit : puissance signifie causalité, causalité véritable, efficace, pouvoir dans son accomplissement effectif, action réelle, force : « En fin de compte la question est de savoir si nous considérons la volonté comme réellement agissante, si nous croyons à la causalité de la volonté. Dans l'affirmative — et au fond notre croyance en celle-ci n'est rien d'autre que notre croyance en la causalité elle-même... » La critique de la causalité n'atteint donc chez Nietzsche que la représentation rationnelle de la causalité en tant que système de lois imposant ordre et règle au Devenir. Mais pour qui saisit l'essence de celui-ci « de l'intérieur », la causalité n'est justement rien d'autre que cette causalité absolue identique à l'exercice réel d'une force, rien d'autre que la puissance en tant que puissance en acte.

Seulement chez Schopenhauer aussi la volonté est la causalité véritable, l'unique pouvoir dont l'irruption et le déferlement composent l'unique réalité. Si la volonté est sans cause, c'est justement parce qu'elle est la causalité véritable et qu'une causalité véritable, absolue, ne dépend de rien, puisant en soi l'énergie de produire tout ce qu'elle fait. Schopenhauer est celui qui nous met sur le chemin de comprendre qu'il

1. *Par-delà bien et mal*, trad. C. Heim, in F. Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1971, p. 54-55.

n'y a aucune force possible dans le monde de la représentation ni par elle, que l'être de la force ne saurait lui advenir d'autre chose, non plus que de sa propre extériorité par rapport à soi, mais seulement d'elle-même. Voilà pourquoi, pour Schopenhauer comme pour Nietzsche, c'est seulement dans l'intériorité d'une force — en l'occurrence « en nous » — que ce qu'il en est de la force, et de l'univers entier pour autant que l'être de tout étant est constitué par la force, peut être appréhendé et saisi, « donné » dit Nietzsche.

Reste qu'entre la volonté schopenhauerienne et la volonté de puissance s'instaure beaucoup plus qu'un simple écart, le fait que la première, on l'a vu, est énigmatiquement affectée d'un manque, étant désir d'un être qu'elle n'a pas, et bien plus qui n'est pas — tandis qu'à l'inverse, comme l'a bien vu Heidegger, la volonté de puissance n'est pas volonté d'une puissance dont elle serait par elle-même dépourvue, vers laquelle elle tendrait seulement. S'il en était ainsi, comment cette volonté séparée de la puissance serait-elle jamais en mesure de la rejoindre, de s'élaner vers elle d'abord ? En vertu de quelle puissance aurait-elle le pouvoir de se mettre en mouvement ? Le point de départ, dans la volonté de puissance, c'est la puissance elle-même. La « volonté » ne désigne rien d'autre que l'expansion de cette puissance et son déploiement, déploiement possible en elle, à partir d'elle et par elle — son auto-mouvement.

C'est sur le plan de l'affectivité et des tonalités affectives de la vie que la « différence » des volontés de Schopenhauer et de Nietzsche se montre à nous, et cela parce que, en de telles tonalités et par elles, ces volontés entrent dans la phénoménalité qui les rend effectives. Dès les premiers écrits de Nietzsche, et notamment dans *La naissance de la tragédie*, la spécificité affective de la volonté nietzschéenne identique à la vie, se laisse reconnaître. Alors que la volonté de Schopenhauer en tant que désir inextinguible était ce tourment sans fin que l'auteur du *Monde* a décrit en termes pathétiques, Nietzsche, sans rien renier du caractère tragique de l'existence mais en le reconnaissant au contraire et notamment comme le fond de l'âme grecque, juxtapose d'emblée à ce désir et à ce malheur, comme leur condition peut-être, un plaisir plus grand, « ce plaisir éternel de l'existence » dont l'art dionysiaque veut

nous persuader. Assurément le pessimisme de Schopenhauer se maintient dans une vision qui enchaîne le déclin et la mort à tout ce qui naît et célèbre encore « les terreurs de l'existence individuelle », qui voit dans l'art un salut provisoire et comme « une consolation métaphysique » : « Pour de brefs instants nous sommes réellement l'être originel lui-même, nous ressentons son incoercible désir et son plaisir d'exister »². Celui-ci, cependant, le plaisir émerge dans sa contemporanéité avec l'être originel et le désir se dépasse en lui.

Mais il y a plus, plus explicite en tout cas. Car tout cet univers protéiforme du devenir et de l'anéantissement, avec son cortège de tourments, apparaît plutôt comme la conséquence d'une ivresse sans limite, celle que procure la surabondance de la vie vers laquelle se pressent les multiples formes qu'elle appelle à l'existence et qui révèlent, à travers le jeu même de leur naissance et de leur mort, la fécondité débordante de la puissance qui les engendre. Voilà pourquoi « l'aiguillon furieux de ces tourments nous transperce dans le temps même où nous ne faisons pour ainsi dire plus qu'un avec l'incommensurable et originel plaisir d'exister et où, ravis dans l'extase dionysiaque, nous pressentons l'indestructible éternité de ce plaisir — où, nonobstant terreur et pitié, nous connaissons la félicité de vivre »³.

Que la vie ne se dévoile plus simplement comme la vanité d'un désir sans objet et son éternelle souffrance mais, à travers celle-ci, comme le plaisir et l'ivresse d'une puissance indestructible, ce n'est pas là une affirmation passagère mais bien la révélation de la tragédie qui, écartant tout ce qui sépare l'homme de son essence, le reconduit à celle-ci, à « la pensée que la vie, au fond des choses, et malgré le caractère changeant des phénomènes, est toute de plaisir dans sa puissance indestructible »⁴. C'est parce qu'il exprime cette puissance indestructible de la vie, laquelle se résout tout entière dans l'essence pure du plaisir, que le chœur satyrique fait irruption dans la tragédie, le chœur de « ces êtres de nature qui vivent en quelque sorte inexpugnables derrière toute

2. *La naissance de la tragédie*, trad. Ph. Lacoue-Labarthe, in *Œuvres philosophiques complètes*, op. cit., p. 115.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 69.

civilisation et restent éternellement semblables à eux-mêmes sous la variation des générations et de l'histoire »⁵.

Or la détermination positive de la vie par Nietzsche a une signification qu'il importe dès maintenant de reconnaître. Car l'opposition au malheur d'une existence qui est manque et que rien ne saurait combler, du plaisir incommensurable et originel de l'exister en tant qu'épreuve de la surabondance et de la surpuissance de la vie, ne fait pas diverger deux conceptions de la vie entre lesquelles il faudrait choisir, l'une marquée de ce pessimisme absolu qui sera qualifié de nihilisme, l'autre, non pas optimiste assurément, mais suffisamment différenciée en tant que « pessimisme de la force »⁶. Encore moins s'agirait-il de produire au sujet de cette vie de souffrance deux évaluations contradictoires, la première qui lui dirait non, s'efforçant de rechercher les modalités concrètes de cette négation, la seconde qui lui dirait oui, assumant dans un regard la totalité de cette souffrance et son éternel retour. S'il est une évidence décisive sur laquelle les philosophies de Schopenhauer et de Nietzsche s'accordent, c'est bien l'impossibilité éidétique pour la vie de prendre position à l'égard de soi, de se séparer de soi pour, ensuite, vouloir ou ne pas vouloir être soi, vouloir ou non se reprendre soi-même et, s'emparant de son essence, coïncider de nouveau avec soi.

Une seule fois Schopenhauer a été infidèle à cette prescription ultime, c'est, on l'a vu, lorsque, dissociant au contraire vie et volonté et concevant la première comme l'objectivation de la seconde, il est contraint du même coup de faire du vouloir un simple « vouloir-vivre », l'aspiration à se donner hors de soi l'être et la vie — alors que ce qui n'est pas ne peut rien faire, pas même aspirer à l'être —, alors que rien ne répugne davantage à la vie que l'être-hors-de-soi, elle qui repose tout entière en elle-même et, une ainsi originellement avec soi et en possession de soi, ne saurait en outre se désirer soi-même. Et c'est alors en effet que Nietzsche reprend durement Schopenhauer, dans ces lignes essentielles du *Zarathoustra* : « Il n'a assurément pas rencontré

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*, p. 26.

la vérité celui qui parlait du vouloir-vivre. Ce vouloir n'existe pas. *Car ce qui n'est pas ne peut pas vouloir et comment ce qui est dans la vie pourrait-il encore désirer la vie.* Où se trouve la vie, là seulement se trouve le vouloir »⁷.

La réfutation radicale de la thèse du vouloir-vivre — thèse d'ailleurs spécifique et inessentielle chez Schopenhauer lui-même — signifie donc tout autre chose que la désignation extérieure de la vie et de l'être comme volonté de puissance, elle vise le statut même de la vie et de l'être, leur essence, et par suite le statut et l'essence de la volonté de puissance elle-même, pour autant qu'elle est, pour autant qu'elle peut prétendre définir la vie. Ce qui importe au projet d'une ontologie fondamentale en effet, ce n'est pas le fait que la vie est volonté de puissance — pourquoi ne serait-elle pas simple vouloir ? Est en question bien plutôt, pour être apporté à l'évidence, ce en quoi et par quoi la volonté de puissance est vivante, ce qui lui permet de construire structurellement et de constituer par ses propres moyens, si elle le peut, l'essence de l'être et de la vie. A ce sujet Nietzsche dit deux choses : d'une part l'aphorisme 693 de *La volonté de puissance*⁸ déclare que celle-ci est « l'essence la plus intime de l'être », assignant ainsi à l'analyse de la volonté de puissance la tâche d'accomplir le dévoilement de l'essence de l'être ; d'autre part le texte précité du *Zarathoustra* affirmait au contraire que la volonté n'est possible que sur le fond en elle de l'être — « car ce qui n'est pas ne peut pas vouloir » — en d'autres termes que le site du vouloir n'est pas le sien mais constitué exclusivement par celui de la vie : « où se trouve la vie, là seulement se trouve le vouloir ». De cette contradiction apparente la conclusion est celle-ci : une seule problématique en effet se conquiert qui, prenant pour thème la volonté de puissance, n'est conduite par aucune autre visée en réalité que celle d'élucider l'essence de l'être en tant que tel et

7. Ainsi parlait Zarathoustra, trad. M. de Gandillac, in *Œuvres philosophiques complètes, op. cit.*, p. 134, traduction modifiée, souligné par nous.

8. *La volonté de puissance*, trad. G. Bianquis, Paris, Gallimard, 1935, I, p. 217, III-VI, 1888 (XVI, § 693). Ce texte, établi par F. Würzbach, est constitué, comme on sait, d'un choix thématique d'aphorismes, répartis en quatre livres, auxquels nos références renvoient.

de sa vérité propre. Pourquoi une telle problématique, ontologique en un sens radical, s'occupe-t-elle de la volonté et, surdéterminant l'approche schopenhauérienne, se croit obligée de rectifier celle-ci, faisant plus rigoureusement de la volonté une volonté de puissance ?

N'oublions pas que chez Schopenhauer la volonté n'est pas un désir au sens d'une simple velléité coupée de la réalité. Bien au contraire, on l'a suffisamment montré, cette volonté est le corps originel, non pas celui de la représentation, le corps-objet de la tradition philosophique, mais le corps réel, le corps des mouvements réels, des effectuations corporelles réelles, et que ces effectuations, celles par exemple du désir, n'aboutissent à aucune « satisfaction » véritable, qu'elles nous laissent sur notre faim, ne change rien à leur réalité non plus qu'à la réalité du corps dont elles sont les effectuations. Avec la réalité de ce corps, toutefois, Schopenhauer ne pense rien de moins que l'être lui-même, et c'est pourquoi il définit l'être, l'être en soi et non sa simple représentation, comme volonté. La volonté schopenhauérienne n'est donc à aucun moment distincte de la puissance, elle est la puissance, toute puissance réelle au monde rassemblée dans l'unique essence où elle se concentre et où elle est possible. Bien plus, c'est toute la puissance de cette puissance qui se concentre à son tour en chacun de ses points, en chacune de ses déterminations — d'où le caractère vertigineux de son action, le caractère hallucinant de l'univers schopenhauérien.

Que signifie alors l'adjonction nietzschéenne de la puissance à cette volonté qui est déjà puissance de part en part et puissance toute puissante, ne rencontrant jamais rien d'autre qu'elle qui puisse lui faire obstacle, n'ayant, en fait d'élément différentiel, que la représentation qu'elle plie comme un jouet entre ses mains, la tordant et la déformant en tous sens et faisant d'elle ce qu'elle veut ? Ceci que, quel que soit le degré de cette puissance et la modalité de son action, quelles que soient l'intensité et l'ampleur de la force qu'elle déchaîne — et sur ce point Schopenhauer fut sans doute beaucoup plus radical que Nietzsche — puissance et force doivent d'abord être, lequel être consiste dans cette puissance préalable et présumée en vertu de laquelle puissance et force se sont déjà emparées d'elles-mêmes et de leur essence propre, en vertu de laquelle elles sont. Volonté de puissance veut dire, dans une

perspective nietzschéenne, puissance de la volonté, à savoir non pas simplement le fait que la volonté est puissance et, selon l'annonce faite avec éclat par Schopenhauer, qu'elle est le corps, mais ce fait plus fondamental que toute puissance, toute force et le corps lui-même ne sont que par l'œuvre d'une puissance plus originelle qui les jette en eux-mêmes et les contraint d'être. Dans cette puissance de l'origine seulement puissance et force ont licence de se déployer.

Or, à supposer qu'il y ait des degrés de puissance, des « quantités de force », et que de leur entrecroisement et de leur conflit naissent des modifications internes de ces forces, la puissance par laquelle elles sont et en laquelle, en dépit de leurs vicissitudes, elles demeurent, cette puissance-là ne connaît ni degré ni quantité, ni accroissement ni diminution, ni modification ni altération, elle est l'hyperpuissance omniprésente et omnipuissante en toute puissance qui la livre à elle-même de telle sorte qu'elle soit en mesure d'être ce qu'elle est. En toute puissance : dans la plus faible comme dans la plus forte. Ainsi comprenons-nous d'ores et déjà qu'il n'est point de force, si insignifiante et si dérisoire soit-elle, qui n'apporte avec elle l'incommensurable de cette hyperpuissance, laquelle en effet n'est une mesure pour aucune force comme elle ne peut elle-même être mesurée par aucune, étant en chacune avant même qu'elle s'exerce, prenne et donne sa mesure, l'incoercibilité du lien par lequel elle s'empare de soi. Qu'une telle hyperpuissance antérieure à toute puissance ne soit pas au contraire tirée de celle-ci et n'en provienne pas par abstraction, on le voit à ceci qu'elle est au fond de son « expérience » et ce qui la rend possible. L'hyperpuissance ne rend pas possible l'expérience que nous avons des forces du monde, elle n'est pas ce qui nous permet d'accéder à celles-ci mais seulement ce qui permet à chaque force d'accéder à soi dans l'inconditionnalité d'une cohérence avec soi où il n'y a plus rien d'autre qu'elle — plus rien du monde, mais seulement un Soi, le soi-même de cette force et de ce qu'elle fait.

Or l'inconditionnalité de la cohérence avec soi de la force accédant à soi-même en tant que force qui est un « soi-même » — cette inconditionnalité ne lui échoie pas après coup, elle est bien plutôt la condition de son surgissement et sa naissance, ce par quoi toute force

advient à la vie. Ici doit être pris en compte l'événement décisif de la philosophie moderne, à savoir le fait qu'avec Schopenhauer et Nietzsche l'être reçoit pour la première fois d'une manière explicite le sens d'être la vie. L'interprétation de l'être comme vie n'implique aucun oubli de l'être lui-même. Loin de réduire celui-ci à un simple mode d'être d'un étant privilégié, la détermination de la force en tant que force vivante place devant la pensée l'incoercible et incondionnelle étreinte avec soi de ce qui surgit ainsi originellement en soi-même, qui s'accroît de soi et qui, dans l'ivresse de cette épreuve et de cet accroissement de soi, accroissement qui ne commence ni ne finit, est la Vie — ce que le jeune Nietzsche appelle « l'incommensurable et éternel plaisir d'exister », soit dans le langage du mythe : Dionysos. Le concept élaboré de la volonté de puissance, laquelle est cet originel accroissement de soi inclus dans l'inconditionnelle étreinte avec soi, le « plus » en tant que le « plus riche de soi-même »⁹ qui détermine seul le « besoin de soi »¹⁰, c'est le concept même de l'être compris en son fond comme la vie. La vie ne trouve pas sa condition dans l'être selon l'évidence spéculative immédiate qui veut qu'elle soit d'abord, elle en est l'accomplissement phénoménologique initial et ainsi la condition. Mais le primitif parvenir en soi de la vie qui s'accroît de soi-même et s'éprouve soi-même dans l'ivresse de cet accroissement, c'est l'immanence.

Nietzsche a pensé l'immanence de la vie de multiples façons, sous de multiples figures dont il importe de reconnaître le pouvoir. Cependant l'immanence fait l'objet d'une affirmation immédiate dans la proposition cruciale et réitérée selon laquelle la vie est oubli. Oublier c'est ne pas penser à. A l'oubli on oppose le souvenir qui consiste au contraire à penser à ce à quoi on ne pensait pas. Oubli et souvenir ne s'opposent toutefois que dans la pensée, comme deux modalités de celle-ci, l'une négative signifiant que la pensée ne se dirige pas encore vers ce vers quoi elle se dirige dans le souvenir correspondant à cet oubli et se substituant alors à lui. Que la vie soit oubli, Nietzsche le dit en un tout autre sens.

9. *Par-delà bien et mal*, op. cit., p. 207.

10. *Ibid.*, p. 71.

Oublier pour la vie, c'est ne pas penser à, non pas en vertu d'une distraction ou de quelque disposition occasionnelle susceptible d'être levée, mais parce qu'elle ne porte pas en soi l'essence où réside la possibilité de penser à quelque chose en général, de s'en souvenir par exemple. Oublieuse la vie l'est par nature en tant qu'immanence, laquelle expulse de soi insurmontablement l'*ek-stasis* et par suite toute forme de pensée possible. La vie en tant qu'immanente, Nietzsche la représente dans la figure de l'animal qui traverse toute son œuvre — et cela à bon droit s'il s'agit d'exprimer l'absence de pensée, laquelle définit traditionnellement l'humanité de l'homme et le spécifie en tant qu'animal rationnel. C'est donc en vertu d'une nécessité éidétique que l'animal, pour autant qu'il figure l'essence de la vie et que celle-ci exclut la pensée, se trouve déterminé dans son être par l'oubli. L'homme, « cet animal nécessairement oublié... »¹¹.

Parce que c'est l'immanence radicale de la vie et le rejet par elle de la dimension extatique où se meut tout penser à que formule l'oubli qui lui appartient par principe, alors la possibilité pour un tel oubli de se muer dans la détermination opposée du souvenir, possibilité qui va de soi aussi longtemps que le premier est secrètement homogène au second — étant comme lui une modalité de la pensée et sa détermination négative —, cette possibilité justement n'existe plus. C'est par une intervention extérieure alors, c'est à coups de trique qu'il s'agit de conférer à cette vie qui en est en elle-même incapable, non pas précisément la capacité — elle ne l'a pas et ne l'aura jamais — mais l'habitude de se souvenir. Par l'habitude un comportement est acquis qui ne correspond à aucune disposition intérieure préalable et n'en est à aucun égard la mise en œuvre ou l'actualisation. Cette acquisition contrainte et forcée, imposée à la vie en dépit de son essence, Nietzsche la nomme de son nom : le dressage — faisant se lever une constellation de concepts groupés autour de l'image de l'animalité mais dont la cohérence interne recouvre une prescription de l'essence. Parce que celle-ci proscrit le Dimensional extatique de tout penser à et ainsi

11. *La généalogie de la morale*, trad. I. Hildenbrand et J. Gratiën, in *Œuvres philosophiques complètes*, op. cit., p. 252.

l'espace de jeu du souvenir, l'oubli ne procède pas de l'affaiblissement d'une faculté laissée sans emploi mais de la structure de la vie et de son vouloir inconditionnel. En même temps que ce Dimensional toutefois, c'est tout ce que nous appelons conscience, toute forme de représentativité qui se trouve mise hors jeu, laquelle mise hors jeu est l'oubli. « L'oubli, écrit Nietzsche avec force, n'est pas une simple *vis inertiae*..., c'est bien plutôt une faculté d'inhibition active, une faculté positive dans toute la force du terme : *grâce à lui toutes nos expériences, tout ce que nous ne faisons que vivre, ...ne devient pas... conscient* »¹². Ce qui se tient hors du Dimensional — en deçà — n'est donc pas rien, rien d'inconscient en tout cas, c'est l'ensemble de nos expériences, la totalité de ce que nous vivons et c'est pour autant que nous le vivons que nous devons nécessairement le vivre hors de la conscience et dans l'oubli. L'oubli rend la vie possible. Il ne la rend pas possible en ce sens que, écartant bien des soucis, il nous permet d'aller de l'avant sans être arrêté par trop de choses, par le remords. L'oubli bien plutôt est la condition de possibilité de la vie en tant que le rassemblement intérieur par lequel elle cohère avec soi dans l'accroissement de soi-même, il est la force préalable à toute force, la puissance de toute puissance et, comme cette condition ultime identique à l'essence de la vie, ce que Nietzsche appelle la santé : « ... cet animal nécessairement oublieux pour lequel l'oubli représente une force, la condition d'une santé robuste... ». Voilà pourquoi aussi l'oubli est le « gardien de l'ordre psychique » — entendons ce qui édifie de l'intérieur, délimite et conserve l'essence de la psyché, à savoir cette dimension d'origine hétérogène à toute conscience où l'être s'essencifie comme la vie.

Comment alors ce qui est oublieux par essence peut-il au contraire se souvenir, se donner la possibilité d'intérioriser tout ce qui est en s'y référant dans le penser à qui l'arrache au temps et à son anéantissement. C'est là le paradoxe auquel se heurte inévitablement Nietzsche et qui l'oblige à mettre à l'épreuve une dernière fois les thèses ultimes de sa philosophie. Ce paradoxe prend place en tête de la deuxième dissertation de *La généalogie de la morale* et s'énonce ainsi : « Elever un

12. *Ibid.*, p. 251, souligné par nous.

animal qui puisse promettre », c'est-à-dire se souvenir et cela dans le temps même où l'essence de la vie exclut la pensée. Il est remarquable que pour trancher ce nœud gordien de l'*eidōs* Nietzsche recourt à la violence. A la « force de l'oubli » qui exprime le vouloir de l'essence, il oppose non pas la simple mémoire qui en tant que faculté représentative n'est justement ni incluse dans cette essence de la vie ni permise par elle, mais une volonté de mémoire — « une volonté active de ne pas se délivrer [de la promesse], une volonté qui persiste à vouloir ce qu'elle a une fois voulu, à proprement parler... une *mémoire de la volonté* »¹³ — qui en tant que volonté procède de la vie elle-même et non plus de l'*ek-stasis*. Bien plus la volonté n'est ici qu'un nom pour la vie, elle renvoie à sa possibilité la plus intérieure et la dévoile brusquement. Le § 3 de la deuxième dissertation *réfère toute faculté de mémorisation en tant que volonté de mémoire à l'affectivité et l'enracine explicitement en elle* : « On grave quelque chose au fer rouge pour le fixer dans la mémoire : seul ce qui ne cesse de faire mal est conservé dans la mémoire. » Comme toujours lorsqu'il découvre le fond de la vie — l'affectivité, la souffrance — le texte nietzschéen s'enflamme, un grand souffle le soulève, les images crépitent, les incendies de l'histoire sont convoqués, chaque preuve est un brasier, quelque torture monstrueuse, quelque souffrance inimaginable dont nous sommes invités à faire nos délices. Ce qu'il a fallu à l'homme pour se fabriquer une mémoire : « ... supplices, martyrs, ... les sacrifices et les vœux les plus horribles... les mutilations les plus repoussantes... les rituels les plus cruels... ». Et à l'homme allemand : « ... les moyens les plus effrayants... la lapidation... la roue... le supplice du pal, la laceration, l'écrasement sous les pieds des chevaux, l'ébouillantage du criminel dans de l'huile... l'écorchage... l'excision des chairs... ». Partout la douleur est « l'adjuvant le plus puissant de la mnémonique »¹⁴, la souffrance tient lieu de pensée et la fonde ultimement. Mais ces remarques sont prématurées.

Préalable de toute force, puissance de toute puissance, l'incondition-

13. *Ibid.*, p. 252.

14. *Ibid.*, p. 254, 254-255, 254.

nelle cohérence en soi de la vie est la condition de leur ébranlement, la condition de toute action possible. Considérons la figure des oiseaux de proie qui fondent sur les agneaux pour les dévorer. Cette analyse difficile mais essentielle se présente sous la forme — c'est son contenu apparent — d'une critique de la morale, conduite à la façon de Nietzsche. Il s'agit de réfuter l'argumentation par laquelle les agneaux tentent de sauver leur vie et cela grâce à une condamnation de l'action des oiseaux de proie, condamnation qu'il leur suffirait de faire partager par ces derniers pour avoir en effet la vie sauve. Or l'argumentation — des agneaux — repose tout entière sur la présupposition d'un dédoublement de la force, de sa séparation d'avec soi, bref sur la négation de son immanence radicale. Ce dédoublement de la force considéré tour à tour par Nietzsche comme l'illusion du langage, du peuple et de la science, consiste dans une dissociation instituée en toute action entre un sujet capable de se déterminer ou non à cette action et l'action elle-même comprise comme l'effet du libre vouloir de ce sujet, dans une dissociation, par exemple, entre la foudre et son éclat. « Au fond le peuple dédouble l'action ; quand il fait se manifester la foudre en éclairs, c'est l'action d'une action : il prend le même phénomène d'abord comme cause et puis comme effet de cette cause. Les savants ne font pas mieux en disant : « la force fait mouvoir, la force produit un effet » et ainsi de suite »¹⁵.

Qu'intervienne ici l'affectivité et ses déterminations fondamentales — la haine, la vengeance ; la haine et la vengeance des agneaux —, elles s'emparent de cette séparation fictive de la force d'avec soi pour évaluer à sa lumière l'être et le faire des oiseaux de proie, les considérant comme des substrats neutres, comme des sujets libres d'exercer leur force ou non, libres d'être ou non des oiseaux de proie. Dans cette liberté d'être ou non des oiseaux de proie, dans cette liberté de la force de n'être pas la force, de ne pas les croquer, réside le salut des agneaux. Seulement *cette liberté de ne pas être soi, ni la force ni la vie en général ne la possèdent*. La non-liberté, l'impossibilité de ne pas être soi, telle est l'essence qui régit la relation de la vie à elle-même, relation toutefois qui

15. *Ibid.*, p. 242.

est constitutive de la vie, qui est son s'éprouver soi-même dans l'incoercibilité du lien qui la lie à elle-même pour être ce qu'elle est à jamais, qui est son éternité, ce que Nietzsche nomme « l'éternel retour du Même ».

En tant que l'incoercibilité du lien qui livre la vie à elle-même, la non-liberté est l'hyperpuissance en laquelle l'être se rassemble et s'empare de soi dans cette originelle épreuve de soi qui fait justement de lui la vie. En tant que non-liberté l'hyperpuissance de l'être est identiquement son impuissance, l'ultime incapacité de se défaire de soi de la vie. C'est cette ultime impuissance que le § 13 de la deuxième dissertation pense dans toute sa rigueur. Il n'est question ni d'oiseaux de proie ni d'agneaux. On ne veut pas dire non plus que les uns et les autres ne seraient pas libres de faire autre chose que ce qu'ils font, mais plus essentiellement qu'ils ne peuvent être autres que ce qu'ils sont. Tels, toutefois, ils ne le sont que sur le fond de l'être en eux, pour autant que la structure de l'être est la non-liberté, sa passivité insurmontable à l'égard de soi, le ne pouvoir se défaire de soi de ce qui cohère en soi comme la vie. Ce qui ne peut se défaire de soi, c'est le Soi. Ce par quoi toute chose est, est identiquement ce par quoi elle est ce qu'elle est, ce par quoi elle est un Soi et, de cette façon, la vie. La structure unitaire de l'être, de l'identité, de l'ipséité et de la vie, c'est la structure de la subjectivité absolue.

Le texte du § 13 se donne pour une critique du « sujet ou, pour parler plus populairement, [de] l'âme » et c'est comme tel qu'il a été pris naïvement. Quel « sujet » se trouve mis en question par Nietzsche, quelle « âme » qui en est le succédané « populaire » ? Nietzsche refuse le dédoublement de la force, affirmant qu'il n'y a pas sous elle un substrat neutre auquel il serait loisible de manifester ou non sa force. « Un tel substrat n'existe pas, il n'existe pas d'« être » au-dessous de l'action... ; l'« agent » n'est qu'ajouté à l'action — l'action est tout. Au fond le peuple dédouble l'action... »¹⁶. Le sujet n'est ainsi le substrat placé sous le phénomène — le sujet-foudre sous l'éclair — que par le dédoublement de l'action, lequel, comme dédoublement de l'être

16. *Ibid.*, p. 242-243, 241-242.

d'avec soi, comme op-position à soi, le pose pour ainsi dire deux fois, en tant que le phénomène, en tant que l'opposé et l'ob-jet, d'une part et, d'autre part, en tant que le sujet par quoi l'ob-jet est ob-jet. Nietzsche ne critique pas le « sujet », il critique une interprétation de l'essence de ce sujet, à savoir l'interprétation de l'essence de la subjectivité en qu'*ek-stasis*. Que la force ne repose pas sur un sujet placé sous elle, qu'il n'y ait rien hors d'elle — ni au-delà ni en-deçà —, qu'elle ne puisse se replier derrière soi pour se pro-poser à soi et se tenir ainsi devant soi, qu'elle repose au contraire en elle-même et demeure en soi et qu'il n'y ait rien d'autre qu'elle — « la force est tout » —, c'est là son immanence.

L'immanence de la force est ce qui la contraint d'être elle-même et ainsi d'agir. C'est en raison de cette immanence que la volonté — le nom que Schopenhauer et Nietzsche donnent à la force — ne peut pas ne pas vouloir et, comme le dit le § 1 de la troisième dissertation, « plutôt que de ne rien vouloir, elle veut le rien »¹⁷. L'immanence de la vie explique la quasi-totalité des figures qu'elle revêt dans l'œuvre de Nietzsche ainsi que leurs propriétés — à titre d'exemple l'« égoïsme » de « l'âme aristocratique ». Égoïsme qui désigne le mode d'être et d'agir de ce qui est « tout » pour autant que, dans son rassemblement en soi-même, il est tout ce qu'il est et tout ce qui est, et n'enferme rien d'autre. De la non-liberté de cet être en soi avec soi — non-liberté qui fait le fond de la critique nietzschéenne du libre arbitre et de la liberté en général — résulte l'allure mécanique de son action, sa ressemblance avec l'ordre des choses, sa façon naïve d'être soi-même mais aussi, dans la plénitude insurpassable de ce qui ne se surpasse que de soi-même et ainsi touche à tous les points de son être et emplit tout, l'être dans la perfection de son accomplissement, la justice même. « L'âme aristocratique accepte le fait de son égoïsme... elle y voit... un phénomène qui a peut-être sa racine dans l'ordre des choses : si elle voulait lui chercher un nom, elle dirait sans doute que "c'est la justice même"... elle se meut parmi ses pairs... avec la même assurance faite de pudeur et de subtil respect que celle dont elle use dans ses rapports avec elle-même — selon

17. *Ibid.*, p. 288.

une mécanique innée, la mécanique céleste à laquelle tous les astres obéissent... toute étoile est égoïste de cette façon »¹⁸.

Reposant sur elle-même, coïncidant avec soi, épuisant son être en soi-même, tirant de soi tout ce qu'elle est, la force dans son déploiement ne provient que d'elle-même, elle s'assure constamment elle-même de ce qu'elle fait dans cette effectuation de soi. En tant qu'elle n'a rien hors de soi, rien qui soit au-delà ou en deçà d'elle-même et de son immanence à soi, elle ignore tout ce qui implique une transcendance quelconque, l'espace d'une différence, tout fondement en tant qu'autre dans l'altérité de cette différence, toute raison, toute cause, tout prétexte, toute justification ou légitimation, tout ce qui la précéderait et, procédant d'une considération extrinsèque, emprunterait sa possibilité au monde de la représentation, du calcul, de l'intention, de la promesse, de la prévision. Le différent d'elle, lequel n'existe pas en elle ni dans son action, n'a donc pas non plus à prendre position vis-à-vis d'elle dans l'éloge ou le blâme, l'amour ou la haine. Parlant des « forts », c'est-à-dire de la force, Nietzsche exprime poétiquement cette condition de son action, à savoir non pas un trait psychologique mais la structure de l'être : « ils arrivent comme le destin, sans cause, sans raison, sans égards, sans prétexte, ils sont là comme la foudre, trop terribles, trop soudains, trop convaincants, trop « différents » pour qu'on puisse même les haïr »¹⁹.

La force qui trouve son effectuation en soi et la tient de soi est donc dans le même temps et pour cette raison totalement inapte à rendre compte de soi dans l'approche extérieure d'une représentation de soi, laquelle est par principe étrangère à son être. L'action n'est ainsi possible que pour autant qu'elle est incomprise et incompréhensible si l'acte de comprendre se tient dans l'*ek-stasis*. En tant que la possibilité de l'action est identiquement son incompréhensibilité, elle se nomme instinct. Comme chez Schopenhauer le paradoxe apparent de l'instinct n'exprime rien d'autre que la condition de la vie. Voilà pourquoi Nietzsche fait état par exemple « de l'incapacité des nobles athéniens,

18. *Par-delà bien et mal*, op. cit., p. 192.

19. *La généalogie de la morale*, op. cit., p. 277.

qui étaient des êtres instinctifs comme tous les êtres nobles et se révélaient parfaitement inaptes à rendre compte d'une manière satisfaisante des motifs de leurs actions ». C'est de cette incapacité que joua et se moqua Socrate, jusqu'à ce qu' « il trouve chez lui la même difficulté et la même impuissance », auxquelles il ne put échapper que par « une sorte d'auto-duperie » en déclarant qu'il faut « rendre justice [à ses instincts] mais aussi à la raison »²⁰.

Rendre justice à la raison, toutefois, convoquer le monde de la représentation, de ses causes et de ses lois, de ses projets et de ses motivations, c'est justement ne plus pouvoir rendre justice à la vie, jeter au-delà d'elle un horizon de compréhension et la mettre ainsi hors de soi, ne disposant plus de soi et de son être-soi comme de sa seule justification et de son seul sens possible, ne trouvant plus en soi le secret de son être. Nietzsche a décrit cette occurrence en termes pathétiques : « ... quelque chose manquait, une immense lacune enveloppait l'homme — incapable de se justifier, de s'expliquer, de s'affirmer, il souffrait du problème de son sens »²¹. Au-delà de toute chose, en effet, l'*ek-stasis* creuse l'espace de la question pourquoi, mais la vie qui ne porte pas en elle cet espace ignore cette question et n'a pas non plus à y répondre. « L'âme aristocratique, disait Nietzsche, accepte le fait de son égoïsme *sans en faire un problème* »²². Il faut donc redire la structure éidétique de la vie, son incoercible cohérence avec soi en soi-même qui exclut tout dépassement de soi et toute transcendance, toute possibilité de s'en aller hors de soi, devant soi, à côté de soi, au-dessus de soi — « toute aspiration, déclare Nietzsche, ... à un à-côté, à un au-delà, à un en dehors, à un au-dessus-de... »²³ — de telle manière que seule cette exclusion radicale de ce qui est hors et au-delà d'elle, et par exemple de l'idéal, rendant la vie à l'immanence de son être-soi, la rend aussi à elle-même, la replongeant dans l'essence où elle puise sa possibilité d'être, ce que Nietzsche appelle la réalité. Ici encore c'est en termes lyriques que Nietzsche célèbre la condition de la

20. *Par-delà bien et mal*, op. cit., p. 104.

21. *La généalogie de la morale*, op. cit., p. 346.

22. *Par-delà bien et mal*, op. cit., p. 192, souligné par nous.

23. *Le gai savoir*, op. cit., p. 15.

vie, parlant de « l'homme rédempteur du grand amour et du grand mépris, l'esprit créateur que sa force impulsive chasse toujours *loin de tout à-côté et de tout au-delà*, dont la *solitude* sera incomprise du peuple qui n'y verra qu'une fuite *devant* la réalité : alors qu'elle est une façon pour lui *de se plonger, de s'enfoncer, de s'abîmer dans la réalité* pour nous en ramener un jour, lorsqu'il reviendra à la lumière, ... la levée de l'anathème jeté sur elle par l'idéal »²⁴.

A quel point cette structure de l'immanence — le ne pouvoir être hors de soi de ce qui demeure en soi — constitue la possibilité la plus extrême et la plus décisive de la vie, on le voit à ceci que son ébranlement est identiquement celui des fondements de l'être : toute la pensée de Nietzsche procède de sa terreur avouée devant l'abîme du nihilisme ainsi que de son effort pathétique pour le conjurer. Pareil effort s'exprime dans une distinction bien connue qui traverse toute l'œuvre, non sans susciter la gêne du lecteur, celle des forts et des faibles, des maîtres et des esclaves. Afin d'en reconnaître le sens il convient dans une première approche de formuler à son sujet quatre questions d'ailleurs connexes et qui appellent une même réponse. En premier lieu : qui sont les forts, ces êtres immanquablement célébrés et adulés, comment sont-ils possibles, c'est-à-dire en quoi consiste leur force ? En second lieu : qui sont les faibles, ces êtres immanquablement dénigrés et méprisés, comment sont-ils possibles, c'est-à-dire comment est possible la faiblesse ? En troisième lieu, étant donné la thèse constante de Nietzsche selon laquelle les faibles l'emportent à coup sûr sur les forts — « on a toujours à défendre les forts contre les faibles »²⁵ — il faut encore demander la raison d'une telle situation, c'est-à-dire : en quoi consiste la force des faibles et, corrélativement, la faiblesse des forts ?

De la force des forts il est facile de rendre compte. Les forts sont forts pour autant qu'ils sont, pour autant que l'essence de l'être est la volonté de puissance, c'est-à-dire la force elle-même. La nature des

24. *La généalogie de la morale*, *op. cit.*, p. 286, souligné par nous, sauf « devant » et « dans », soulignés par Nietzsche.

25. *La volonté de puissance*, *op. cit.*, I, p. 181, III-VI, 1888 (xvi, § 685).

forts est d'autant plus aisée à comprendre à partir de l'essence de l'être qu'ils ne sont rien d'autre, on l'a laissé pressentir, qu'une projection de cette essence, la figure mythique de ce qui finalement n'a rien à voir avec une catégorie d'individus indûment privilégiés mais constitue précisément cette structure intérieure de l'être en tant qu'il est la vie. La vie est-elle oublieuse par nature, en vertu de son essence, alors les forts aussi sont oublieux, ils n'ont pas à pardonner, pas même à « oublier » : si pleins d'eux-mêmes et ne dépendant de rien, ils passent sur terre comme des cavaliers, rapides et hors d'atteinte. L'offense, si offense il y a, est seulement l'occasion d'un surcroît de force. Délaissant les traces du souvenir et son ressassement, la vie ne manifeste en eux que sa « plasticité », sa capacité d'inventer et de guérir, c'est-à-dire toujours son accroissement. Cette vie étrangère à la représentation, au principe de raison, est-elle sans « cause » comme elle est sans souvenir, sans fondement hors d'elle, alors aussi les forts « arrivent comme le destin, sans cause, sans raison... », etc. Voilà pourquoi l'analyse éidétique de la structure de l'être comme vie a revêtu l'allure d'une récollection des figures du mythe, parce qu'avec chacune d'elles c'est un élément de l'*eidos*, un invariant de la vie qui est visé.

L'existence d'une classe ou d'une caste de maîtres ne découle-t-elle pas cependant de ce que Nietzsche présente à de multiples reprises comme un trait décisif, à savoir ce pathos de la distance dans lequel l'aristocratie revendique fermement sa différence et s'oppose avec ostentation à tout ce qui est moins qu'elle, ainsi qu'on le voit dans ce texte magnifique : « Sans le désir passionné de distance que développe une différence irréductible entre les classes, le regard toujours supérieur que la caste dirigeante jette sur ses sujets et ses instruments, son exercice constant de l'obéissance et du commandement, son art de se maintenir au-dessus et loin de la foule, on ne voit pas comment naîtrait cette autre et plus mystérieuse passion qui aspire sans cesse à l'élargissement de l'âme, à engendrer des états toujours plus élevés, plus rares, plus lointains, plus amples et de contenu plus riche »²⁶. Seulement la vie dont l'aristocratie n'est ici comme ailleurs que le

26. *Par-delà bien et mal*, op. cit., p. 180.

chiffre, n'est pas « réactive ». Loin de n'être ce qu'elle est que par l'effet d'une opposition à ce à quoi elle s'opposerait, c'est le contraire qui est vrai. Il faut donc renverser l'ordre apparent de dépendance du texte : au lieu d'être la condition de cette « mystérieuse passion » de la vie de s'accroître sans cesse d'elle-même, le pathos de la distance en est l'éventuelle conséquence²⁷. Seulement si l'essence de l'aristocratie est celle de la vie, quelle force fait la force des forts, on l'a compris : non pas telle ou telle force donnée, plus ou moins grande, telle puissance à laquelle adviendrait tel destin, mais l'hyperpuissance qui, jetant toute force et toute puissance en elles-mêmes, leur donne de s'accroître d'elles-mêmes et ainsi de surabonder.

En quoi consiste la faiblesse des faibles, c'est au contraire ce qui fait problème : car si la volonté de puissance est l'essence de l'être, si tout ce qui est n'est que par cette puissance qui surabonde d'elle-même, alors on ne voit plus comment quelque chose comme la faiblesse en général est encore possible. Une explication extérieure revient à dire : tout est force assurément mais il existe des quantités de cette force, lorsque l'une d'elles se trouve en présence d'une autre plus grande, elle est plus faible qu'elle, la différence quantitative des forces fait surgir leur différence qualitative, la faiblesse et la force — laquelle ne qualifie plus que la plus forte. On exprime encore cette différenciation qualitative en disant que la plus faible qui subit l'action de la plus forte devient « réactive », son action étant désormais déterminée par cette action plus forte qu'elle ne cesse de subir, tandis que la plus forte demeure seule réellement, totalement et proprement « active ».

Seulement, à supposer que la « quantité » de force ne soit pas déjà une façon de penser la différenciation qualitative de la faiblesse qu'on prétend expliquer par elle mais qu'on a déjà incluse subrepticement en elle, cette détermination extrinsèque de la nature interne de la force est tout simplement aux antipodes de ce que Nietzsche entend par volonté de puissance — laquelle désigne cette nature interne de la force en tant

27. Comme le montre la suite de l'analyse qui fait de l'aristocratie la source des valeurs, c'est-à-dire le principe de détermination de tout ce qui n'est pas elle, cf. *infra*, p. 302.

que force qui surabonde *d'elle-même* et ne cesse comme telle d'être ce qu'elle est. Qu'il y ait une essence de la force qui ne puisse somme toute devenir autre chose, pas même son contraire, que les maîtres ne se changent pas brusquement en esclaves au détour d'un chemin, s'ils en croisent un de plus puissant qu'eux, et qu'ainsi maîtrise et servitude, force et faiblesse, ne se présentent pas comme des modalités successives et hasardeuses, c'est ce que Nietzsche pose en faisant de l'aristocratie une *race*, c'est-à-dire une essence. De même la plèbe en est une : la faiblesse, elle aussi, est à comprendre non à partir d'une détermination extrinsèque mais de sa possibilité intérieure. Or cette possibilité est justement la même que celle de la force — il n'y a rien d'autre — c'est l'essence de la vie, à savoir l'immanence. La force — et par là on ne la considère plus naïvement dans sa facticité — est celle de l'immanence, c'est l'inquantifiable, incoercible et insurpassable force du lien qui lie la vie à elle-même. Nietzsche n'entend pas la faiblesse comme une moindre force mais comme la négation de son essence et, pour autant que cette essence est l'immanence, comme la rupture de celle-ci.

Car c'est là ce que signifie le nihilisme, le non dit à la vie, non pas la négation externe de son existence factice mais la destruction de son essence intérieure. Seulement cette destruction intérieure comme auto-destruction — c'est la vie, on verra pourquoi, qui dit non à la vie — cette négation de soi se heurte à une impossibilité d'essence, à l'essence de la vie précisément pour autant que le lien qui la lie à elle-même est infrangible et ne se laisse jamais rompre. L'auto-destruction impossible de l'essence intérieure de la vie, auto-destruction qui, comme telle, n'en finit pas, c'est ce que Nietzsche appelle la maladie de la vie, ce qui fait de l'homme — en tant que l'immanence est l'animalité et ce qu'il s'agit d'ébranler — un « animal malade », « l'animal le plus malade ». Nietzsche n'a rien fait d'autre que considérer les yeux ouverts le mystère insondable de cette maladie de la vie, cette volonté de la vie de porter atteinte à son essence propre et ainsi de s'auto-détruire : « quelle bête démente et triste que l'homme ! »²⁸.

28. *La généalogie de la morale*, op. cit., p. 284.

La fin du § 13 de la troisième dissertation répond brièvement à la question — « l'homme... est l'animal malade : pourquoi cela ? » — par l'énumération hâtive d'un certain nombre de « causes », ou plutôt de manifestations de cette maladie de la vie : l'homme est « le grand expérimentateur de lui-même », à savoir celui qu'habite la mauvaise conscience, qui a tourné ses instincts contre soi, qui prend plaisir à combattre sa nature, à se modeler lui-même, à se faire souffrir. Comme tel c'est le créateur de soi, « l'insatisfait, le non rassasié », celui « que l'impétuosité de ses propres désirs ne laisse pas en repos », qui est capable d'innover, de défier le destin. Ce qui n'est possible que parce que l'avenir — « impitoyable éperon dans la chair de tout présent » — ne cesse de déchirer celui-ci, séparant ainsi l'homme de lui-même, le lançant par-delà soi, faisant de lui encore l'animal le plus « courageux..., le plus exposé »²⁹. Mais aussi sans doute celui qui, lassé de ce désir qui le jette toujours au-delà de lui-même, ne peut qu'apercevoir, dans cet écart d'avec soi qui lui dévoile tout son passé de lutte, la vanité de celui-ci — l'homme de la satiété donc, de la fatigue, du dégoût de soi, dont Schopenhauer n'a cessé de tendre à Nietzsche le miroir accablant. Or si l'on considère ces quatre « causes » de la maladie de la vie, on voit qu'elles consistent toutes dans une *ek-stasis*, laquelle, sise à l'intérieur de la relation de la vie à elle-même en tant que regard sur soi, dégoût de soi, effort contre soi, élan par-delà soi, en tant qu'*ek-stasis* de l'avenir notamment, brise l'immanence de cette relation, affectant chaque fois la vie dans sa possibilité même.

Or toutes les descriptions nietzschéennes de la maladie, descriptions qui abondent, renvoient également en dernier ressort à l'impossible d'une situation éidétique constituée par la rupture de l'immanence primitive de la vie. Si l'on veut saisir par exemple ce qui caractérise en fin de compte ceux que Nietzsche appelle à loisir les malvenus, les malportants, les disgraciés, les tarés, l'immense cohorte des malheureux dont le malheur alimente le ressentiment, on apercevra peut-être le secret de cette morbidité originelle là même où elle semble se rapporter très évidemment au corps et à ses déformations visibles, à tout ce qu'on

29. *Ibid.*, p. 310-311.

nomme naïvement maladie : car le corps n'apparaît tel, contrefait ou infirme, que dans l'objectivité et par elle, séparé de lui-même par conséquent et de ce qui fait son essentialité en tant que corps vivant. Or ce n'est pas la représentation qui est responsable d'une telle situation, elle qui n'est jamais capable de donner le corps originel à lui-même mais seulement d'en pro-proser une simple image, laquelle le laisse intact dans son essence réelle. Seul le vouloir profond de la vie peut décider cette mise hors de soi qui semble effective dans le corps objectif. Voilà pourquoi celui-ci et ses avatars, l'infirmité, l'incapacité, la maladie, symbolisent pour Nietzsche la maladie métaphysique de la vie, la seule qu'il ait en vue. Car l'apparence objective n'est rien tant qu'elle ne suscite pas le projet monstrueux de l'auto-destruction. C'est celle-ci, c'est la rupture de l'immanence à soi que visent les mécontents en tant qu'ils sont toujours les mécontents de soi. Nietzsche a décrit toutes les formes que revêt le projet de cette rupture, le doute à l'égard de soi, la perte de la croyance, le scepticisme, l'objectivisme, le scientisme, la critique de soi sous toutes ses formes, on est tenté d'écrire « l'analyse », toutes les doctrines de la mauvaise foi, de la mauvaise conscience, du regard sur soi, de l'interprétation, du soupçon, toutes celles qui placent la vérité de la vie hors de la vie, faisant de notre temps ce « présent avarié » qui dégage, comme devait le dire de son côté Ossip Mandelstam, une odeur de poisson pourri. Tous ces tenants de la division d'avec soi, « les malvenus... ce sont eux, les plus faibles, qui plus que quiconque minent la vie parmi les hommes, qui empoisonnent et mettent en question le plus dangereusement notre confiance en la vie, en l'homme, en nous-mêmes ».

Que cette rupture de l'immanence de la vie constitue le propre de la faiblesse, on le voit plus clairement si, anticipant quelque peu sur l'ordre de l'analyse, on jette dès maintenant un regard sur la lutte des faibles contre les forts, sur la manière dont les premiers s'y prennent pour jeter bas la force des seconds. Cette destruction de la force, c'est justement la rupture de son immanence à soi, laquelle est acquise si les faibles parviennent à insérer leur propre faiblesse dans l'âme des forts, « s'ils réussissaient à mettre leur propre misère et toute la misère du monde dans la conscience des heureux, si bien

qu'un jour ceux-ci en vinsent à *avoir honte de leur bonheur* et peut-être à se dire entre eux : "c'est une honte d'être heureux ! Il y a trop de misère !" ». Force et faiblesse se distribuent ainsi en toute clarté comme le bonheur et la honte, comme l'immanence de la vie et comme sa rupture.

Que celle-ci soit impossible, voilà qui nous conduit enfin au fond de la faiblesse et à sa véritable essence. Car ce qui fait ultimement la faiblesse des faibles, ce n'est pas seulement ce qui se cache sous la fange de la honte et du mépris de soi — « sur ce terrain du mépris de soi, véritable marécage, poussent toute mauvaise herbe, toute plante vénéneuse... » —, à savoir le projet monstrueux de l'auto-destruction : *c'est l'échec de ce projet qui constitue l'essence ultime de la faiblesse*. Le vouloir ne pas être soi de la vie, le vouloir se défaire de soi du Soi est la faiblesse même en tant que ce vouloir se heurte par principe à une force plus grande que lui, à la plus grande force, celle qui édifie le Soi, la force de la force, la force qui donne sa force à toute force et à la faiblesse elle-même. La relation de la faiblesse et de la force — relation qui trouve sa figure dans la relation extérieure des forts et des faibles — concerne la relation à soi de la vie, elle est, dans cette relation, la relation de ce qui constitue la nature de cette relation à ce qui prétend s'y opposer. Comment, dans la relation intérieure de la vie à elle-même, la faiblesse du ne pas vouloir être soi s'oppose à la force de ce Soi et constitue ainsi l'essence de la faiblesse, l'essence des « mal venus » et des « mal conformés », c'est ce que dit ce texte-limite : « comment échapper à ce regard rentré de l'homme mal conformé dès l'origine, qui trahit *la manière dont un tel homme se parle à lui-même* — à ce regard qui est un soupir ? « Puissé-je être quelqu'un d'autre, soupire ce regard : mais il n'y a pas d'espoir ! *Je suis qui je suis* : comment me débarrasser de moi ? Et pourtant j'en ai assez de moi ! »³⁰. Ici la faiblesse reçoit son vrai nom, elle s'appelle le désespoir.

Troisième question : comment les faibles l'emportent sur les forts ? — question qui se propose comme une aporie apparemment insurmontable s'il s'agit de comprendre comment la faiblesse du projet de se défaire

30. *Ibid.*, p. 312, 313-314, 312, souligné par nous.

de soi de la vie pourrait bien dominer l'insurpassable force de sa cohérence en soi dans l'immanence. Au vrai, si la faiblesse semble et peut l'emporter sur la plus grande force, c'est parce qu'elle la porte en elle et cela pour autant qu'elle est et que, fût-ce comme la plus insignifiante faiblesse, elle cohère avec soi dans l'hyperpuissance de la vie : pas un instant le vouloir se défaire de soi de la vie n'a cessé d'appartenir à celle-ci ni de porter en lui son essence.

C'est ce qu'affirme Nietzsche dans l'extraordinaire analyse du prêtre ascétique. Ici, pour la première fois, jetant une lumière rétroactive sur l'ensemble de l'œuvre, faiblesse et force ne sont plus distribuées comme deux entités séparées, référées à deux individus différents : le prêtre ascétique les détient l'une et l'autre en lui, nous offrant la vue de leur connexion interne. Le prêtre ascétique est faible, et cela parce qu'il est l'homme de la mauvaise conscience, c'est-à-dire de la vie tournée contre soi. Des autres faibles il se distingue en ceci qu'il est leur garde-malade, en quoi il leur appartient encore car, afin d'éviter la contagion de cette terrible maladie de la vie, il importe que tous ceux qui sont en contact avec les malades, notamment les soignants, soient eux-mêmes des malades. Mais le prêtre ascétique est fort, plus fort peut-être que les plus forts : « Mais il lui faut aussi être fort, maître de soi plus encore que des autres, intact surtout dans sa volonté de puissance... »³¹. Car sa tâche est écrasante, il doit défendre le troupeau à la fois contre les forts et contre lui-même. Contre les forts par l'invention géniale de l'idéal ascétique qui légitime le ressentiment par le renversement des valeurs et, en faisant des diverses formes de la faiblesse le bien et des diverses formes de la force le mal, assure, par l'opération de ces valeurs inversées, l'emprise et la domination des faibles sur les forts. Contre le troupeau lui-même : après avoir défendu les faibles contre les forts en organisant le ressentiment, il faut empêcher que le déchaînement de celui-ci ne brise à son tour le troupeau et, pour cela, canaliser ce ressentiment, le guider, l'apaiser, ce que fait ce grand magicien : il empoisonne et il calme la blessure en même temps.

Et c'est alors qu'apparaît en lui l'imbrication mystérieuse de la

31. *Ibid.*, p. 315.

faiblesse et de la force et comment il convertit la première en la seconde. En lui, par lui, une vie épuisée, aux abois, va entreprendre de survivre et de se sauver. Mais qu'est-ce qui dans l'extrême faiblesse lui donne d'abord cette force inouïe de vouloir continuer à vivre, de ne pas succomber devant les forts et, bien plus, de les asservir — quel instinct de vivre resté intact ? C'est celui-ci que le regard hyperlucide de Nietzsche décèle au fond de l'idéal ascétique : « L'idéal ascétique a sa source dans l'instinct de défense et de salut d'une vie en voie de dégénération, qui cherche à subsister par tous les moyens et lutte pour son existence ; il indique une inhibition et une fatigue physiologiques partielles contre quoi *les instincts de vie les plus profonds, restés intacts, ne cessent de combattre* par l'invention de nouveaux moyens »³². Dès lors cet idéal ascétique se révèle être le contraire de ce pour quoi on le prenait d'abord : non pas une vie tournée contre la vie, contre elle-même, mais l'effort pathétique de cette vie à l'agonie pour survivre : « ce prêtre ascétique, poursuit le texte, cet ennemi apparent de la vie... il fait partie, lui précisément, des très grandes forces conservatrices et affirmatrices de la vie ». Et encore : « en lui et par lui, la vie lutte... contre la mort ». Ce qu'est cette mort contre laquelle lutte passionnément la vie, cela est dit aussi : non pas la mort précisément, mais la maladie mortelle, la maladie métaphysique de la vie : « la lutte... de l'homme contre la mort (plus exactement : contre le dégoût de la vie, contre la fatigue, contre le désir de la « fin ») ». Comment alors la plus grande force surabondante au sein même de la vie en voie de dégénérescence pour la sauver, c'est ce qu'on a compris : en tant que cette vie vient en soi dans l'hyperpuissance de son immanence.

Un doute subsiste : les analyses qui précèdent rendent-elles pleinement compte de la possibilité de la faiblesse, de son origine ? Car pourquoi la vie se tourne-t-elle contre elle-même ? D'où lui vient ce projet aberrant de se défaire de soi ? Nietzsche dit : de la souffrance. « ... le troupeau des mal venus... de ceux qui souffrent d'eux-mêmes »³³. Nous sommes renvoyés à la seconde détermination

32. *Ibid.*, p. 310, souligné par nous.

33. *Ibid.*

éidétique de la vie, à ce qui constitue en elle sa possibilité la plus extrême : l'affectivité.

L'affectivité emplit la totalité du paysage nietzschéen, elle est partout. Comme chez Schopenhauer le terme de volonté n'est souvent qu'une façon de désigner l'ensemble de la vie affective et de ses modalités, au point que les deux concepts apparaissent interchangeables. Affirmant par exemple la subordination de l'intellect à un pouvoir d'un autre ordre qui le détermine, Nietzsche écrit : « Eliminer la volonté, écarter tous les sentiments sans exception, à supposer que cela fut possible : comment donc ? ne serait-ce pas là châtrer l'intellect ? »³⁴. Tout paraît subordonné à l'affectivité en effet, en particulier la nouvelle manière propre à Nietzsche d'interpréter la relation au monde, à savoir l'évaluation et, par suite, la morale en général. *Par-delà bien et mal* parle de « l'infinie multiplicité des sentiments de valeur », pour déclarer, un peu plus loin, que « les morales ne sont pas autre chose que le langage symbolique des passions »³⁵. Mais surtout, on va le voir, d'un bout à l'autre de l'œuvre, l'affectivité se propose comme constituant en elle-même l'essence de la réalité et de la vie.

Comme chez Schopenhauer, il est vrai, le primat nominal de la volonté rejette souvent l'affectivité dans une situation de dépendance qui la propose comme un simple effet de la première. Ainsi voit-on de nouveau l'histoire de nos sentiments ne plus trouver son principe en eux mais dans une autre histoire, comme si la venue à l'apparaître des possibilités principielles incluses dans l'essence de l'affectivité et la constituant ne composait plus l'historial de l'affectivité elle-même mais celui du vouloir. Une telle situation semble se produire chez Nietzsche quand il s'agit de rendre compte du renversement des valeurs, lequel procède du ressentiment, c'est-à-dire précisément d'une modalité affective fondamentale consistant dans la vengeance et dans la haine. L'explication de celle-ci toutefois, l'ultime explication du retournement de l'équation des valeurs aristocratiques (bon = noble = beau = heureux = aimé des dieux) renvoie explicitement à la volonté pure et à

34. *Ibid.*, p. 309.

35. *Op. cit.*, p. 98, 100.

une détermination pure de celle-ci, à savoir l'impuissance. « Les prêtres... sont les ennemis les plus méchants... parce qu'ils sont les plus impuissants. L'impuissance fait naître en eux une haine féroce, monstrueuse... »³⁶. Or si on regarde les agissements de ces prêtres et ce qui les rend efficaces, on s'aperçoit que c'est encore au pouvoir du vouloir de susciter une tonalité affective qu'il est fait appel. Pour autant que le troupeau à soigner est composé de ceux qui souffrent et qu'il importe en fin de compte de les aider à échapper au moins partiellement à ce que la souffrance a d'intolérable, la technique utilisée consiste par exemple « à prescrire une *petite joie* facilement accessible..., c'est la joie de dispenser la joie (sous forme de bienfaits, de présents, soulagements, aides, encouragements, consolations...) »³⁷. Or s'il s'agit de comprendre cette joie, on est renvoyé à la volonté de puissance elle-même : c'est la mise en œuvre de celle-ci, fût-ce à dose minimale — parce que faire le bien procure à celui qui le fait une supériorité, si « infime » soit-elle — qui produit le bonheur.

En allant jusqu'au bout de cette dépendance on est conduit à traiter l'affectivité comme un symptôme, le « phénomène » au sens d'une simple apparence ne s'expliquant point par elle-même mais seulement par quelque chose situé hors d'elle et qui lui-même n'apparaît pas. Il en est alors du sentiment comme d'une idée ou d'un comportement quelconque, le premier s'offrant, au même titre que les seconds, tel un contenu mort et aveugle, à l'examen d'une méthode génétique et critique qui cherche leur naturant derrière eux comme derrière l'expérience en général. Nietzsche ouvre la voie à Freud, à moins que cette lecture symptomale ne soit que la projection rétroactive sur Nietzsche du freudisme lui-même.

Comment ne pas voir cependant qu'à cette détermination extrinsèque de l'affectivité par la volonté — détermination dont on a montré qu'elle était impossible par principe et que chez Schopenhauer lui-même elle ne se produisait pas vraiment — se superpose d'entrée de jeu chez Nietzsche une définition préalable du vouloir lui-même par

36. *La généalogie de la morale*, op. cit., p. 231.

37. *Ibid.*, p. 324.

l'affectivité, la saisie en tout cas d'une connexion interne entre eux. Le premier nom de la Volonté de puissance dans l'œuvre de Nietzsche, c'est Dionysos. Or Dionysos n'est pas une entité mystérieuse construite par la spéculation et placée par elle derrière l'expérience à titre de principe explicatif supposé. *La naissance de la tragédie* raconte bien plutôt la venue de Dionysos parmi nous, venue qui s'accomplit justement dans la tragédie et par elle. Assurément Dionysos est le dieu caché qui ne paraît pas lui-même sur la scène et n'y découvre pas son visage. Et pourtant il est là, non pas en tant qu'il s'avance masqué à la tête du cortège exalté de ses servants, mais comme le principe intérieur de leur exaltation, de leur ivresse, de leur émoi — ou plutôt comme sa réalité même, pour autant que leur joie est identiquement celle du dieu et repose en lui, pour autant qu'elle est « une joie originelle au sein même de l'Un originaire »³⁸. Joie originelle, douleur, « contradiction et... douleur qui sont au cœur de l'Un originaire »³⁹, « plaisir éternel de l'existence », « félicité de vivre »⁴⁰ tels sont les noms de l'Un, c'est-à-dire de la volonté elle-même, ses constituants.

Ou bien cette joie, cette souffrance, leurs modalités ne seraient-elles pas produites simplement, comme chez Schopenhauer, à partir de la puissance préalable du vouloir, en tant que celui-ci est « satisfait » ou non ? Tant s'en faut ! A qui examine de près l'essence nietzschéenne de la tragédie il apparaît en effet que son analyse libère comme deux dimensions superposées de l'affectivité ou comme deux moments successifs de son approche : dans le premier seulement le sentiment semble tributaire du désir et de son histoire écrite d'avance, pour autant que le bonheur de la satisfaction n'est qu'une étape provisoire sur le chemin qui conduit à la catastrophe finale. Et c'est alors en effet que nous voyons le héros se débattre avec le cours dramatique des événements qui vont le submerger et l'abattre. Or c'est justement dans cette destruction du héros que surgit en nous, spectateurs jusque-là angoissés et frappés en plein cœur par cette mort, une félicité

38. *Op. cit.*, p. 144.

39. *Ibid.*, p. 65.

40. *Ibid.*, p. 115.

incompréhensible : « voici qu'il [le spectateur] contemple le monde transfiguré de la scène et pourtant qu'il le nie ; il voit devant lui le héros tragique, dans toute sa clarté et sa beauté épiques, et pourtant il prend plaisir à son anéantissement... il sent que les actes du héros sont justifiés et pourtant son exaltation grandit encore de voir qu'ils se retournent contre leur auteur et le détruisent ; il tremble d'effroi à la pensée des souffrances qui attendent le héros, et pourtant c'est en elles qu'il pressent une jouissance infiniment plus haute et plus puissante... »⁴¹. C'est que cet anéantissement du héros, de ses efforts, de ses projets, est identiquement celui du monde phénoménal tout entier, ce monde du désir avec ses tribulations infinies et toujours vaines et que, dans cet effondrement du monde et par lui, se dévoile son essence cachée, l'essence une de la vie et de la volonté, ce que Nietzsche appelle l'Un originaire. De telle manière que ce dévoilement de la vie consiste dans cette ivresse et que la vie n'est rien d'autre finalement que ce dévoilement de soi dans l'ivresse de soi, « la félicité de vivre ».

Ainsi la relation à l'être originel se profile-t-elle pour une fois dans la philosophie occidentale comme s'effectuant dans l'affectivité, laquelle n'est pas une relation à l'être comme relation différente de lui mais sa propre relation à soi, son auto-affection trouvant sa substance phénoménologique dans le plaisir. C'est tout simplement dans cette relation à soi de l'être originel, relation consistant dans l'affectivité du plaisir, que se tient chacun des servants du dieu identifié à lui : « nous ressentons *son* incoercible désir et *son* plaisir d'exister ». Que ce plaisir maintenant ou cette douleur « au sein de l'Un originaire » ne résultent plus de l'action préalable de la volonté comme l'effet de ses succès ou de son échec, cela ressort évidemment de ce que ce monde tout entier du désir et de ses vicissitudes a été aboli pour que l'être soit rendu à son surgissement originel et aperçu en lui. Voilà pourquoi Nietzsche dit précisément que ce plaisir est celui de l'« être originel », de l'« Un originaire », qu'il est « éternel » et « incoercible ». Et l'affectivité, au lieu d'être prise naïvement pour ses propres modalisations selon le jeu

41. *Ibid.*, p. 142-143.

de leurs causes occasionnelles, se révèle être l'essence qui les précède et les rend possibles.

Nous sommes alors en mesure de comprendre l'élaboration ultérieure du concept de volonté de puissance, son identification progressive à l'essence de l'affectivité, identification explicite dans l'affirmation décisive de l'aphorisme 635 de *La volonté de puissance* : « la volonté de puissance n'est ni un être ni un devenir, c'est un pathos »⁴². De cette identification de la volonté à l'affectivité on trouve les formulations éparpillées à travers toute l'œuvre et cela à propos des problèmes les plus divers. Par exemple dans ces textes de *Par-delà bien et mal* : « Ce n'est pas la puissance mais la constance d'un sentiment supérieur qui fait l'homme supérieur. » « La volonté de surmonter une passion n'est en fin de compte que la volonté de faire place à une autre ou à plusieurs autres passions. » « Nous aimons en fin de compte nos désirs, et non ce que nous désirons »⁴³. La définition affective de la volonté de la vie transparaît tout au long du magnifique préambule du *Gai savoir* expliquant comment un esprit qui a patiemment attendu « sans espoir », se trouve soudain assailli par l'ivresse de la guérison et du même coup par les idées les plus folles : « tout ce livre n'est... qu'un besoin de jouir après une longue période de privation et d'impuissance, le tressaillement de joie des forces récupérées... le sentiment et le pressentiment soudain de l'avenir »⁴⁴. Le retournement du lien apparent de dépendance de l'affectivité à l'égard de la volonté est évident lorsque domination et commandement, immédiatement référés à la première, lui sont explicitement soumis : « Quels sont les groupes de sensations qui s'éveillent les premiers dans une âme, pour prendre la parole et commander ? »⁴⁵.

Seulement il ne s'agit pas de retourner naïvement une relation extérieure entre volonté et affectivité mais de saisir le lien de fondation qui les unit — lequel consiste en ceci que jamais puissance ou impuissance ne se présentent seules à nous ni n'existent comme telles

42. *Op. cit.*, II, p. 311, III-VI 1888 (xvi, § 635).

43. *Op. cit.*, p. 80, 87, 96.

44. *Op. cit.*, p. 13.

45. *Par-delà bien et mal, op. cit.*, p. 194.

mais seulement en tant que sentiments de puissance ou d'impuissance et que, de même, il n'y a pas d'univers réactif, un système de forces nues ou objectives pourvues d'un tel coefficient, mais un « pathos réactif »⁴⁶, comme il y a un pathos de la distance, etc. La puissance n'existe que comme sentiment de puissance parce qu'il n'y a pas de puissance qui ne s'éprouve comme telle, lequel s'éprouver soi-même de la puissance est son immanence ou son appartenance à la vie, à cette dimension originelle où l'être vient à soi sous la figure nietzschéenne de l'animalité. C'est seulement parce que la puissance fait l'épreuve de soi et de sa puissance qu'elle peut vouloir s'accomplir et que Nietzsche écrit : « toute bête, la bête philosophe comme les autres, aspire instinctivement à un *optimum* de conditions favorables lui permettant de déployer toute sa force et d'atteindre le maximum du sentiment de puissance »⁴⁷.

De même ce n'est pas l'impuissance qui provoque la haine mais seulement le sentiment d'impuissance, soit l'impuissance elle-même dans l'inconditionnalité du lien à soi de son se souffrir soi-même, c'est-à-dire de sa souffrance. C'est l'intolérable de cette souffrance, c'est-à-dire justement l'inconditionnalité de ce lien, qui suscite le projet de rompre celui-ci, d'échapper à cette souffrance, le projet fou furieux de l'auto-destruction, qui est justement la haine, et que le génie de la vie va tempérer en le tournant vers le dehors, vers l'autre, dans le ressentiment. La problématique de la faiblesse avait laissé en suspens une question, celle de son origine, de l'origine du vouloir de la vie de se défaire de soi : il y est ici répondu. Comme il est clair que, puissance et impuissance ne pouvant se déployer qu'en tant qu'elles prennent appui sur soi, elles ne font ce qu'elles font que sur le fond en elles de leur affectivité. L'affectivité des forces n'est donc jamais seconde, elle ne résulte ni de leur exercice ni de leur rencontre, de ce que l'une serait affectée par l'autre, et que de cette affection naîtrait leur affectivité. Mais au contraire, seul ce qui se creuse primitivement en soi-même comme un Soi et ainsi s'auto-affecte, est susceptible d'être affecté par

46. *La généalogie de la morale*, op. cit., p. 267.

47. *Ibid.*, p. 297.

quoi que ce soit, pour autant que l'affection désigne autre chose que le concept naïf d'une causalité ontique : loin d'être la simple conséquence de son affection préalable, l'affectivité de la force en est la condition.

Que la volonté de puissance soit pathos ne signifie pas seulement qu'elle puise en celui-ci son être : elle y trouve aussi sa puissance. La « volonté » nietzschéenne est justement l'être en tant que puissance. La puissance de l'être est l'accroissement, non point sous la forme de l'adjonction à soi d'autre chose, mais comme accroissement de soi. Il y a encore ceci dans l'accroissement de l'être qu'il n'est pas postérieur à lui, il n'y a pas d'abord un être et qui s'accroîtrait ensuite. Comment donc l'affectivité constitue-t-elle la volonté de puissance à savoir l'accroissement de soi de l'être qui forme son essence, c'est ce qui est maintenant venu à l'évidence pour nous : l'être s'accroît de soi en tant qu'il s'auto-affecte et que son auto-affection est son affectivité, le se souffrir soi-même dans lequel l'être parvient en soi et ainsi s'accroît de soi. L'affectivité n'est pas la puissance elle-même, elle n'est pas la force. Elle est l'hyperpuissance sise en toute puissance et en toute force par laquelle toute puissance et toute force s'accroissent d'elles-mêmes. Que l'hyperpuissance de cet accroissement de soi de la puissance réside dans son se souffrir soi-même, c'est en quoi la volonté de puissance est pathos.

Le trait le plus remarquable de l'analyse nietzschéenne, c'est de ne prendre jamais en vue une essence abstraite de l'affectivité mais seulement ses effectuations concrètes, se tenant d'entrée de jeu sur un plan phénoménologique. Or c'est la souffrance qui se propose comme la plus constante de ces effectuations. Elle fait l'objet, c'est vrai, d'un dénigrement systématique chaque fois qu'il est question des faibles ou du christianisme. C'est parce qu'ils sont devenus insensibles aux postulations effroyables de celui-ci que les modernes « ne ressentent plus la suprême horreur que comportait, pour le goût antique, le paradoxe du « Dieu sur la croix » »⁴⁸. Seulement ce n'est jamais la souffrance pure mais seulement la haine ou la vengeance qu'elle suscite, ou encore cette souffrance très particulière dont le souffrir engendre le

48. *Par-delà bien et mal*, op. cit., p. 64.

vouloir se défaire de soi, lequel nie en fait l'essence originelle de la souffrance, qui sont condamnées. Partout ailleurs on assiste à une véritable apologie de la souffrance : « la culture de la souffrance, de la grande souffrance, ne savez-vous pas que c'est là l'unique cause des dépassements de l'homme ? »⁴⁹. Voilà pourquoi, par exemple, Œdipe est celui qui « par l'excès même de ses souffrances, exerce autour de lui une action magique bienfaisante dont la force est telle que les effets s'en font sentir après la mort »⁵⁰. Condamnés au contraire sont tous ceux qui déprécient la souffrance ou qui veulent l'éliminer, ceux qui prônent « l'universel allègement de l'existence », « la pitié pour tous ceux qui souffrent », et cela parce que « la souffrance elle-même, à leurs yeux, est une chose qu'il convient d'abolir »⁵¹. Condamnés donc une fois de plus, et de façon ici paradoxale, le christianisme ainsi que « le mouvement démocratique » qui en est « l'héritier » : « ils vouent une haine mortelle à la souffrance, manifestant une inaptitude quasi-féminine à voir souffrir, à laisser souffrir »⁵².

Seulement la souffrance n'est pas d'abord l'objet d'une évaluation, elle qui co-constitue l'essence originelle d'où procède toute évaluation, l'essence de la vie, et cela en tant que la possibilité principielle de celle-ci est le se souffrir soi-même. Voilà pourquoi cette souffrance prend place au sein de l'UN originaire dont l'unité avec soi comme unité effective et phénoménologique trouve la substantialité de sa phénoménalité dans l'affectivité de sa souffrance. Voilà pourquoi la souffrance, la grande souffrance, est l'unique cause des dépassements de l'homme, parce qu'en elle réside l'essence du parvenir primitif en soi-même en quoi consiste l'accroissement en tant qu'accroissement de soi. Voilà pourquoi « elle exerce une action magique bienfaisante dont la force est telle... ».

En tant que la vie parvient originellement en soi dans le se souffrir soi-même de la souffrance, en celle-ci aussi alors, s'éprouvant soi-même et s'accroissant de soi, elle jouit de soi, elle est la jouissance. Jouissance,

49. *Ibid.*, p. 143.

50. *La naissance de la tragédie*, *op. cit.*, p. 78.

51. *Par-delà bien et mal*, *op. cit.*, p. 60.

52. *Ibid.*, p. 115.

joie, félicité, ivresse, « effusion d'une jouissance originaire »⁵³, tel est le second des noms que Nietzsche donne à la vie. La tragédie, parce qu'elle nous ouvre à la vie, se tient « au milieu de ce déferlement de vie, de souffrance et de joie »⁵⁴. Souffrance et joie ne sont pas deux modalités de l'affectivité, elles constituent ensemble l'unique essence de l'être en tant que la vie, en tant que le s'éprouver originellement soi-même dans l'accroissement de soi de la jouissance de soi. Souffrance et joie ne sont pas non plus deux tonalités séparées et se suffisant chacune à soi. Bien plutôt sont-elles l'éternel passage de l'une dans l'autre, pour autant que se souffrir soi-même dans l'effectuation de la souffrance, c'est s'accroître chaque fois de soi-même et jouir de soi — pour autant que la jouissance n'a d'autre site ni d'autre effectivité phénoménologique que la souffrance de ce souffrir. L'être n'est pas, il s'historialise dans l'effectuation des potentialités principielles selon lesquelles l'apparaître s'apparaît. C'est cette connexion originelle de la souffrance et de la joie comme constituant ensemble l'historial de l'être en tant que la vie — connexion saisie pour la première fois sur le mode apodictique par *L'essence de la manifestation* (§ 70) — que le jeune Nietzsche décèle en Dionysos, comme on le voit en ce texte essentiel : « ... le surprenant mélange dans les affects et la duplicité des fous de Dionysos, ce phénomène par lequel le plaisir s'éveille de la douleur même, et la jubilation arrache aux poitrines des accents de suppliciés »⁵⁵.

La connexion historique de la souffrance et de la joie traverse toute l'œuvre de Nietzsche et lui sert de support inaperçu. C'est en ce sens radical et rigoureux que nous disons que la philosophie de Nietzsche est une philosophie de la vie. Dès *La naissance de la tragédie* le passage de l'extrême souffrance à l'extrême joie qu'éprouve le spectateur quand la vue du héros à l'agonie suscite en lui tour à tour cette angoisse et cette jubilation, ne tient pas seulement à l'irruption, à travers l'effondrement du monde phénoménal, de l'essence originelle de l'être et de la vie, mais

53. *La naissance de la tragédie*, op. cit., p. 154.

54. *Ibid.*, p. 134.

55. *Ibid.*, p. 48, souligné par nous.

d'abord à ce que cette essence est constituée en elle-même par l'éternel passage de la souffrance à la joie et le rend possible en général, chez le spectateur de la tragédie notamment.

Considérons maintenant, à titre d'exemple plus élaboré, la généalogie de la morale. L'analyse nietzschéenne propose en premier lieu une généalogie apparente, une pseudo-généalogie. Selon celle-ci la morale est issue d'un premier rapport sis en toute société et la constituant, le rapport débiteur-créancier. Rapport contractuel qui fait paraître les personnes juridiques — « c'est là que pour la première fois la personne se mesure avec la personne » — mais qui renvoie lui-même « aux formes fondamentales... du trafic »⁵⁶, c'est-à-dire à la *praxis* réelle des hommes produisant et échangeant leurs produits. Dans un tel rapport se possibilise et prend forme la dette. Et avec elle le sentiment de l'obligation personnelle, la nécessité de se souvenir et donc de devenir un animal qui puisse promettre, l'épreuve de la faute, l'existence du dommage, celle du châtement en tant que compensation de ce dommage. Si dense, si tendu est le réseau des relations morales, affectives, juridiques incluses dans le premier couple débiteur-créancier qu'il explique à son tour l'ensemble des relations humaines fondamentales qui n'en sont que l'extension. Par exemple la relation de l'individu et de la société — il y a entre eux le même contrat avec le même cortège de dettes, dédommagements, châtements — ou encore celle, non moins importante, des diverses formes sociales à leurs devancières, aux ancêtres et finalement à Dieu. La conviction en effet que chaque tribu ne subsiste que grâce aux travaux et sacrifices de ceux qui l'ont précédée, s'accroît vertigineusement jusqu'à se projeter dans l'image monstrueuse de l'Ancêtre absolu auquel on doit tout, en sorte que l'impossibilité de racheter jamais semblable dette ne laisse place qu'au « châtement éternel », à moins que le créancier, se payant lui-même, se sacrifie lui-même pour le rachat du débiteur — « Dieu se sacrifiant lui-même pour payer la dette de l'homme, Dieu se faisant payer lui-même par lui-même... »⁵⁷.

56. *La généalogie de la morale*, op. cit., p. 262-263, 257.

57. *Ibid.*, p. 283.

A quel point cette généalogie sociale de la morale n'est qu'apparente, c'est ce qu'on pressent dès qu'on se rappelle combien Nietzsche se « situe à l'autre bout de toute l'idéologie moderne », loin des sciences humaines qui cherchent dans la connaissance objective le secret de l'homme. « Car que dire de leur tendance fondamentale qui consiste à voir dans les formes de la société existante la cause à peu près unique de tout le malheur et l'échec humains, en quoi je reconnais la niaiserie moderne par excellence »⁵⁸. Ce n'est pas non plus l'histoire, l'histoire des premières formes de la relation sociale, qui peut fournir à la morale sa généalogie, à moins de remonter au-delà de « l'histoire universelle », à ce que Nietzsche appelle « l'histoire essentielle », celle qui s'est produite en des temps très anciens — « quand partout la souffrance passait pour vertu, la cruauté pour vertu, la dissimulation pour vertu, la vengeance pour vertu... »⁵⁹ — lesquels temps toutefois n'appartiennent pas à l'histoire et ne sont pas révolus, n'étant pas l'avant de la généalogie mais plutôt le Même dont elle est le recommencement indéfini. « En prenant les temps anciens comme référence (anciens temps qui existent d'ailleurs de tout temps ou qui sont toujours possibles de nouveau)... »⁶⁰. Or en tant que celle des anciens temps, c'est-à-dire de ce qui dure toujours, cette « histoire essentielle » n'est autre que l'histoire de l'essence, elle est l'historigène de l'absolu et l'éternel passage en lui de sa souffrance à sa joie.

Considérons en effet la séquence décisive de la généalogie. Elle intervient lorsque le débiteur ne rembourse pas le créancier, lequel a droit alors à une étrange compensation, non plus un équivalent en nature, en argent, en terre ou sous la forme d'un bien quelconque, mais le droit justement de frapper, de maltraiter, de mépriser, d'insulter et même de violer, le droit de faire souffrir de toute manière. D'où la question abyssale de la généalogie : « comment la souffrance peut-elle être une compensation pour des dettes ? ». Et la réponse, non moins abyssale : « parce que faire souffrir donnait un très grand plaisir et

⁵⁸. *Par-delà bien et mal*, *op. cit.*, p. 61, 60. La variante dit : « Ce qui n'est rien d'autre que mettre joyeusement la vérité sur la tête et les pieds en l'air ! »

⁵⁹. *La généalogie de la morale*, *op. cit.*, p. 304.

⁶⁰. *Ibid.*, p. 263.

que celui qui avait subi le dommage et ses désagréments obtenait en échange une extraordinaire contre-jouissance : faire souffrir — véritable fête... »⁶¹. Et encore : « voir souffrir fait du bien, faire souffrir, plus de bien encore... ».

On dira : il s'agit tout simplement de vengeance. Seulement — et c'est ce que découvre le regard implacable de Nietzsche — la vengeance renvoie au même problème : « comment faire souffrir peut-il être une satisfaction ? ». Il s'agit de cruauté ! Seulement la cruauté, elle aussi, n'est que la jouissance qui procède de la souffrance : « la cruauté était la grande jouissance de l'humanité ancienne..., elle était l'ingrédient de presque toutes ses joies »⁶². Ainsi se découvre le vrai sens de la généalogie : le recours au passé mythique de l'humanité où celui qui a occasionné un dommage doit souffrir afin que sa souffrance suscite la joie de celui qu'il a lésé et ainsi le dédommagement, ne pose comme principe de l'explication le rapport débiteur-créancier que pour autant que s'investit dans ce rapport une relation plus originelle, celle des tonalités fondamentales de la vie. C'est l'inversion de la souffrance dans la joie, c'est l'historigène de l'être lui-même qu'expose la généalogie et qui la rend possible.

Il est vrai que dans la vengeance, dans la cruauté, souffrance et joie ne vont plus ensemble mais semblent séparées, référées à deux sujets différents et sises en eux, la première en la personne du débiteur, la seconde en celle du créancier. C'est la vue de la douleur de celui qui a produit le dommage qui provoque chez le créancier le plaisir où il trouve son dédommagement. Cette extériorité du plaisir et de la douleur est même à l'origine de l'analyse peu convaincante par laquelle Nietzsche entreprend de fournir sa propre réponse à la question angoissante entre toutes, celle du sens de la souffrance. Ce sens que reconstruit artificiellement le prêtre ascétique : « tu souffres parce que tu as péché »⁶³ — réside en réalité selon Nietzsche dans le plaisir

61. *Ibid.*, p. 258.

62. *Ibid.*, p. 259.

63. Notons entre parenthèses, car il faut toujours dissocier soigneusement ce que Nietzsche dit du christianisme, réduit au bouddhisme, lui-même vu par Schopenhauer, et le christianisme réel, que l'Évangile dit le contraire.

qu'éveille inmanquablement toute souffrance. Il se trouve toutefois que la souffrance n'a pas ce sens en elle-même, pour celui qui souffre, mais seulement aux yeux de qui la contemple du dehors et en fait ses délices. D'où le thème chez Nietzsche du spectateur, la souffrance n'étant justifiée que parce qu'il y a quelqu'un pour la contempler et en jouir. Et s'il n'y a personne, il faut l'inventer. Ce sont dans le monde antique les dieux amis des cérémonies cruelles, se délectant des tribulations et du malheur des hommes et qui sont allés, pour corser le spectacle, jusqu'à prêter à ces acteurs titubants une volonté propre et même une liberté. « Toute l'humanité antique était pleine de tendres égards pour le « spectateur » »⁶⁴. Si donc le pessimisme doit être surmonté et la souffrance rachetée, c'est uniquement par le lien qu'elle entretient avec le plaisir, comme lien extrinsèque toutefois. « Aujourd'hui où l'on ne cesse d'avancer la souffrance comme le premier des arguments *contre* l'existence, comme son point d'interrogation le plus grave, on ferait bien de se rappeler les temps où l'on en jugeait à l'inverse, parce qu'on ne voulait pas renoncer à *faire* souffrir et qu'on y voyait un charme de premier ordre, un véritable encouragement à vivre. » Et c'est seulement parce que « l'aveulissement et la moralisation morbides » ont fini par « apprendre à l'animal « homme » à rougir de tous ses instincts »⁶⁵, et notamment de celui de faire souffrir, que, séparée du plaisir auquel elle donnait la main, la souffrance est devenue un non-sens, objet de honte et de dégoût.

Seulement c'est Nietzsche lui-même qui nous invite à mettre en question l'extériorité du lien qui unit joie et souffrance, comme si la première provenait véritablement du spectacle de la seconde, c'est-à-dire d'une souffrance sise en un autre « sujet », en un autre « substrat » que la joie elle-même. « Mais pour comprendre cela il faut congédier l'obscure psychologie d'antan qui se bornait à enseigner que la cruauté naît du spectacle de la souffrance d'*autrui*. » Pour comprendre quoi ? L'ensemble des « phénomènes » où plaisir et douleur paraissent

64. *Ibid.*, p. 262.

65. *Ibid.*, p. 260. Cette dernière proposition confirmerait à elle seule, s'il en était besoin, l'interprétation que nous avons proposée de l'animalité et de la maladie pour Nietzsche.

en même temps et, corrélativement, l'interminable cortège de ceux qui les savourent ensemble, « le Romain dans l'amphithéâtre, le chrétien dans l'extase de la croix, l'Espagnol à la vue du bûcher ou de la corrida, le Japonais... qui se précipite à la tragédie », sans oublier — et c'est ici que le regard de Nietzsche traverse l'une des idoles de notre temps — « l'ouvrier des faubourgs parisiens qui rêve de révolutions sanglantes »⁶⁶. A l'extériorité de la relation joie-souffrance qui suffit, semble-t-il, à rendre compte de la cruauté comme mode de l'expérience d'autrui, se substitue ici l'intériorité au contraire de cette relation, en tant que relation de l'individu avec lui-même. Car la cruauté, sous sa forme la plus générale et la plus constante, est bien plutôt et d'abord cruauté à l'égard de soi, c'est une cruauté qui consiste à se faire souffrir soi-même et dans laquelle c'est de sa propre souffrance que l'individu tire son plaisir — et c'est justement pour cela qu'il se fait souffrir. Nietzsche circonscrit d'un coup d'œil le champ immense de cette cruauté-là : « ... notre propre souffrance, la souffrance que nous nous infligeons, nous procure d'abondantes, de surabondantes jouissances ; et quand l'homme se laisse entraîner à la négation de soi-même, ou à la mutilation volontaire, comme les Phéniciens ou les ascètes, ou, d'une manière générale, à la spiritualisation, à la désincarnation, à la contrition, à la convulsion pénitentielle... c'est que sa cruauté l'attire et le pousse en avant, c'est qu'il tombe en proie au dangereux frisson de la cruauté tournée *contre soi-même* »⁶⁷. Toute l'entreprise de la connaissance avec la violence faite au penchant de l'esprit à se perdre dans l'apparence, toute l'entreprise morale, avec la violence faite aux instincts, procèdent de cette cruauté envers soi.

Celle-ci trouve sa représentation esthétique dans une image qui traverse l'œuvre de Nietzsche, celle de l'homme comme un sculpteur

66. *Par-delà bien et mal*, op. cit., p. 148, 147. J'ai longuement montré dans mon travail sur Marx (« Bibliothèque des Idées », Paris, Gallimard, 1976, I, p. 138-161) ce que cachent, sous l'apparence d'une analyse politique, économique et sociale, les concepts de prolétariat et de révolution dans la pensée du jeune Marx et, notamment, que la « dialectique », avec ses prétentions philosophiques ou scientifiques, ne fait qu'exprimer de façon aveugle le jeu interne des tonalités fondamentales rendues possibles par la structure même de l'être — bref ce qui est appelé ici « l'historigène de l'absolu ».

67. *Ibid.*, p. 148.

occupé à taillader dans sa propre chair, pour ciseler un être de beauté sans doute, mais plus encore pour l'immense plaisir de se faire souffrir. L'homme créateur et créature à la fois. Créature : « ... ce qui doit être façonné, brisé, forgé, taillé, brûlé, porté à incandescence et purifié, ... ce qui souffrira nécessairement et doit souffrir »⁶⁸. Créateur : celui qui façonne, brise, taille, brûle, qui produit toute cette souffrance et qui en jouit.

De tous les grands penseurs qui ont subi au xx^e siècle l'influence de Nietzsche, c'est Max Scheler qui a poussé le plus loin sa méditation, laquelle a revêtu, non par hasard, la forme d'une problématique systématique de l'affectivité, la première de son genre dans toute l'histoire de la pensée occidentale. Or si l'on réfléchit à la relation nietzschéenne de la souffrance et du plaisir telle qu'elle se propose à ce stade de l'analyse auquel nous sommes parvenus, c'est-à-dire dans la cruauté de l'individu envers soi, on s'aperçoit que l'extériorité de cette relation, évidente dans le cas de l'expérience d'autrui, n'est surmontée ici qu'en apparence. C'est le même sans doute qui jouit et qui souffre. Mais pour autant qu'il se comporte à l'égard de soi comme un sculpteur à l'égard d'une « matière », comme un créateur à l'égard de sa créature, un espace se creuse entre le plaisir de celui qui frappe et la douleur de qui est frappé. C'est cet espace que Scheler pense radicalement : d'une part il reconnaît la possibilité de la coexistence chez un même individu, dans le même moment, de deux tonalités différentes, par exemple la douleur et le plaisir ; d'autre part il fonde cette différence, et cela en l'identifiant à la relation intentionnelle. Dès lors c'est le statut traditionnel de l'affectivité qui vacille devant ses yeux. Celle-ci n'est pas seulement un contenu psychique offert à un pouvoir de saisie différent de lui et consistant en une perception intentionnelle dirigée sur ce contenu : ce pouvoir de saisie, cette perception sont eux-mêmes affectifs. Ainsi y a-t-il une perception affective possible de tout contenu affectif possible, de telle manière que l'affectivité de la perception et l'affectivité du contenu sont deux tonalités différentes et séparées par la relation qui les unit en tant que relation intentionnelle.

68. *Ibid.*, p. 144.

Telle est justement la structure du lien de la souffrance et de la joie dans la cruauté envers soi : c'est la structure d'une liaison intentionnelle et donc d'extériorité radicale entre le plaisir de l'acte de frapper, de blesser, de contempler la douleur ainsi causée et, d'autre part, cette douleur elle-même. Au regard de l'explication de Scheler la cruauté envers soi n'est plus qu'un cas particulier : au lieu de jouir d'une souffrance on peut aussi bien en souffrir, ou souffrir d'une joie — d'un plaisir honteux — ou encore en jouir, la différence comme la contemporanéité des tonalités est fondée dans le principe.

Avec cette tentative étonnante pour conférer un fondement philosophique aux thèses les plus extrêmes de la pensée de Nietzsche, Scheler s'en tient infiniment éloigné. Tout au plus a-t-il montré comment chez un même individu souffrance et joie sont susceptibles d'advenir ensemble, de manière à pouvoir occuper en même temps son esprit. Comment peut-on être à la fois triste et joyeux, triste dans la chair et heureux en esprit, comme Luther devant sa fille morte ? Seulement Nietzsche ne se préoccupe nullement de savoir comment deux tonalités différentes et même opposées peuvent aller ensemble en dépit de cette différence, il ne cherche pas à fonder celle-ci dans la relation intentionnelle en tant que relation créatrice d'extériorité — tandis que l'être-ensemble des deux tonalités hétérogènes résiderait lui aussi dans cette même relation en tant justement qu'elle unit intentionnellement le plaisir par exemple qui perçoit et la douleur perçue. Réunies par l'extériorité du lien ekstatique mais aussi et plus encore séparées par lui, les deux tonalités gardent leur différence qualitative irréductible, elles se tiennent l'une en face de l'autre, chacune dans sa suffisance propre, dans son indifférence à l'autre. Le projet décisif et encore incompris de Nietzsche, c'est bien plutôt de reconnaître et d'essayer d'expliquer comment *la souffrance produit le plaisir* — car c'est cela en effet qui motive la vengeance, la cruauté, non pas le simple fait que souffrance et joie peuvent cohabiter chez un même individu mais, ce qui est bien différent et même « tout le contraire », que le vouloir faire souffrir s'éveille toujours avec en lui la certitude impensée que ce faire souffrir est un faire plaisir et, plus ultimement, que se faire souffrir soi-même portera ce plaisir à son comble. De telle sorte que le surgissement

même du souffrir est identiquement celui du jouir, chaque mode du premier, un mode du second, chaque spasme de souffrance, un spasme de plaisir.

Pour désigner le fond horrible des choses sur lequel le regard ose à peine se poser, Schopenhauer et Nietzsche emploient un même mot, celui de « contradiction ». Contradiction veut dire chez Schopenhauer que le désir n'a pas de fin, que la réalité est « une réalité affamée ». En tant que la contradiction est celle du désir, elle signifie identiquement une éternelle souffrance. Il en est de même chez Nietzsche : « la contradiction qui est au cœur du monde », « la contradiction originelle qui est cachée au fond des choses »⁶⁹. Pour lui aussi cette contradiction est la souffrance : « l'être véritable, l'Un originelle en tant qu'éternelle souffrance et contradiction »⁷⁰. Seulement le texte ne dit pas exactement comme chez Schopenhauer que la contradiction est souffrance, mais plutôt que la souffrance est contradiction. En quoi la souffrance est-elle contradictoire ? En ceci que d'elle-même et par elle-même elle produit la volupté : « la contradiction, la volupté née de la douleur »⁷¹. Nulle part, à vrai dire, Nietzsche n'a véritablement expliqué comment, d'elle-même et par elle-même, la douleur engendre la volupté, comment celle-ci prend naissance en quelque sorte dans la propre chair de la douleur et lui est consubstantielle. L'unité originelle de la douleur et de la volupté en tant que constitutive de l'être véritable, de l'Un originelle — lequel est justement leur « contradiction », c'est-à-dire leur unité — n'est jamais chez Nietzsche que l'objet d'un constat. De telle manière toutefois que celui-ci constitue le sol de toutes les analyses, l'ὄποκειμενον auquel, en dernier lieu, elles renvoient toutes.

Pouvons-nous comprendre l'unité originelle de la souffrance et de la joie ? A la condition d'apercevoir d'abord qu'en aucune façon l'une ne peut déployer son être en dehors de l'autre, qu'il ne saurait y avoir joie s'il n'y avait aussi quelque chose comme un souffrir primitif, non pas ailleurs, en dehors d'elle, de la joie, dans l'extériorité par exemple d'une

69. *La naissance de la tragédie*, op. cit., p. 81, 82.

70. *Ibid.*, p. 53.

71. *Ibid.*, p. 55.

relation intentionnelle, mais en elle, comme son support le plus intérieur et justement comme sa propre chair. Car dans l'essence de la vie le jouir de soi constitutif de cette essence trouve sa possibilité principielle et consiste dans un s'éprouver soi-même, lequel est originellement un se souffrir soi-même, soit la propre possibilité de la souffrance. Ainsi le souffrir est-il dans le jouir son effectuation même, comme effectuation non pas théorique mais phénoménologique. De même que le jouir est inhérent à ce souffrir comme ce qu'il produit inévitablement pour autant que se souffrir soi-même, c'est parvenir en son être propre et en jouir. C'est de cette façon que, selon l'affirmation décisive de Nietzsche, la volupté naît de la douleur. Encore cette naissance doit-elle être prise pour ce qu'elle est, pour ce perpétuel parvenir en soi-même de ce qui ainsi devient sans cesse et advient en soi comme un Soi. L'être n'est pas, il est une venue, l'éternelle venue en soi de la vie. Pareille venue n'advient pas à partir du futur, elle ne s'en va pas au passé, elle est la venue de la jouissance à partir de la souffrance, de telle manière que c'est celle-ci, dans l'effectuation phénoménologique de son se souffrir soi-même, qui fournit à la jouissance ce dont elle jouit.

Dès lors, parce que le souffrir constitue l'apport, l'apport de soi à soi du jouir, ils vont ensemble et s'accroissent en même temps. Pas plus que ses termes ne sont extérieurs l'un à l'autre, pas davantage la relation du souffrir et du jouir n'est une relation figée. Comment celle-ci évolue au contraire et se développe, c'est ce qu'il nous est donné d'entendre : car plus fortement la vie fait l'épreuve de soi dans l'intensification de son souffrir et finalement au paroxysme de sa souffrance, plus puissante et plus profonde est la manière dont elle s'empare de soi, plus intense sa jouissance. Ainsi se produit entre la souffrance et la joie une oscillation telle que non seulement la souffrance passe sans cesse dans la joie et se change en elle mais que, pour cette raison, l'excès de l'une est la surabondance de l'autre. Voilà pourquoi quand une forme de la vie a vieilli et que, délaissant l'oscillation, son pathos s'immobilise dans l'ennui d'un destin avorté, le moment est venu de faire retour à ces temps anciens où, disait Nietzsche, la vengeance est vertu, la cruauté est vertu, parce qu'en suscitant l'éveil des tonalités fondamentales et au

besoin leur déchaînement, il s'agit, somme toute, de rendre l'absolu à son histoire propre et au jeu éternel de la vie en lui.

L'extériorité des tonalités fondamentales, extériorité réelle chez Scheler, n'est donc chez Nietzsche qu'une figure. Cette figure, c'est la cruauté, c'est la vengeance, en lesquelles souffrance et plaisir tombent, semble-t-il, l'une en dehors de l'autre — alors que, si le jouir repose sur le souffrir et a son site en lui, ils sont tous les deux chez le bourreau comme chez la victime. Et si la souffrance de celui qui a initialement subi le dommage, du créancier, peut par la vue de la souffrance qu'il inflige à l'autre, se muer dans le plaisir que lui procure cette vue, c'est parce qu'en lui, précisément, la souffrance peut se changer en joie, c'est parce que le passage de la souffrance à la joie est principiellement possible comme trouvant cette possibilité dans la souffrance elle-même, dans le se souffrir soi-même comme essence de la jouissance de la vie. Joie et souffrance ne sont donc jamais l'une en face de l'autre comme le bourreau devant sa victime, leur relation extérieure n'est que la représentation de leur connexion intérieure chez chacun de ceux qui jouissent et qui souffrent. Cette représentation est la représentation de l'absolu, elle ex-pose et dis-joint les composants originels de l'Un, elle les donne à voir. Parmi les horreurs de la Grèce antique qui fascinèrent tant Nietzsche, était le sacrifice d'un homme jeune dont les membres lacérés et sanglants étaient dispersés de façon que ce sang féconde la terre et lui communique la vie. La philosophie de Nietzsche est ce meurtre rituel, elle est la dis-jonction et la pro-jection agrandie dans le ciel du mythe de la structure de la subjectivité absolue.

CHAPITRE VIII

LES DIEUX NAISSENT ET MEURENT ENSEMBLE

A la lumière des conceptions qui viennent d'être exposées s'éclairent les contradictions multiples et les paradoxes de la pensée de Nietzsche. Les plus graves, les plus constants concernent le problème de la vérité. Ils tiennent au fait que, pour la première fois peut-être, de façon aussi violente en tout cas, la vérité est mise en question, et cela en elle-même et en tant que telle. Ce ne sont donc pas tel ou tel contenu d'expérience ou de pensée, telle « vérité » jusque-là établie ou admise qui font problème, mais bien l'idée même que quelque chose soit vrai ou puisse l'être, et ainsi se différencie de façon principielle de tout ce qui au contraire n'entre pas dans cette condition de l'« être vrai », plus ou moins identifiée jusque-là avec la condition même de l'existence et de l'être. « Car enfin, qu'est-ce qui nous force à admettre qu'il existe une antinomie radicale entre le "vrai" et le "faux" ? Ne suffit-il pas de distinguer des degrés dans l'apparence... ? »¹.

Pour autant que la vérité devient un problème ou, plus radicalement, n'existe pas, ce sont toutes les démarches qui la visent et, par des voies diverses, prétendent y conduire, l'ensemble des procédures de la connaissance et de la science, cette connaissance et cette science elles-mêmes qui se trouvent ébranlées dans leur *intentio* même et, par suite, dans leur raison d'être, c'est la « volonté de vérité » qui est en cause.

1. *Par-delà bien et mal*, op. cit., p. 54.

Nietzsche a parlé en termes pathétiques des « chercheurs de la connaissance », il a voulu voir dans les psychologues anglais « au fond de vaillants animaux, généreux et fiers, sachant maîtriser leur cœur et leurs peines, et ayant appris à sacrifier tous leurs vœux à la vérité, à toute vérité »², fut-elle la plus amère et la plus répugnante, il attendait des modernes, à la place de leur « fausseté moralisatrice », de leur « mensonge malhonnête », un mensonge « véritable », « authentique », « délibéré », « honnête », lequel « exigerait, ce qu'on ne peut exiger d'eux, qu'ils ouvrent les yeux sur eux-mêmes, qu'ils soient capables de distinguer le « vrai » du « faux » en eux-mêmes »³, il a fait l'éloge des moralistes français qui ont su, eux, « se nettoyer l'esprit », tandis qu'il considérait avec pitié ces « *hommes souffrants* qui ne veulent pas s'avouer à eux-mêmes ce qu'ils sont... qui ne craignent qu'une chose : *devenir conscients...* »⁴.

Or si l'on demande qui sont ces hommes souffrants qui veulent tout sauf la clarté sur eux-mêmes, sauf la vérité, qui redoutent par-dessus tout la lumière de la conscience, le texte répond : ce sont précisément ceux qu'habite la téléologie de la conscience et qui ont entrepris de la conduire jusqu'à son terme, ce sont les savants. Et c'est ainsi que les chercheurs de la connaissance, ces animaux fiers et courageux qui ont fait fi de leurs croyances, de leurs convictions les plus intimes, de leur foi, pour oser affronter du regard toute la vérité, sont, eux aussi, condamnés : « Nous autres qui cherchons aujourd'hui la connaissance, nous autres sans dieu et antimétaphysiciens, nous puisons encore notre feu à l'incendie qu'une croyance millénaire a enflammé, cette croyance chrétienne qui était aussi celle de Platon, la croyance que Dieu est la vérité, que la vérité est divine... »⁵.

L'antinomie qui fait de la conscience et du mouvement vers elle leur contraire, le principe ou l'effet de l'aveuglement, parvient à son degré de tension le plus extrême quand elle croise le lieu où traditionnellement la vérité fait retour à elle-même pour se fonder — la terre bienheureuse

2. *La généalogie de la morale*, op. cit., p. 224.

3. *Ibid.*, p. 326.

4. *Ibid.*, p. 336.

5. *Le gai savoir*, op. cit., p. 228.

de la connaissance de soi en tant que certitude de soi. Ici retentit la parole qui, renversant le propos de Térence, fait voler en éclats ce recueil de la vérité en soi-même et le principe de toute connaissance assurée : « Chacun est à soi-même le plus lointain »⁶.

Seulement on ne peut oublier que le même texte déclare, quelques pages plus loin, de manière non moins abrupte : « Je suis qui je suis »⁷. Or si l'on considère cette dernière affirmation sur laquelle nous avons déjà dû prendre appui, on s'aperçoit qu'en effet elle n'intervient pas de façon marginale ou incidente dans le développement de la problématique mais constitue bien plutôt son principe ultime de détermination. Il s'agissait de comprendre « la maladie de la vie », à savoir comment et pourquoi il se peut faire que celle-ci se tourne contre soi et aspire en fin de compte à se détruire elle-même. Ce qui apparaissait alors, c'est que tout ce procès immense du ressentiment et de la mauvaise foi qui traversent le monde humain et lui donnent le visage affreux qui est le sien, repose sur un fondement inébranlable, sur le sol formé par la souffrance de celui qui ne peut plus se supporter soi-même. Si on met entre parenthèses toute figuration empirique ou mondaine de celui-là qu'on appelle le faible, reste une pure souffrance dont l'effectivité phénoménologique s'épuise dans sa tonalité affective propre. Ainsi surgit l'idée d'une révélation originelle constituée par l'affectivité en tant que telle et identique à elle. Or c'est cette révélation et elle seule qui définit l'être aux yeux de Nietzsche, « je suis » est devenu le cri de la souffrance ou plutôt sa matérialité même et sa chair.

Si l'on prend alors en considération ce *cogito* radical de Nietzsche où l'être se trouve établi à partir d'un premier apparaître affectif et comme identique à sa substantialité phénoménologique — à la texture de la souffrance et du malaise — on voit bien qu'il ne s'épuise pas dans la simple proposition de l'être mais dans une détermination beaucoup plus essentielle qui renvoie l'être à lui-même et le donne à lui tel qu'il est. Pour autant en effet que la représentation est congédiée et que l'apparaître n'est plus le simple paraître de ce qui est laissé là

6. *La généalogie de la morale, op. cit.*, p. 215.

7. Cf. *supra*, p. 272.

énigmatique et en soi inexploré par l'éclat sur lui de la lumière extatique — pour autant que ce qui apparaît n'est plus dissociable de l'apparaître, lequel ne se tient plus au-delà de lui dans sa différence d'avec lui — pour autant donc que ce qui apparaît est maintenant l'apparaître lui-même dans l'auto-affection originelle de son affectivité, alors l'être en effet, soit cet apparaître, n'est plus délivré par lui comme ce qui est simplement et en général mais, jeté en lui-même et renvoyé à soi, livré et lié à soi et ainsi s'éprouvant soi-même et n'étant rien d'autre que cette pure épreuve de soi, il est ce qu'il est. Dans la souffrance et par elle la proposition de l'être ne s'écrit plus « je suis » mais, comme le veut Nietzsche et de manière décisive : « Je suis qui je suis. »

Assurément le *cogito* nietzschéen procède lui aussi d'une réduction, il est ce qui subsiste au terme de l'ébranlement universel, lequel ébranlement, mis en évidence dans l'analyse hyperbolique de la faiblesse, n'est plus le doute mais le désespoir, soit, au sein même de la souffrance et porté par elle, le projet-désir de celle-ci d'échapper à soi, la décision folle de la vie de rompre le lien qui la lie à elle-même et constitue son essence. Ce qui demeure au terme de l'ébranlement, c'est justement ce lien, plus fort que le projet de le rompre et faisant de celui-ci la faiblesse — le lien de l'être à soi en tant que le souffrir qui le jette en lui et ne peut être aboli : « je suis ce que je suis », à jamais et pour l'être de nouveau éternellement, dans l'éternel retour du même, du Même que je suis en tant que je suis ce que je suis.

Que la réduction nietzschéenne soit la maladie et la libération de la vie, ce qui en résulte ou plutôt les précède l'une et l'autre et les rend elles-mêmes possibles, c'est l'intuition décisive de Nietzsche pour autant qu'il comprend toujours la vie à partir d'elle-même, comme ce qui procède de soi et se déploie à partir de soi. Ce que signifie pareil déploiement et en quoi il consiste, c'est ce que montre l'interprétation de l'essence de la vie comme volonté de puissance : le déploiement n'est pas un processus ontique, son déclenchement, il qualifie la structure originelle de l'être, la structure de la subjectivité absolue en tant que parvenir en soi dans l'accroissement de soi.

La pensée de Nietzsche est une pensée de la plénitude. La plénitude n'est pas un état, elle est le parvenir en soi de ce qui ne cesse de parvenir

en soi et, de cette façon, d'être ce qu'il est. Etre ce qu'il est, l'être nietzschéen ne l'est donc jamais dans la tautologie mais dans le devenir en tant que le devenir de soi, lequel est le Présent de la vie, soit cet éternel parvenir en soi. A la maladie — « ceux qui ne deviennent jamais eux-mêmes le présent » — Nietzsche oppose l'essence de celui-ci, c'est-à-dire encore la vie : « quant à nous..., nous voulons devenir ceux que nous sommes — les nouveaux, les uniques, les incomparables, ceux-qui-se-font eux-mêmes la loi, ceux-qui-se-crésent-eux-mêmes ! »⁸. C'est cette plénitude de la vie où la vie se donne à soi comme cela même dont elle est pleine et surabondante, qu'a en vue originellement la religion et dont elle est le prélude : « Etrange moyen de permettre à quelques hommes particuliers de jouir de la condition divine qui est de se suffire à soi-même. » En sorte qu'on peut se demander si « en dehors de cette école et de cette préhistoire religieuses, l'homme aurait... jamais appris à ressentir la faim et la soif de soi-même et à trouver en soi-même le rassasiement et l'abondance »⁹.

Avec cette métaphysique de la plénitude, c'est un nouveau concept du désir qui se lève devant nous. Comment, si la vie est l'auto-affection et, comme telle, la profusion de soi en soi-même, quelque chose comme le manque et le besoin est-il encore possible ? « Le besoin passe pour être la cause de ce qui se forme : en vérité, il n'est souvent que l'effet de ce qui s'est formé »¹⁰. Ce qui s'est formé, la vie en son édification intérieure, ce qu'elle se donne à soi, à savoir elle-même, c'est là ce qu'elle désire, en tant que « besoin de soi », en tant que « faim et soif de soi-même », en tant que l'historial de l'absolu, soit l'éternelle venue en soi de ce qui ne cesse d'advenir à soi comme ce qu'il est. Pure adhésion à soi, l'être n'est que le désir de soi ; désir de soi, il n'est que pure adhésion à soi. C'est la pensée qui vint à Nietzsche pour saluer le Nouvel An, à Gênes, en janvier 1882 : « *Amor fati* : que ceci soit désormais mon amour ! je ne ferai pas de guerre contre la laideur ; je

8. *Le gai savoir*, op. cit., p. 214.

9. *Ibid.*, p. 192.

10. *Ibid.*, p. 161.

n'accuserai point, je n'accuserai pas même les accusateurs. *Détourner le regard* : que ceci soit ma seule négation ! Et à tout prendre : je veux à partir d'un moment quelconque n'être plus autre chose que pure adhésion ! »¹¹. La pensée de l'*amor fati* est celle de l'éternel retour. A « la question posée à propos de tout et de chaque chose : « voudrais-tu ceci encore une fois et d'innombrables fois ? » », c'est la structure la plus intérieure de la vie en son auto-affection qui produit la réponse : « combien ne te faudrait-il pas témoigner de bienveillance envers toi-même et la vie pour ne désirer plus rien que cette dernière, éternelle confirmation, cette dernière, éternelle sanction ? »¹².

La plénitude de la vie, son éternelle venue en soi, rend transparente son ultime figure, la noblesse. Qu'elle soit le désir et l'étreinte de soi signifie négativement le refus passionné de tout refus de soi : « noblesse dont la caractéristique sera toujours de ne point avoir crainte de soi-même, de ne rien attendre de honteux de soi »¹³. C'est au contraire le propre de la faiblesse comme de toutes les vertus négatives qu'elle engendre que cette réserve de la vie à l'égard d'elle-même et du mouvement constitutif de son essence par lequel elle ne cesse de venir à soi pour se donner à soi telle qu'elle est : « je me refuse à aspirer consciemment à mon appauvrissement, je n'aime aucune de ces vertus négatives dont le désaveu et l'abnégation de soi constituent l'essence »¹⁴.

Tel est le véritable reproche adressé, à tort ou à raison, au christianisme, celui de ne pas adhérer à ce procès d'adhésion à soi de la vie — reproche que brandit sur un mode pour une fois détendu et humoristique l'antithèse de l'antiquité : « Il [le christianisme] a détruit en chaque homme particulier la croyance en ses "vertus" propres ; il a fait disparaître à tout jamais ces grandes figures vertueuses dont l'antiquité abondait — ces hommes populaires imbus de leur perfection qui se promenaient avec des allures de toreros »¹⁵. Si certaine de soi est

11. *Ibid.*, p. 177.

12. *Ibid.*, p. 220.

13. *Ibid.*, p. 189.

14. *Ibid.*, p. 196.

15. *Ibid.*, p. 135.

la vie dans son inconditionnelle adhésion à soi que les « prédicateurs de morale », tous ceux qui s'obstinent « à ne trouver rien de bon à la vie », mentent : « en vérité, ils sont irrémédiablement sûrs de leur vie, ils en sont furieusement amoureux »¹⁶. Dans l'antiquité elle-même le stoïcisme n'est que la méconnaissance mensongère de cette certitude primordiale de la vie qui précède toute prise de position à son égard et l'habite secrètement : « nous ne nous trouvons pas suffisamment mal pour devoir nous trouver mal dans le genre stoïque »¹⁷.

La signification phénoménologique radicale de la structure de l'être en tant que la vie, à savoir son inconditionnelle venue en soi en tous les points de son être dans la certitude de soi de l'accroissement de soi, nous introduit au cœur de la problématique nietzschéenne des valeurs. La question de la valeur se dédouble immédiatement pour autant que toute valeur procède d'une évaluation préalable qui la fonde et renvoie ainsi à un principe ultime d'évaluation, lequel n'est autre que la vie. Pourquoi la vie évalue-t-elle ? Comment détermine-t-elle des valeurs ? Le principe de toute évaluation, de toute valeur, a-t-il lui-même une valeur ? Mais, si tel est le cas, qui lui confère à lui-même cette valeur, quel principe autre que lui dont la valeur ferait elle-même problème ? Ou bien est-ce lui-même qui se confère à lui-même de la valeur ? Car si le principe de toute évaluation était sans valeur, quelle valeur aurait l'évaluation à laquelle il procède et, bien plus, comment l'idée d'une telle évaluation et de quelque chose comme la valeur en général lui viendrait-elle seulement en l'esprit ?

Nietzsche a répondu avec précision à ces questions. Les choses, l'étant en général ne possèdent par eux-mêmes aucune valeur. *La nature n'a pas de valeur*. C'est la vie, elle seule, qui attribue aux choses toute la valeur qu'elles sont susceptibles de revêtir : « elle sait que c'est elle qui confère de la dignité aux choses, elle est créatrice de valeurs ». Comment le sait-elle ? Parce qu'elle le sent : « l'humanité aristocratique [et nous savons qu'elle n'est rien d'autre que la figure de la vie] sent qu'elle détermine les valeurs ». Mais que sent-elle alors exactement

16. *Ibid.*, p. 205.

17. *Ibid.*, p. 206.

tandis qu'elle détermine les valeurs ? Réponse : elle-même. C'est ce que sent la vie en tant qu'elle se sent elle-même et que son essence réside dans l'auto-affection, qui détermine les valeurs, de telle sorte que ces valeurs, n'étant originellement rien d'autre que ce que la vie sent en tant qu'elle se sent elle-même, ne sont originellement rien d'autre que cette vie elle-même et son propre contenu. Rétabli en son intégralité, le texte que nous commentons dit : « elle sait que c'est elle qui confère de la dignité aux choses, elle est créatrice de valeurs. *Elle honore tout ce qu'elle trouve en soi : une telle morale est une glorification de soi* »¹⁸.

Ce que la vie trouve en soi, ce n'est pas seulement ce qui constitue chaque fois son contenu du moment. Car ce contenu n'est tel que pour autant qu'il se donne à sentir à elle comme ce qu'elle est elle-même, pour autant donc qu'elle parvient en lui et ne cesse de parvenir en lui comme en soi-même — pour autant que son « sentir ce contenu » est un « se sentir soi-même ». Ce que sent la vie, ultimement, c'est elle-même en ce sens ultime, c'est le fait de se sentir soi-même. Ce que la vie honore par conséquent, ce dont elle est la glorification, c'est sa propre essence. Voilà pourquoi la suite du texte qui procède à l'énumération de tout ce que la vie trouve en soi, honore et glorifie, énumère toute autre chose que des caractères propres à cette vie et aux circonstances qu'elle traverse : ce sont les structures phénoménologiques originelles de la vie en général, les déterminations ontologiques constitutives de son essence que le texte redit inlassablement : « ... une telle morale est une glorification de soi. *Elle met au premier plan le sentiment de la plénitude de la puissance qui veut déborder, le bonheur de connaître une forte tension, la conscience d'une richesse qui voudrait donner et prodiguer...* ». Si une expérience ou une action particulière se présente dans l'énumération et vient réclamer sa part de louanges, c'est encore de l'essence de la vie en réalité qu'il s'agit : « L'aristocrate secourt lui aussi les malheureux, non pas ou presque pas par compassion, mais par l'effet d'un *besoin qui naît de la surabondance de sa force.* »

Toute valeur, disions-nous, procède d'une évaluation préalable et dépend d'elle. Nous voyons maintenant que c'est le contraire qui est

18. *Par-delà bien et mal*, op. cit., p. 183.

vrai. L'évaluation originelle est une glorification de soi de la vie, elle établit comme valeurs positives les caractères ontologiques de la vie, tous ceux qui composent ensemble son essence, à savoir puissance, bonheur, plénitude, volonté de donner et de prodiguer, surabondance, force, besoin qui naît de la surabondance de la force. Seulement cette évaluation, la position de ces valeurs s'enracine en réalité en elles ou plutôt dans ce dont elles sont la glorification et la valorisation, à savoir dans la vie elle-même et dans son essence. C'est la vie elle-même, c'est l'originel, inconditionnel et éternel parvenir en soi de la vie, faisant d'elle la vie, qui vaut, originellement, inconditionnellement et constitue à ce titre le principe de toute évaluation possible et de toutes les valeurs — valeurs qui ne sont rien d'autre que la répétition sur le mode de l'irréalité archétypale des effectuations vitales dont elles procèdent et dont elles pourront subsumer sous elles les éventuelles répliques. Il y a donc comme deux séries de valeurs : en premier lieu ce qui vaut originellement avant tout acte d'évaluation et de valorisation ; en second lieu les valeurs qui résultent de cet acte comme la représentation archétypale de ce dont il procède lui-même.

Pourquoi l'originel, inconditionnel et éternel parvenir en soi de la vie, faisant d'elle la vie, est-il ce qui vaut, absolument ? « ... les « bons » ... c'est-à-dire les nobles, les puissants, les hommes de condition supérieure et d'âme élevée, qui *se sont sentis eux-mêmes bons* et ont estimé leurs actes bons »¹⁹. « Les « biens nés » *s'éprouvaient* tout simplement comme les « heureux »²⁰. C'est sur le fond de cette expérience primordiale en laquelle les bons se sentent eux-mêmes bons et les biens nés s'éprouvent comme les heureux, que se produit « l'évaluation de type aristocratique », laquelle formule spontanément « son concept fondamental » de bien, « concept positif, pénétré de vie et de passion » et qui n'est autre que le redoublement dans le dire immédiat de ce qui est dit en lui : « nous les nobles, les bons, les beaux, les heureux »²¹. « Bien » ne désigne pas autre chose que le se sentir

19. *La généalogie de la morale, op. cit.*, p. 225, souligné par nous.

20. *Ibid.*, p. 235, souligné par Nietzsche.

21. *Ibid.*, p. 234-235.

soi-même de ceux qui, se sentant ainsi soi-même, se sentent alors bons, que l'épreuve de soi de ceux qui, s'éprouvant ainsi soi-même, s'éprouvent alors comme les heureux. « Bien » désigne l'essence de la vie.

Pourquoi le parvenir en soi de la vie est-il le bien, pourquoi la vie est-elle bonne ? Parce que, dans le se souffrir soi-même qui le constitue, le parvenir en soi de la vie est son jouir de soi et, comme tel, la jouissance, le Bonheur. Bien, bon est le bonheur. Parce que l'essence de la vie porte en elle, comme ce qu'elle produit nécessairement, le bonheur, elle est bonne.

Dans l'essence de la vie réside la phénoménalité originelle, la vérité en un sens absolu. C'est en ce sens absolu que la Vérité est la Vie. Cette vérité consubstantielle à l'essence de la vie, consubstantielle à leur être, les bons la formulent à son tour : « nous, les véridiques »²². Non qu'ils veuillent signifier par là qu'ils disent vrai et méprisent le mensonge, mais d'abord et plus essentiellement qu'ils sont en eux-mêmes Vérité, de part en part, dans le tréfonds de leur être, et Vérité sous sa forme originelle telle qu'elle habite toute forme de vérité concevable et la rend possible : en eux-mêmes ils sont la Parousie. « γενναῖος, dit Nietzsche, « noble de naissance » souligne la nuance de « franchise » et peut-être celle de « naïveté » », c'est pourquoi « l'homme noble est plein de confiance et de franchise envers lui-même »²³ — de telle manière que cette franchise envers soi n'est que la conséquence ou pour mieux dire la manière de nommer l'originelle relation de la vie à elle-même en tant que consistant dans la Vérité absolue, soit encore son essence native, ce qu'elle est « de naissance ».

Que la capacité de dire la vérité et d'abord la capacité de dire la vérité au sujet de soi-même et, bien plus, de se dire comme la vérité, repose sur la condition originelle de la Vie en tant que la Vérité absolue et du même coup en tant qu'essence originelle de l'être lui-même et de la réalité, c'est ce qu'indique le commentaire du mot ἐσθλός formé par la noblesse grecque pour se désigner elle-même : « ἐσθλός signifie suivant sa racine quelqu'un qui est, qui possède réalité, qui est réel,

22. *Par-delà bien et mal*, op. cit., p. 183.

23. *La généalogie de la morale*, op. cit., p. 236.

vrai ; puis, par un glissement de sens..., il désigne l'homme vrai en tant que l'homme véridique »²⁴.

Seulement si chacun est en soi la Parousie de l'être et porte en lui son essence, comment prétendre aussi que « chacun est à soi-même le plus lointain » ? Nietzsche s'est-il contredit grossièrement ? Ou bien voulait-il dire deux choses totalement différentes ? Ou encore, sous cette contradiction apparente, une seule et même chose ?

Dans la mesure où, radicalement immanente, la vie exclut l'*ek-stasis* et, du même coup, tout ce qui se pro-pose devant, dans le dehors d'une extériorité quelconque, selon les modes variables d'une proximité qui trouve son essence dans l'éloignement et lui est identique, alors chacun, pour autant qu'il est un vivant et ne se tient ainsi jamais dans la proximité du lointain mais loin d'elle, beaucoup plus loin que l'horizon le plus lointain — chacun, en effet, « est à soi-même le plus lointain ». Pour autant au contraire qu'il se tient devant lui et se prend pour ce qui est là, pour cet homme, à tel moment de sa vie, dans telle situation, laquelle résulte elle-même de tel état des choses, et ainsi de suite, il ne peut faire autrement que de se prendre pour autre chose que ce qu'il est — « nous ne pouvons faire autrement que de nous prendre pour autre chose que ce que nous sommes »²⁵ — pour autre chose que l'éternelle et inconditionnelle venue en soi de la vie *comme cela même qu'il est*. Voilà pourquoi les Grecs ont édifié un théâtre, isolé la scène par de hauts murs qui la séparent à jamais de la Cité, parce que tout ce dont nous avons l'expérience dans ce qu'on appelle la vie, la vie quotidienne et son affairément, ces individus empiriques que nous croyons voir et connaître, tout cela qui nous propose son aspect ou son visage dans l'*ek-stasis*, doit être écarté et ignoré, au besoin couvert d'un masque, si la venue en soi de la vie sous la seule forme concevable de sa souffrance et de sa joie doit pouvoir s'accomplir et Dionysos être présent.

Ainsi la connaissance ne saurait-elle être ce qui nous rapproche de l'Essentiel selon les degrés et les progrès d'une proximité croissante et, à la limite, « immédiate ». Bien plutôt s'en tient-elle infiniment

24. *Ibid.*, p. 228.

25. *Ibid.*, p. 215.

éloignée, et cela par principe. C'est à juste titre que Nietzsche a exprimé sa « méfiance à l'égard de la possibilité de se connaître soi-même, méfiance qui m'a conduit », dit-il, « à éprouver une *contradictio in adjecto* dans la notion même de « connaissance immédiate » »²⁶. Or, c'est quelques lignes seulement après cette critique de la connaissance immédiate qu'intervient l'affirmation d'une certitude absolue inhérente à l'essence de la vie et la constituant, rejetant inconditionnellement toute *ek-stasis*, soit la possibilité même de chercher, de s'approcher, de trouver, de s'éloigner au contraire et de perdre. Après avoir dénoncé l'aspiration aux valeurs aristocratiques — « cette aspiration qui est radicalement différente des besoins de l'âme aristocratique et qui constitue le signe éloquent et dangereux de l'absence d'une telle âme » — le texte dévoile brusquement l'essence de celle-ci, c'est-à-dire toujours de la vie : « *Je ne sais quelle certitude intime inhérente à l'âme aristocratique, quelque chose qu'on ne peut chercher, ni trouver, ni peut-être perdre...* »²⁷.

Cet être avec soi de la vie, cette manière d'être ce qu'on est, telle qu'on ne puisse aspirer à l'être, le désirer ou le refuser, telle plutôt que le désir n'est que l'accomplissement inlassable de cet être avec soi, de ce souffrir ce qu'on est, d'en jouir et de l'aimer, Nietzsche l'exprime dans un concept encore inouï du respect où la structuration originelle de l'être se donne comme la première parole de l'éthique : « *l'âme aristocratique a le respect de soi* »²⁸. Ce respect de soi, Nietzsche l'appelle encore « la foi en soi, l'orgueil d'être soi-même »²⁹, foi, orgueil, confiance en soi dont l'essence intérieure, à savoir la Parousie de l'être en soi-même, permet de mieux entendre l'« égoïsme » — celui des étoiles — et explique négativement la critique réitérée du « désintéressement », lequel prétend contourner la loi de l'être qui le jette en lui-même pour l'emplir de ce qu'il est³⁰.

26. Par-delà bien et mal, *op. cit.*, p. 200.

27. *Ibid.*, p. 203, souligné par nous.

28. *Ibid.*, souligné par Nietzsche.

29. *Ibid.*, p. 184.

30. « Il n'y a pas *a priori* de lien nécessaire entre le mot "bon" et les actions non-égoïstes » (*La généalogie de la morale, op. cit.*, p. 225).

Que cette Parousie de l'être en soi-même ne soit pas connaissance, qu'elle l'exclue au contraire et ignore jusqu'à sa possibilité, qu'elle soit en ce sens pure ignorance, c'est là ce qu'il faut garder présent à l'esprit si l'on veut ne pas se méprendre sur la certitude absolue de la vie au sens de Nietzsche, certitude qui n'est autre que l'essence de la vie elle-même, son être avec soi en tant que vivante. Cette ignorance de la vie fait sa naïveté, explique plus précisément pourquoi, ne s'exhaussant jamais au-dessus d'elle-même, elle ne peut se voir, s'apercevoir et se comprendre, se comprendre comme ce qu'elle est. Les « hommes exceptionnels, dit Nietzsche, ne s'éprouvent pas eux-mêmes comme des exceptions ». La nature supérieure, dont le goût se porte justement sur l'exception, « croit généralement ne pas juger d'après un critère singulier, elle établit bien plutôt ses propres valeurs et non-valeurs comme ayant un sens absolu ». Elle ne compare pas parce qu'elle ne connaît pas. Elle ne connaît pas parce qu'elle est pathos et que, bloquée en soi et n'éprouvant que soi, la passion ne croit à rien d'autre qu'elle, « elle croit à sa passion comme étant la passion secrète de tous »³¹. Voilà pourquoi aussi la vie a tant de peine à imaginer ce dont l'essence est la négation de la sienne. « La vanité est peut-être une des choses qu'un esprit noble a le plus de peine à comprendre »³². Ce qui est inconcevable, c'est la structure d'un être dont l'être ne serait pas le paraître, structure qui règne toutefois partout où la connaissance étend son essence, pour autant qu'à celle-ci l'être se dérobe par principe — pour autant que chacun est à soi-même le plus lointain.

Ce qui advient avec Nietzsche, à la suite du travail déterminant de Schopenhauer, c'est donc que *l'essence de la vérité ne réside plus dans la connaissance ni dans son fondement*. Telle est la mutation décisive, le déplacement de la phénoménalité originelle, identique à la vérité, du milieu de l'*ek-stasis* à l'essence de la vie. Si ce que désigne ultimement la connaissance, à savoir la Parousie de l'être, doit encore être possible, c'est dans la vie seulement et par elle. « *La vie comme moyen de connaissance* », telle est la découverte du *Gai savoir*, célébrée en termes

31. *Le gai savoir*, op. cit., p. 44.

32. *Par-delà bien et mal*, op. cit., p. 186.

lyriques : « à partir du jour où la grande libératrice est venue en moi, la pensée qu'il nous était permis de voir dans la vie une expérimentation de la connaissance »³³. Seulement une telle connaissance n'est possible que si elle ne se pro-pose rien d'autre qu'elle, aucun ob-jet, si elle n'est plus aucune déhiscence mais la propre essence de la vie : « nous voulons être nous-mêmes nos propres expérimentations, nos propres sujets d'expérimentation »³⁴. Le gai savoir ne désigne pas un savoir heureux, la joie qu'il y a à connaître, à poursuivre un travail théorique fructueux par exemple, c'est un savoir qui consiste dans la gaîté, savoir dont l'essence sapientiale s'épuise dans la phénoménalité révélatrice de l'affectivité en tant que telle.

Il y a donc pour Nietzsche deux vérités dissemblables et hétérogènes. A la lumière de cette double vérité se dissolvent les contradictions qui affectent le contenu apparent du discours nietzschéen concernant la vérité. Juxtaposée à la célébration de l'essence véridique de la vie, la critique de la connaissance extatique est radicale. C'est à celle-ci qu'est explicitement rapportée, dans le *Gai savoir*, l'impossibilité principielle de se connaître soi-même : « « chacun est à soi-même le plus lointain » — c'est là ce que savent tous les sondeurs d'âme, pour leur grand malaise, et la sentence : « connais-toi toi-même », dans la bouche d'un dieu, adressée aux hommes, est presque une méchanceté »³⁵. Ce qui fait que la sentence socratique n'a pas de signification aux yeux de Nietzsche et que son échec, loin de concerner l'essence intérieure de la vie ou du moi en tant que moi vivant, est tributaire justement de la connaissance et ne fait qu'exprimer son impuissance propre — la nescience de la connaissance comme telle — c'est ce que montre justement la critique du socratisme. Socrate, somme toute, prétendait juger le savoir primordial de la vie à l'aune du savoir second de la connaissance. Il ne comprenait plus, dès lors, la perfection de l'action immédiate en l'absence de toute connaissance et ne voyait dans cette perfection de la vie que le signe de l'ignorance et de l'absurdité.

33. *Le gai savoir*, op. cit., p. 205, 204 ; souligné par Nietzsche.

34. *Ibid.*, p. 203.

35. *Ibid.*, p. 211.

« Ce qui le surprenait, c'était de constater que les célébrités n'avaient pas un discernement juste et sûr quant à leur propre profession et qu'elles l'exerçaient seulement d'instinct... » ; « où qu'il [le socratisme] porte son regard inquisiteur, il voit le manque de discernement et la puissance de l'illusion, et il conclut de ce manque au caractère profondément absurde et condamnable de tout ce qui est »³⁶.

La critique de la connaissance concerne aussi bien la connaissance ordinaire que son développement systématique dans la science ou encore la conscience en général. Ce qui disqualifie chacune des modalités de la connaissance spontanée ou réfléchie, ce qui la situe d'entrée de jeu hors de ce qui importe et dans l'incapacité de le rencontrer jamais, c'est l'impossibilité principielle de la vie d'apparaître dans le milieu ouvert de l'*ek-stasis*. La critique de la connaissance a un *a priori*. Cet *a priori*, c'est l'essence de la vie. Seul celui qui se représente l'essence de la vie comprend *a priori* pourquoi la connaissance et notamment la science la manque immanquablement : « le problème de la science, dit Nietzsche en une proposition décisive, est indiscernable sur le terrain de la science »³⁷. Celui qui connaît, aussi longtemps qu'il vit dans l'intention de connaissance et se laisse guider par elle, ne sait pas qu'il ne connaît rien, rien d'essentiel, et il ne le saurait jamais si l'essentiel, si l'essence de la vie ne lui était donnée d'ailleurs, à savoir en elle et par elle.

Non moins important, l'aphorisme 344 du *Gai savoir* déclare : « l'esprit véridique en ce sens audacieux et dernier que présuppose la croyance en la science, affirme par là même un autre monde que la vie... »³⁸. Nietzsche appelle métaphysique l'autre de la vie ; métaphysique par conséquent la connaissance, la science, la vérité en tant que vérité de la connaissance et de la science. Reprenant l'aphorisme du *Gai savoir* — « c'est encore et toujours sur une croyance métaphysique que repose notre croyance en la science » — *La généalogie de la morale* peut dénoncer « la foi dans une valeur *métaphysique*, dans une valeur

36. *La naissance de la tragédie*, op. cit., p. 98.

37. *Ibid.*, *Essai d'autocritique*, p. 27.

38. *Op. cit.*, p. 228.

en soi de la vérité »³⁹ — pour autant que cette vérité n'est pas celle de la vie. Car c'est justement la vérité de la vie qui condamne la vérité de la connaissance et la dépossède *a priori* de tout contenu réel.

La connaissance ne méconnaît pas seulement l'essence originelle de la vie, elle procède de celle-ci en réalité, et cela en tant qu'elle est le fait d'une vie tournée contre soi, d'une vie réactive, habitée par le ressentiment et qui aspire secrètement à se défaire de soi. Ce qui détermine ultimement le projet de se fier à la connaissance, le projet de la science, c'est donc la faiblesse. Qu'une vie malade soit l'origine des productions grandioses du savoir humain et spécialement scientifique, c'est l'intuition déroutante mais constante de Nietzsche : « la science repose sur les mêmes bases que l'idéal ascétique... un certain appauvrissement de la vie, le refroidissement des sentiments ». Et encore : « que l'on considère dans l'histoire... les époques où le savant apparaît sur le devant de la scène : ce sont des temps de lassitude, souvent de crépuscule, de déclin — qu'ont désertés la force débordante, *la certitude de la vie* »⁴⁰.

Ce qui advient quand la vie a perdu sa certitude de soi, certitude en laquelle elle consiste, c'est-à-dire quand elle n'est plus là, c'est une situation ontologique rigoureuse, celle que découvre justement la vision scientifique du monde : un monde où tout est objectif, où il n'y a rien de subjectif. Parlant de « l'homme objectif » qui « n'est qu'un instrument », « un miroir », qui « n'est pas une « fin en soi » », Nietzsche ajoute : « ce qui subsiste en lui de « personnel » lui paraît fortuit... arbitraire... importun, tant il s'est fait le lieu de passage, le reflet d'êtres et d'événements étrangers »⁴¹. L'homme n'est donc plus la demeure où l'être advient à soi dans la subjectivité absolue de la Vie, il n'est plus son historial, sa Parousie — il n'est plus, dit Nietzsche, « enfant de Dieu », il est devenu « plus quelconque » et, conformément à « sa tendance à se rapetisser », laquelle a « fait de constants progrès depuis Copernic », quelque chose de très petit en effet,

39. *Op. cit.*, p. 338.

40. *Ibid.*, p. 340, souligné par nous.

41. *Par-delà bien et mal, op. cit.*, p. 123.

quelque chose d'objectif et, par conséquent, une infime parcelle de l'univers objectif, celui dont l'astrologie disait Kant, cité par Nietzsche, a « anéanti l'importance »⁴². L'insertion de la vie, dépouillée de son essence intérieure, dans le domaine scientifique, la rend explicable par lui, de telle sorte que « la sérénité de l'homme théorique... croit le savoir capable de corriger le monde et la science de guider la vie, et... elle est effectivement en mesure d'enfermer l'individu dans un cercle très étroit de problèmes qu'il peut résoudre, d'où il lui est possible de dire en toute sérénité à la vie : « je veux bien de toi, tu es digne d'être connue » »⁴³.

Seulement la vie n'est pas susceptible d'être connue. Voilà pourquoi les savants « ne sont plus utilisables là où commence la « grande chasse » », celle dont le « territoire prédestiné » est « l'âme humaine... l'ampleur qu'ont pu atteindre les expériences intérieures de l'humanité, les hauteurs, les profondeurs et les lointains de ces expériences, toute l'histoire antérieure de l'âme et ses virtualités non encore épuisées »⁴⁴. Les jugements si durs et si étranges prononcés par Nietzsche à l'encontre des savants — « leur « impulsion scientifique », c'est leur ennui »⁴⁵, « ce sont tous des vaincus qui ont été ramenés sous la loi de la science »⁴⁶, etc. — se réduisent à des propositions tautologiques n'exprimant qu'un constat : celui de la pure et simple extériorité de la vie au domaine de la science comme de la connaissance en général. Insolite par contraste apparaît la tâche du philosophe qui « exige de soi un jugement affirmatif ou négatif non pas sur les sciences mais sur la vie et la valeur de la vie », lequel jugement n'en est pas un et désigne au contraire ce qui échappe par principe à toute théorie : un mode de vie. « ... il assume le fardeau et le devoir de cent tentatives, de cent tentations de la vie : il se risque continuellement *lui-même*, il joue le jeu dangereux »⁴⁷. Que la vie s'essencie comme l'autre de la connaissance

42. *La généalogie de la morale*, op. cit., p. 341.

43. *La naissance de la tragédie*, op. cit., p. 120-121.

44. *Par-delà bien et mal*, op. cit., p. 63.

45. *Le gai savoir*, op. cit., p. 136.

46. *Par-delà bien et mal*, op. cit., p. 120.

47. *Ibid.*, p. 121.

et de ses développements, et, dans son affectivité originelle, comme l'être le plus intime de l'homme, c'est ce dont le monde mythique de la Grèce nous présente l'image archétypale : « la nature intouchée par la connaissance, encore verrouillée aux intrusions de la civilisation, voilà ce que le Grec apercevait dans son satire... c'était l'archétype même de l'homme, l'expression de ses émotions les plus hautes et les plus fortes »⁴⁸.

Est-ce bien la science, cependant, est-ce la connaissance qui est en question dans tous ces textes où bascule le concept traditionnel de la vérité ? N'est-ce pas plutôt la vie elle-même, ses formes déclinantes plus précisément, pour autant que la pensée théorique de l'humanité puise sa motivation dernière dans la faiblesse et se laisse déterminer par elle ? Mais qu'est-ce que la faiblesse ? Non pas, on l'a assez dit, une forme de la vie, une vie décadente, comme le donne à croire une lecture rapide, mais l'anti-essence de la vie, son projet en tout cas, celui de rompre l'immanence. Une telle rupture n'est autre que l'*ek-stasis*. C'est précisément lorsque le procès extatique de la connaissance se tourne vers la vie comme il advient avec l'impératif du « connais-toi toi-même » que l'hétérogénéité ontologique de la première et de la seconde paraît au grand jour, comme Nietzsche l'a reconnu en contestant l'existence d'une *connaissance immédiate* et comme le montre, plus radicalement encore, la faiblesse elle-même *en tant que l'impossible ekstase de la vie*. Mais si vie et déhiscence extatique sont incompatibles, comment peuvent-elles cohabiter dans l'homme, comment comprendre leur rapport ?

C'est le génie de Nietzsche d'avoir aperçu d'entrée de jeu le problème laissé béant par Schopenhauer et de lui avoir apporté d'instinct une réponse encore inouïe, par laquelle une phénoménologie radicale reconduit aux ultimes fondements de l'être. Schopenhauer : « le monde comme volonté et représentation », soit deux essences hétérogènes et irréductibles l'une à l'autre, puisque la « volonté » ne porte en elle aucune représentation, et la représentation aucune volonté, c'est-à-dire aucun pouvoir. Dans *La naissance de la tragédie*, la volonté

48. *La naissance de la tragédie*, op. cit., p. 70-71.

est devenue Dionysos, l'essence de la vie, la manière dont elle ne cesse de s'auto-impressionner elle-même selon le jeu éternel des tonalités fondamentales de la souffrance et de la joie. La représentation est devenue Apollon, ou plutôt, et c'est le second apport nietzschéen, le projet de l'extériorité n'est à aucun moment laissé à lui-même et à son autonomie illusoire mais saisi au contraire dans son imbrication essentielle avec l'affectivité, ou plutôt dans son affectivité propre — et cela pour autant que l'éclatement extatique qui ne cesse de faire advenir un monde et le milieu de toute affection possible, ne cesse pas non plus, dans l'accomplissement inlassable de sa transcendance, de s'auto-affecter soi-même et ainsi de s'éprouver comme la vie. Apollon n'est pas simplement la représentation, il n'est pas non plus, en tant qu'imagination transcendante, ce qui assure le déploiement de cette représentation et sa condition principielle, il est la possibilité la plus intérieure de ce déploiement lui-même, soit l'*Imago* du monde aperçue dans son Fond affectif. Plus forte dans *La naissance de la tragédie* que l'opposition des deux principes est leur unité, unité essentielle qui constitue le ressort de la pensée de Nietzsche et fait que Dionysos et Apollon sont liés par une affinité secrète, de telle sorte que loin de se combattre, ou sous ce combat apparent, ils vont ensemble, se prêtent assistance, naissent et meurent en même temps. C'est pourquoi lorsque le sacrilège Euripide prétendit plier le mythe au service de la pensée, au lieu de lui laisser dire une dernière fois le fond dionysiaque de la vie, il le tua, et la musique avec lui. « Et parce que tu avais abandonné Dionysos, lui dit Nietzsche, Apollon t'abandonna aussi »⁴⁹. Mais la relation de l'apparence à son fond affectif est complexe, il convient de revivre son histoire dans la problématique du jeune Nietzsche et de la suivre pas à pas.

Dans un premier temps — lequel n'indique ici aucune chronologie mais un degré dans la série des implications que le regard de l'analyse traverse successivement — dans un premier temps, entièrement déterminé encore par les thèses explicites de Schopenhauer, la représentation est comprise comme ce qui vient nous délivrer de la volonté. Délivrer

49. *Ibid.*, p. 86.

de la volonté, la représentation ne le pourrait sans doute que si elle était elle-même délivrée de la volonté. A elle qui n'a aucun pouvoir, c'est là du moins le pouvoir que Schopenhauer prête. Comme si le fait de poser devant soi vidait en effet le pouvoir qui accomplit la position de ce qu'il portait jusque-là en lui, *comme si l'objectivation était une objectivation réelle, une translation réelle de ce qui, sis jusque-là dans l'intériorité de la vie, se trouverait projeté pour de bon hors d'elle, dans le dehors d'une extériorité réelle*. C'est ce qui advient au moins une fois selon Schopenhauer, dans le cas de l'art. La contemplation esthétique est l'objectivation véritable qui, en mettant hors de nous ce fond d'horreur du désir et de la douleur, nous en libère proprement. Cette transsubstantiation réelle a comme un effet second et quasi-magique, celui de transformer l'horrible dans le beau⁵⁰. C'est donc à Schopenhauer que Nietzsche emprunte la réponse à « la question fondamentale » qu'il se pose alors et qui est « la question du rapport qu'entretient le Grec à la douleur ». A ceci près que la représentation a reçu le nom d'Apollon, c'est-à-dire que le monde en général est devenu un monde esthétique, ce dont l'apparence par elle-même et par l'effet d'un pouvoir et d'une beauté qui lui sont propres, étant ceux de l'apparaître comme tel, nous affranchit des terreurs de Dionysos : « ... le monde comme, à chaque instant, délivrance réussie du dieu, le monde comme vision éternellement changeante, éternellement nouvelle de l'être le plus souffrant, le plus contradictoire, le plus discordant et qui ne sait se délivrer que dans l'apparence »⁵¹. Ainsi est exhibée la motivation dernière de ce « désir imaginaire pour l'apparence » qui est identiquement celui de l'art, qui est Apollon, car, comme dit encore Nietzsche, « plus je perçois dans la nature ces toutes-puissantes pulsions artistiques et, en elles, cette aspiration ardente à l'apparence », plus se confirme en son esprit l'hypothèse que « l'être véritable, l'un originaire, en tant qu'éternelle souffrance et contradiction, a besoin, en même temps, pour sa

50. Dans *La naissance de la tragédie*, Nietzsche dira encore que la volonté est « l'inesthétique en soi » (p. 64) et c'est pourquoi la musique n'en peut être que la reproduction. Plus tard au contraire l'essence de la vie constituera la beauté elle-même : « nous les beaux » (*La généalogie de la morale*, op. cit., p. 235).

51. *Ibid.*, p. 29, 30.

perpétuelle délivrance, de la vision extatique et de l'apparence délectable »⁵².

En quoi consiste la « délivrance » si elle ne concerne plus la « volonté » mais ce qu'elle est devenue chez Nietzsche, à savoir la passion de l'être, son être rivé à soi selon le jeu éternel de ses tonalités. Car ce n'est plus d'un principe ontique désigné de l'extérieur — le vouloir — c'est de la structure intérieure de la subjectivité absolue en tant que la vie, c'est d'elle-même que celle-ci doit maintenant se défaire. Et c'est ainsi que l'entend Nietzsche : « cette illusion apollinienne... a pour effet de nous décharger de l'oppression et du poids excessif que fait peser sur nous le dionysiaque »⁵³. De même quand, à propos de la musique qui est la reproduction immédiate de la vie et porte ainsi en elle ce jeu des tonalités affectives fondamentales et leur modulation indéfinie, il est question du soulagement que la poésie lyrique, en tant que « fulguration imitative de la musique en images et en concepts », peut apporter à ce contenu dionysiaque trop lourd, c'est le même mot de « décharger » [*entladen*] qui intervient spontanément sous la plume de Nietzsche : « le processus par lequel la musique se décharge en images... »⁵⁴. Bien plus tard une occurrence significative se produit lorsque le prêtre ascétique entreprend de soulager le troupeau innombrable de tous les malvenus, c'est-à-dire de tous ceux qui souffrent d'eux-mêmes et sont comme tels « furieusement mécontents contre soi » : « celui qui souffre cherche instinctivement à sa souffrance une cause... un auteur... un coupable... sur lequel il puisse, réellement ou en effigie, et sous n'importe quel prétexte, *décharger ses passions* : car la décharge des passions est, pour celui qui souffre, la meilleure façon de chercher un soulagement... »⁵⁵. La dénonciation illusoire des causes de la souffrance que fabrique le ressentiment ne change rien à la situation fondamentale qui sert de support à tout ce processus et qui est ici, et une fois de plus, le pur et simple fait de souffrir ou plutôt, dissimulée en lui, l'essence de la vie en tant que le se souffrir soi-même.

52. *Ibid.*, p. 53 ; l'expression « apparence délectable » est reprise de Schopenhauer.

53. *Ibid.*, p. 140, souligné par nous.

54. *Ibid.*, p. 64.

55. *La généalogie de la morale, op. cit.*, p. 316.

Décharger prend alors un sens singulier s'il s'entend à l'égard de ce qui est chargé de soi à jamais. Ne pouvoir se décharger de soi et entreprendre pourtant de le faire, entreprendre la projection hors de soi de ce qu'on porte en soi de trop lourd, c'est l'objectiver *non plus au sens d'une objectivation réelle susceptible d'accomplir la translation réelle de l'au-dedans à l'au-dehors, mais au sens de la simple représentation, c'est en pro-duire le contenu dans l'extériorité mais sous la forme d'une image irréelle*. Une intuition décisive de Schopenhauer permet à Nietzsche de résoudre magistralement le problème aporétique de la représentation de la « volonté » : l'irréalité du monde rend possible la position en lui du désir et de la souffrance pour autant que ceux-ci ne se proposeront en lui que sous la forme de cette irréalité justement, sous la forme d'un rêve. Se décharger dès lors de ce que la vie, en tant que se supportant soi-même, comporte *a priori* d'insupportable, c'est en projeter l'image dans un monde qui naît de cette projection même comme un monde du rêve où le désir cherche, dans la contemplation de sa propre représentation plastique irréelle, l'oubli et l'apaisement de son malaise. Comme celui de l'art, et semblable à lui, l'univers mythique de la Grèce est le produit de cette projection : « ... la même impulsion qui donne jour à l'art comme à ce complément et à cet accomplissement de l'existence capables de nous inciter à survivre, fut aussi à l'origine du monde olympien dans lequel la « volonté » hellénique se tendait le miroir où s'apparaître transfigurée ». Et encore : « Le Grec connaissait et ressentait les terreurs et les atrocités de l'existence : et pour qu'en somme la vie lui fût possible, il fallait qu'il interposât, entre elles et lui, ces enfants éblouissants du rêve que sont les Olympiens »⁵⁶.

Que l'affectivité ne s'objective pas mais seulement son image et que, bien plus, le procès d'extériorisation qui jette devant ne se jette pas lui-même devant mais demeure en soi dans son accomplissement même, pour autant qu'il ne cesse de s'auto-impressionner lui-même, cela veut dire : irréelle dans son contenu transcendant, la représentation est affective dans son principe et dans son fond. C'est d'entrée de jeu l'intuition de Nietzsche et son premier écart vis-à-vis du corpus

56. *La naissance de la tragédie, op. cit.*, p. 51, 50.

schopenhauérien. Le rêveur, ou si l'on préfère l'esthète, ou encore celui qui perçoit le monde en l'apercevant tel qu'il est, n'est jamais le simple spectateur de ce qui prend forme sous ses yeux, il en porte la teneur originelle en lui comme cela même dont il jouit et dont il souffre et finalement comme sa vie même. Parlant de l'homme capable d'émotion artistique, Nietzsche dit que « toute la « Divine Comédie » de la vie, Inferno compris, défile... devant ses yeux, non pas exactement comme un jeu d'ombres — car ces scènes, il les vit et il y souffre... ». Mais parce que l'essence de la vie est l'historial de ses propres tonalités et que « projeter » sa souffrance « hors de soi » pour s'en « décharger », c'est seulement la laisser là où elle est accomplir sur soi le mouvement intérieur de sa transformation en la joie, il faut dire aussi que le fond de notre être « trouve à faire dans le rêve l'expérience d'un plaisir profond et d'une heureuse nécessité »⁵⁷, et reconnaître le « profond plaisir intérieur qu'engendre la contemplation onirique »⁵⁸.

Aussi bien la critique de la conception schopenhauérienne, et d'abord kantienne, de la beauté deviendra-t-elle explicite dans *La généalogie de la morale*. Ce qui est reproché à Kant, c'est justement de confondre « les attributs du beau » avec ceux de la connaissance (l'impersonnalité, l'universalité), c'est-à-dire de substituer dans la définition de l'expérience esthétique le point de vue du spectateur à celui du créateur. Seulement le « créateur » n'est pas seulement ici, de manière évidente et explicite, le créateur de l'œuvre, l'artiste, c'est le procès de production de la représentation en général, lequel est impliqué en tout procès de création artistique (de même que celui-ci l'est sans doute déjà, à l'état virtuel et pour autant que le monde comme tel est un phénomène esthétique, dans tout procès de représentation). Parce que ce procès de production est affectif en son fond, son affectivité détermine l'acte du créateur (d'où l'ironie de Nietzsche sur la parole fameuse de Kant : « est beau ce qui provoque un plaisir désintéressé ») mais aussi, pour autant qu'il est lui-même représentation, l'être du spectateur : « si du moins les philosophes du beau

57. *Ibid.*, p. 43.

58. *Ibid.*, p. 52.

avaient connu ce « spectateur » d'assez près ! c'est-à-dire comme une grande réalité, une grande expérience *personnelles*, comme une plénitude d'événements, de désirs, de surprises, de ravissements, intenses et singuliers dans le domaine du beau ! »⁵⁹.

Se décharger de ce que la vie a de trop lourd pour s'en donner dans le rêve apollinien la représentation apaisée, voilà qui n'abolit nullement, nous le savons maintenant, le fond affectif de l'existence mais lui procure seulement l'occasion, en produisant l'image onirique, de se transformer soi-même *selon ses lois propres*, dans l'actualisation des potentialités phénoménologiques fondamentales qui le constituent. C'est cette vue profonde des choses qui conduit Nietzsche à ne pas se satisfaire de la conception apollinienne de l'art, et cela parce que le rêve, dans son affectivité, reconduit à celle-ci. Ce dépassement de la représentation vers ce qui, toujours caché en elle, la produit et la fonde ultimement, c'est ce que montre la genèse du mythe tragique dont Nietzsche dit qu'« il participe de la sphère apollinienne de l'art par le plaisir sans défaut pris à l'apparence et à la vision ; mais en même temps il nie ce plaisir, il trouve une satisfaction encore plus haute dans l'anéantissement du monde visible de l'apparence ». Voilà pourquoi l'image apollinienne dans ses formes les plus hautes se présente à nous comme n'étant « qu'une image analogique que nous [souhaitons] tirer comme un rideau pour voir, derrière elle, l'image originelle ». De même dans la dissonance musicale, demande Nietzsche, « n'éprouve-t-on pas cette même volonté d'entendre et ce même désir, simultanément, d'outrepasser l'audible ? »⁶⁰. Ainsi se produit comme un procès circulaire par lequel la souffrance, afin de se détacher de soi, projette l'image du drame, des héros et de leur souffrance — le reflet de la sienne, son double esthétique et apaisant — de telle façon cependant que, source obscure et toujours présente de sa vision extatique, elle ne cesse de s'éprouver soi-même en soi comme ce qu'elle est. Ainsi Apollon ne nous sauve-t-il qu'en apparence du drame originel qui continue de se jouer en nous. Aussi bien le propos de Nietzsche n'est-

59. *La généalogie de la morale*, op. cit., p. 294.

60. *La naissance de la tragédie*, op. cit., p. 152, 151, 154.

il pas de demander son salut au seul « charme salvateur d'Apollon »⁶¹ mais de s'abandonner au contraire à la puissance invisible qui le produit et à son jeu propre. Mais l'intelligence dernière de la relation de Dionysos et d'Apollon emprunte chez Nietzsche le chemin de l'individualité dont on ne peut faire l'économie.

La représentation était chez Schopenhauer le principe de l'individuation. La critique de l'individu chez Nietzsche, ou pour être plus exact dans la seule *Naissance de la tragédie*, n'est que la reprise de la critique de la représentation, l'affirmation que ce qui constitue la réalité de l'être se trouve au-delà d'elle. Assurément cette représentation dans son irréalité n'est pas rien puisqu'on lui demande tout d'abord de nous délivrer de la réalité. Cette triple signification de la représentation — individuation, irréalité, délivrance — qui constitue aussi le premier concept de l'esthétique, détermine l'être d'Apollon et sa mission : « C'est Apollon qui nous apparaît comme la divinisation du *principium individuationis*, en qui seul s'accomplit le but éternellement atteint de l'Un originaire, sa délivrance par l'apparence. » Nietzsche a circonscrit d'un coup la dimension ontologique, esthétique, éthique, épistémologique de l'apollinien, soit de la représentation secrètement comprise à partir de son fondement. « Pensée comme impérative et régulatrice, cette divinisation de l'individuation ne connaît qu'une loi, l'individu — je veux dire le maintien des limites de l'individu, la mesure au sens grec. Apollon, en tant que divinité éthique, exige des siens la mesure et, pour qu'ils puissent s'y maintenir, la connaissance de soi... »⁶².

L'admirable commentaire du troisième Acte de *Tristan* a décrit de façon inoubliable l'œuvre salvatrice d'Apollon à la lumière de cette catégorie fondamentale de l'individualité. « Quand on a, comme ici, appliqué l'oreille aux pulsations de la volonté universelle, quand on a senti, dans toute sa fureur, le désir d'exister jaillir de ce cœur battant et se répandre tantôt avec le fracas du torrent, et tantôt avec le murmure du ruisseau, dans toutes les artères du monde, — comment pourrait-on

61. *Ibid.*, p. 139.

62. *Ibid.*, p. 54.

ne pas se briser d'un coup ? Enfermé dans la misérable coque de verre de l'individualité humaine, pourrait-on tolérer d'entendre l'écho de cette innombrable clameur de joie et de douleur qui monte de « l'immense nuit des mondes »... » A cette émotion trop forte et qui nous briserait le mythe apollinien nous fait échapper en détournant sur lui notre attention, de telle façon que « si puissante que soit notre compassion » pour ses héros, « elle nous sauve pourtant de *la passion originnaire de la souffrance du monde* »⁶³. Dans ce détournement consiste l'illusion par laquelle Apollon nous protège, pour autant qu'enchaînés à ces individus qui sont les protagonistes du drame, à la scène où Tristan gît immobile et mourant — « la mer est vide et déserte » — nous croyons ne voir « qu'une image particulière du monde » au lieu d'éprouver en nous l'effusion débordante de son essence dans la douleur universelle. Et de la musique qui reproduit immédiatement cette douleur, le « charme salvateur » du mythe nous fait croire aussi qu'elle « est destinée à représenter un contenu apollinien ».

Mais déjà — comme chez Schopenhauer celles de l'égoïsme, de la pitié, de la cruauté — ces analyses fameuses ne présupposent-elles pas le dédoublement secret du concept de l'individualité ? Car enfin l'individu qui « détourne notre extase » sur lui, qui « enchaîne notre compassion », qui « satisfait notre sens du beau qui brûle du désir de formes grandes et sublimes », qui « provoque notre pitié » — *l'individu représenté sur la scène est-il le même que celui qu'accable la douleur et qui veut se décharger du poids excessif qu'elle fait peser sur lui ?* L'un n'est-il pas devant nous — *devant lui* — tandis que l'autre étouffe d'être lui-même et de ne pouvoir instituer entre lui et lui ce premier écart grâce auquel il lui serait possible d'échapper à soi et à ce que son être a d'oppressant. Dans une proposition qui contient le freudisme à venir, Nietzsche parle du « danger qui menace la personne de l'intérieur »⁶⁴. Il ne s'agit donc pas d'un danger adventice, pas même d'une menace liée à l'histoire propre de cette personne. Le danger est la personne elle-

63. *Ibid.*, p. 138, 139, souligné par nous.

64. *Par-delà bien et mal*, *op. cit.*, p. 109.

même, son intériorité, il est la structure de la subjectivité absolue pour autant qu'elle est jetée en elle inexorablement pour éprouver ce qu'elle éprouve et être ce qu'elle est. Le plus grand danger est la vie. C'est à ce danger que Nietzsche a dit oui. C'est le plus grand risque qu'il assume dans l'*amor fati*, auquel il acquiesce dans la pensée de l'éternel retour du même, lequel n'est autre, nous l'avons laissé entendre, que l'essence de la vie en tant que sa répétition indéfinie sous la forme de son inlassable venue en soi. C'est à ce danger que l'art apollinien tente de nous faire échapper. C'est à ce danger que l'art dionysiaque s'abandonne et se confie.

Et nous comprenons encore ceci, c'est que, comme chez Schopenhauer, il n'y a pas chez Nietzsche un individu mais bien deux : à celui qui procède de la structure extatique de la représentation et trouve dans l'extériorité réciproque de chacune des parties pures du milieu transcendantal de l'intuition le principe de sa place, de sa différenciation, de sa forme, de sa limite et de sa beauté, s'oppose de façon décisive celui qui repose dans l'essence de la vie. Or le premier — l'individu apollinien — trouve lui-même son ultime condition de possibilité dans le second pour autant qu'il n'en est que l'image, « en quelque sorte ce médium par l'entremise duquel *le seul sujet qui existe véritablement* fête sa délivrance dans l'apparence »⁶⁵ — l'image de soi donc que l'Individu Originel projette hors de soi pour tenter de se défaire de soi et de sa souffrance, de ce *Soi originel qui consiste dans sa souffrance en tant que le se souffrir soi-même de la vie*.

Il faut donc prendre garde de ne pas fausser complètement le concept nietzschéen de l'individualité en prenant pour guide de sa compréhension les descriptions de l'art dionysiaque qui visent l'*Erlösung*, la rédemption de l'individu sous la forme de sa libération des chaînes de l'individuation intuitive. Or de telles descriptions abondent dans *La naissance de la tragédie*. Quand le Grec apollinien sent « que son existence entière, avec toute sa beauté et sa mesure, reposait en fait sur un arrière-fond voilé de souffrance »⁶⁶ et que le projet de

65. *La naissance de la tragédie*, op. cit., p. 61, souligné par nous.

66. *Ibid.*, p. 55.

l'imaginaire s'inverse dans l'épreuve dionysiaque de la vie et sa jubilation mystique, c'est toujours l'éclatement de l'individu qui est donné comme essentiel à cette expérience au point de paraître la constituer : « A l'appel jeté par Dionysos dans la jubilation mystique, les frontières de l'individuation volent en éclats, frayant ainsi la voie qui mène... jusqu'au tréfonds le plus intime des choses »⁶⁷. C'est là, selon Nietzsche, le sens ésotérique de la tragédie comme des mystères, celui de restaurer, dans cette abolition d'un monde de souffrance morcelé en individus, « l'unité de tout ce qui est présent »⁶⁸.

Mais peut-être convient-il de reconnaître ici ce que nous avons décelé au cœur de l'expérience apollinienne. « C'est lui [Apollon], disait Nietzsche, qui nous montre... comment ce monde de tourments est tout entier nécessaire, s'il faut qu'à travers lui *l'individu soit poussé à enfanter* la vision libératrice »⁶⁹ — individu qui n'est donc pas d'abord la belle forme individuée par la représentation mais ce qui la produit et ainsi la précède nécessairement, comme lui échappant toutefois, comme « la passion originaire de la souffrance du monde » qui cherche à se fuir dans la représentation avant de consentir à soi en Dionysos. Et quand l'expérience dionysiaque se produit, avec la mise hors jeu de l'individualité intuitive, ce qu'elle libère, c'est cette *passion originaire de la souffrance de l'être comme la propre essence de l'ipséité*. C'est pourquoi « le Dionysos souffrant des Mystères, le dieu qui... fait l'épreuve des souffrances de l'individuation » la fait « sur lui-même ». Voilà pourquoi il est dit encore que « dans son élan héroïque vers l'universel, dans ses tentatives pour transgresser les frontières de l'individuation et pour se vouloir l'unique essence du monde, l'individu doit alors *endurer sur lui-même* la contradiction originaire qui est cachée au fond des choses »⁷⁰ — contradiction qui désigne dans le langage schopenhauérien du texte la souffrance dont Nietzsche découvre en Dionysos qu'elle n'est pas dissociable de l'ivresse de sa jubilation, de telle sorte que cet historial de l'être en son souffrir et son

67. *Ibid.*, p. 110.

68. *Ibid.*, p. 84.

69. *Ibid.*, p. 54, souligné par nous.

70. *Ibid.*, p. 83, 81-82, souligné par nous.

jouir est identiquement ce qui fait de lui un Soi-même et l'essence de la vie.

Ce sont les conditions de l'individualité empirique en fin de compte, c'est-à-dire encore la représentation, qui sont écartées pour qu'advienne la Parousie : « le chœur dithyrambique est un chœur d'êtres métamorphosés qui ont complètement oublié leur passé de citoyen et leur position sociale et qui, se mettant à vivre en dehors de toute structure sociale, sont devenus les serviteurs intemporels de leur dieu », de telle sorte que « la dislocation de l'individu » ne peut signifier que « son union avec l'être originaire »⁷¹. Mais avec l'« oubli » qui s'empare du chœur dithyrambique, avec le « plus total oubli de soi » qui caractérise les « émotions dionysiaques »⁷², nous sommes reconduits à ce que nous avons reconnu être la catégorie fondamentale de la vie, à son immanence. Réduite à son « oubli de soi » et définie par lui, la disparition de l'individu ne signifie que sa disparition de la sphère de la pensée, son appartenance à la dimension originelle de l'être en tant que l'affectivité de la vie : « l'individu — ses limites et sa mesure — semblait dans cet oubli de soi qui est le propre des états dionysiaques et perdait toute mémoire des préceptes apolliniens. La démesure se dévoilait comme la vérité ; la contradiction, la volupté née de la douleur s'exprimait d'elle-même du plus profond de la nature »⁷³. Que la disparition de l'individu de l'apparence extatique ne soit que la libération de celui qui, en tant que le Soi de la souffrance, coïncide avec le fond des choses, c'est ce qui est dit du musicien dionysiaque qui « n'est lui-même rien d'autre que la souffrance originaire et l'écho de cette souffrance », du « poète lyrique » qui, « étant le centre moteur de ce monde... peut se permettre de dire « je » », de telle sorte que « ce « je » n'est pas de même nature que celui de l'homme éveillé, de l'homme empirique-réel ; c'est, absolument parlant, le seul « je » véritablement existant et éternel, le seul qui repose sur le fondement des choses »⁷⁴.

71. *Ibid.*, p. 74, 75, souligné par nous.

72. *Ibid.*, p. 44.

73. *Ibid.*, p. 55.

74. *Ibid.*, p. 58, 59.

La suite de l'œuvre rend partout manifeste cette émergence de l'individu au cœur de la réalité et son appartenance à celle-ci à titre de détermination essentielle. La prise de position théorique explicite à l'égard de Schopenhauer se concentre dans la critique adressée à « l'indémontrable doctrine d'une volonté unique » et à ce qui la fonde ultimement : « *la négation de l'individu* »⁷⁵. C'est parce qu'il tient au fond de l'être que l'individu devient le principe et le critère de l'évaluation nietzschéenne : toutes les formes de vie qui l'exaltent sont exaltées, celles qui le menacent répudiées. Le sens aristocratique, c'est-à-dire *le sentiment d'être Soi en tant que fondé sur soi-même et comme tel indépendant et différent de tout autre*, n'est que la formulation de l'essence originelle de l'ipséité de la vie, s'il est vrai que *l'auto-suffisance trouve son fondement ontologique dans l'auto-affection, s'épuise en elle et y renvoie* : « ... le sens aristocratique, la volonté de ne dépendre que de soi, le pouvoir d'être différent... »⁷⁶. Tandis que « l'insécurité intime qui gît au fond de tous les hommes dépendants »⁷⁷ exprime de son côté la maladie de la vie, l'ébranlement de l'auto-suffisance du Fond.

Remarquable est le fait qu'en maints passages l'individuation de l'être originel se trouve établie par la réaffirmation du caractère radicalement immanent de l'essence où l'ipséité se déploie. C'est ainsi que l'essence individuelle de toute action possible implique l'impossibilité pour cette action de se pro-duire dans le Dimensional extatique de la phénoménalité, l'impossibilité pour elle de faire l'objet d'une appréciation, d'une comparaison, d'une démonstration, d'une connaissance quelconque. C'est notamment la raison pour laquelle la prétention de la morale de prescrire à chacun comment il devrait agir dans tel cas est vide de sens, « ... il n'y a ni ne peut y avoir jamais d'actions identiques... chaque action accomplie le fut d'une manière tout à fait unique... toutes les prescriptions de l'agir ne concernent que le grossier aspect extérieur... par elles peut sans doute être réalisée une apparence

75. *Le gai savoir*, op. cit., p. 112, 113, souligné par Nietzsche.

76. *Par-delà bien et mal*, op. cit., p. 133.

77. *Ibid.*, p. 122.

d'identité, *mais précisément rien qu'une apparence...* chaque action dès qu'on l'examine ou la reconsidère, est et demeure une chose impénétrable... nos opinions de ce qui est « beau », « noble », « grand » ne sauraient jamais être démontrées par nos actions, parce que chacune est inconnaissable... »⁷⁸.

En même temps qu'il dévoile le vrai sens du refus nietzschéen de la pitié, l'extraordinaire aphorisme 338 du *Gai savoir* reconduit la problématique de l'individu à ses ultimes fondements ontologiques. La mise en question de la compassion est double : est-elle avantageuse à ceux qui souffrent ? Aux compatissants eux-mêmes ? En ce qui concerne ceux qui souffrent, le projet même de se comporter envers leur souffrance comme à l'égard de quelque chose que nous pourrions apprécier, circonscrire, expliquer, soulager, *connaître*, la méconnaît par principe, méconnaît le fait décisif que la souffrance advient tout entière dans une dimension d'être à laquelle *il n'est d'autre accès que cette souffrance elle-même*. « Cela même dont nous souffrons le plus profondément et le plus personnellement est incompréhensible et inaccessible. » Placée au contraire sous le regard de la connaissance ou de la compassion, la souffrance est défigurée : « partout, en revanche, où nous sommes *remarqués* en tant que souffrants, notre souffrance est expliquée de la manière la plus plate ». Voilà pourquoi « il appartient à la nature de l'affection compatissante de dévêtir la souffrance étrangère de ce qui lui est essentiellement personnel », pourquoi « nos « bienfaiteurs »... sont les rapetisseurs de notre valeur... ».

Mais voici, plus abyssale, la seconde raison de rejeter toute compassion envers celui qui souffre, le fait que la souffrance n'est pas seulement ce qui, dans son immanence radicale, se dérobe à toute approche extatique : comme telle, comme appartenant à l'édification intérieure de l'être et comme son parvenir en soi-même, elle nous ouvre à lui justement, étant l'épreuve originelle qu'il fait de soi. L'âme compatissante qui veut secourir oublie « qu'il existe une nécessité

78. *Le gai savoir*, *op. cit.*, p. 213-214 ; cf. dans le même texte (p. 132) : « par la morale l'individu se voit amené à être fonction et à ne s'attribuer de valeur qu'à titre de fonction ».

personnelle du malheur, qu'à toi comme à moi des terreurs, des privations, des appauvrissements, des minuits de l'âme..., des risques, des coups manqués sont autant nécessaires que leur contraire et que... le chemin qui conduit à notre ciel personnel passe toujours par la volupté de notre propre enfer ». En tant que refus de la souffrance, en tant que « religion du confort ! », la compassion n'est rien de moins que le refus de la loi de l'être et de son historial : « ah, combien peu de choses savez-vous de la *félicité* de l'homme, vous autres âmes confortables et bienveillantes ! Car *bonheur et malheur sont deux frères jumeaux qui ou bien grandissent ensemble ou bien... demeurent petits ensemble* »⁷⁹.

Quand l'individualité a été reconduite au lieu originel où elle réside, dans l'essence souffrante de la vie, la relation Dionysos-Apollon ne peut plus être pensée à partir du critère de l'individu, lequel n'est pas seulement l'individu apollinien du *principium individuationis* et de la beauté plastique mais le « je » de Dionysos lui-même et de chacun de ses servants. Au vrai, on l'a montré, la relation Dionysos-Apollon n'est que la manière dont Nietzsche interprète la relation schopenhauerienne de la volonté et de la représentation, devenue celle de l'affectivité et de la représentation. Or une telle mutation est décisive non seulement parce qu'elle infléchit en profondeur la conception générale de la vie mais, et c'est ce qui nous occupe maintenant, parce qu'elle rend

79. *Ibid.*, p. 216, 216-217, 217, souligné par nous. Quant aux compatissants, pour répondre à la première partie de l'interrogation nietzschéenne, il est clair que c'est la même philosophie de l'individu qui les condamne. Car ce que souhaite chacun d'eux, c'est « s'égarer de la sorte loin de sa propre voie et accourir auprès de son prochain ». Et cela parce que « notre « propre voie » est une cause trop dure et trop exigeante » en sorte que « nous ne nous en évadons pas sans quelque soulagement ainsi que de notre conscience la plus personnelle » (p. 217-218). Ici encore on ne peut qu'admirer le génie avec lequel Nietzsche prophétise la venue de ces temps qui placent au premier plan l'intérêt politique pour le général, le collectif, le social, l'historique, l'ethnique, bref pour tout ce qui jette l'individu hors de lui et suppose en réalité sa détresse et son vide intérieurs. Aussi bien Nietzsche a-t-il, dans le même passage, reconnu le droit d'une compassion véritable, c'est-à-dire de la souffrance authentique d'un individu en présence de la souffrance authentique d'un individu, de telle façon que, s'abandonnant l'une l'autre à leur mouvement intérieur, elles aboutissent à cette « solidarité dans la joie » que connaîtront « les amis » (p. 218). Et on peut voir là, comme en maints autres textes, l'incontestable retour des valeurs chrétiennes.

intelligible ce qui demeurerait chez Schopenhauer aporétique, à savoir la possibilité même d'une telle relation dont la critique de la théorie schopenhauérienne du refoulement a montré l'impossibilité de principe aussi longtemps que la volonté demeure inconsciente. De quoi cependant l'imbrication de l'*Imago* du monde et du Fond affectif de l'être tient-elle chez Nietzsche son intelligibilité sinon d'une pensée phénoménologique radicale qui saisit le pouvoir de production de la représentation non plus comme un déterminant ontique incapable de *savoir ce qu'il fait* mais comme l'Archi-Révélation de l'*Imago* la connaissant avant de l'avoir déployée, et cela en tant qu'elle se connaît elle-même comme imagination dans le pathos de sa souffrance et de sa joie ? Avec Nietzsche commence la situation philosophique décisive où la jonction des deux mondes, celui du jour et celui de la nuit, cesse d'être une énigme, parce que le premier trouve son principe dans le second et que ce principe est devenu à sa manière foyer d'intelligibilité, à savoir un naturant phénoménologique.

Cette naissance du visible dans l'invisible et sa production par lui, la tragédie les décrit de façon minutieuse. Dionysos, on l'a vu, ne paraît jamais lui-même sur scène, « Dionysos, le héros proprement dit de la scène et le centre de la vision, n'est pas tout d'abord, dans la période la plus ancienne de la tragédie, vraiment présent sur scène » et, ajouterons-nous, il ne le sera jamais. L'être originel du dieu se confond avec « ces forces que l'on ne fait que ressentir et qui ne se sont pas encore condensées en images », en sorte que l'épreuve de ces forces est l'épreuve du dieu. Voilà comment l'expérience dionysiaque consiste d'abord dans le déchaînement des forces, dans le « cortège exalté des servants » et leurs danses frénétiques. Or ce n'est pas le simple déferlement de ces forces mais leur épreuve justement, l'ivresse chaque fois de leur passion, qui constitue identiquement l'être du dieu et celui de son servant « inspiré ». Voilà pourquoi il est dit que « dans la danse la force la plus considérable reste à l'état potentiel et se traduit simplement dans la souplesse et la richesse des mouvements »⁸⁰ — parce qu'à la mise en œuvre de ces mouvements et de ces forces se

80. *La naissance de la tragédie, op. cit.*, p. 76, 77.

surajoute chaque fois le pathos dionysiaque de l'hyperpuissance qui, dans l'accroissement d'elles-mêmes, les jette en elles pour être ce qu'elles sont.

Or c'est cette expérience dionysiaque *ainsi comprise comme une expérience*, comme la phénoménalité de la force consistant dans sa *Stimmung*, qui rend possible et suscite la production du langage et de l'image et les détermine entièrement. « Ce sont *cet émoi, ce savoir* qui font clamer son allégresse au cortège exalté des servants de Dionysos et dont la puissance est telle qu'elle les rend capables de se transformer à leurs propres yeux. » L'excès de la passion, son poids trop lourd (soit les figures de sa structure ontologique en tant que le « se souffrir soi-même », le « se supporter soi-même ») produisent son « objectivation », l'irréalité de la représentation comme pure *Imago* du monde et ce qui se représente en elle « sous l'aspect de génies naturels revenus à la vie, de satyres » — à savoir sa propre essence. C'est donc l'essence de la vie qui se représente à elle-même comme l'individu qui porte en lui cette essence et qui, la portant ainsi en lui, est capable de l'apercevoir à son tour : « ... possédé, l'exalté de Dionysos se voit comme satyre — et comme satyre, alors, il voit le dieu ». Il voit Dionysos comme le héros masqué qui s'avance et qui est véritablement là sur la scène, non pas tel qu'il est en lui-même, toutefois, mais tel qu'il « est simplement représenté comme présent ». Ainsi s'accomplit le processus par lequel l'essence pathétique de la vie se décharge de soi dans l'irréalité de sa représentation de soi ou, comme le dit textuellement Nietzsche, « le chœur dionysiaque ne cessant de se décharger dans un monde apollinien d'images constamment renouvelé », il ne cesse non plus d'engendrer « une nouvelle vision qui est l'accompagnement apollinien de son état »⁸¹.

La pensée la plus difficile, c'est celle de la phénoménalité de cette image en tant que produite par la vie et reposant initialement dans son pathos. En écartant cette image de soi et ainsi en la produisant proprement, la vie accomplit l'*ek-stasis* dont la lumière, en tant que lumière de l'extériorité et identique à elle, est la phénoménalité même de

81. *Ibid.*, p. 72, 72, 74, 76, 74, souligné par nous.

cette *Imago* et sa substantialité phénoménologique pure. Mais comme cette *Imago* est pro-duite et ainsi ne repose jamais sur soi ni sur sa phénoménalité propre, mais seulement sur ce qui ne cesse de la produire — sur « l'état dionysiaque » — le devenir-visible du monde est le devenir-invisible de son anti-essence, laquelle le fonde et s'assure de lui à tout instant. La lumière se voile et se voile constamment, non point comme l'effet de la finitude du lieu où elle paraît, mais parce que sa venue en ce lieu est la dissimulation de la puissance qui la produit — *dissimulation qui n'est autre que son Archi-Révélation dans l'Origine, soit Dionysos lui-même ou le Pathos de la Vie.*

Cette phénoménalité précaire de l'image ou le devenir visible du monde, c'est « l'état de rêve apollinien » dont Nietzsche a décrit le surgissement avec une profondeur et une subtilité inouïes. L'« état de rêve » efface tout ce qui compose pour nous l'univers quotidien, faisant se lever au-delà de lui, comme sa propre condition de visibilité, l'horizon qui l'éclaire et le laisse être là pour nous. Mais ce monde de la lumière n'est que le rêve de Dionysos, son pro-jet hors de soi, cet horizon irréel donc avec, en lui, les créatures de ce rêve, les représentations multiformes de la vie. Plus intense alors est l'expérience que la vie fait d'elle-même dans le pathos de sa souffrance et de sa joie, plus vives, plus lumineuses, plus intelligibles les images où elle se projette. Cette vérité du monde, la pro-duction de la représentation par l'affectivité et sa détermination radicale par elle, c'est ce que toute forme d'art, et l'art dionysiaque par excellence, porte à l'évidence : « ... grâce précisément à cette décharge émotive, ce monde médiateur de l'action scénique — le drame en général — parvenait de l'intérieur à un degré d'évidence et d'intelligibilité qui reste inaccessible aux autres arts apolliniens » ; « ... l'image apollinienne, lorsque la musique l'illumine de l'intérieur... »⁸².

Or si vives que soient les images, si étincelante la clarté où elles baignent, parce que cette clarté s'auto-affecte, l'obscurité d'une Nuit primordiale s'étend en elle et habite son éclat le plus intense. Apollon, qui n'est somme toute que l'Image de Dionysos, est moins lumière

82. *Ibid.*, p. 151.

qu'ombre dans la lumière et, soigneusement dissociés par Nietzsche, les trois composants de l'« état de rêve apollinien » sont là pour nous : obscurité intrinsèque de l'étant, reflet sur lui de la lumière et jeu des formes lumineuses, obscurité originelle de cette lumière du monde semblable à celle d'un rêve : « Tel est l'état de rêve apollinien dans lequel le monde du jour venant à se voiler, un autre monde s'offre à nos yeux en une incessante transformation, plus clair, plus distinct, plus saisissant et *pourtant plus semblable à une ombre.* » Cette lumière obscure d'Apollon, c'est là ce qui détermine « le caractère du héros tel qu'il affleure à la surface et se fait visible (ce n'est rien de plus après tout qu'une image lumineuse projetée sur un écran obscur, un pur et simple phénomène autrement dit) »⁸³. Comment l'essence originelle de la révélation consistant en l'affectivité a déserté la phénoménalité du monde *pour n'être plus en elle que ce qui ne se manifeste pas en elle, soit son affectivité*, c'est ce que dit en sa simplicité essentielle l'aphorisme 179 du *Gai savoir* : « *Les pensées sont les ombres de nos sentiments — toujours obscures, plus vides, plus simples que ceux-ci* »⁸⁴.

La pensée de Nietzsche est une pensée solaire. Ce qu'est cette pensée en tant que telle, c'est ce sur quoi on se méprend aisément⁸⁵ dès qu'on n'aperçoit plus que la luminosité de la lumière ne procède pas ultimement d'elle et ne réside pas non plus en elle — qu'à son degré d'intensité le plus haut, comme lumière du Soleil, elle ne parvient justement qu'originellement révélée à elle-même au sein de cette dimension invisible de révélation qu'est la vie. Cette condition ultime de la phénoménalité extatique de ne se produire que dans l'effectuation

83. *Ibid.*, p. 76, 77, souligné par nous.

84. *Op. cit.*, p. 156, souligné par nous.

85. Comme exemple de cette méprise on peut citer l'affirmation suivante de Heidegger : « Le « grand Midi » est le temps de la clarté la plus claire, à savoir de la conscience qui inconditionnellement et à tous les égards est devenue conscience d'elle-même sous la forme du savoir qui consiste à vouloir sciemment la volonté de puissance en tant qu'être de l'étant... » (*Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, p. 211). Ce texte est à ranger dans la longue série de ceux qui, consciemment ou non, tendent à falsifier complètement la nouvelle philosophie de la vie issue de Schopenhauer et trouvant chez Nietzsche sa première formulation éclatante, en la réduisant à une métaphysique de la représentativité à laquelle elle s'oppose complètement et explicitement.

de son anti-essence, c'est ce qu'exprime poétiquement Nietzsche quand il représente la plénitude solaire comme l'acte de se répandre sur des êtres originellement constitués en eux-mêmes comme des vivants, c'est-à-dire en fait de procéder d'eux et de l'essence de la vie. La nostalgie du Sud est l'intime tressaillement de joie de celui qui, voyant toute chose s'assombrir et la mer elle-même se voiler sous l'éclat excessif du « Grand Midi », se sent être lui-même l'accomplissement de ce voilement qui le donne à lui-même dans la certitude et la jubilation de son être propre. « Un homme qui aime le sud... comme une grande école de guérison de l'esprit et des sens, comme une irrésistible plénitude solaire qui vient éclairer toute chose, se répandre *sur des êtres sûrs d'eux-mêmes, pleins de foi en eux-mêmes* »...⁸⁶.

Et c'est bien ce qui différencie l'artiste de l'homme de science, le fait que le premier se tient devant le spectacle du monde comme devant un rideau dont le voile ne peut être levé, avec le pressentiment qu'il est lui-même ce dont le dévoilement du monde est à jamais le voilement, tandis que le second se croit toujours en train d'arracher des voiles et de percer le secret : « ... si l'artiste, chaque fois que se dévoile la vérité, ne peut jamais que rester suspendu, le regard extasié, à ce qui demeure encore de voile après le dévoilement, l'homme théorique, lui, est celui qui trouve apaisement et satisfaction à voir arracher le voile et ne connaît pas de plaisir plus grand que de réussir, par ses propres forces, à faire tomber de nouveaux voiles »⁸⁷. Ainsi s'éclaire d'un coup l'ensemble du corps de pensée nietzschéen, en même temps que cette proposition de l'*Essai d'autocritique* dans laquelle Nietzsche désigne, seize ans après *La naissance de la tragédie*, la tâche qui demeure la sienne : « *examiner la science dans l'optique de l'artiste, mais l'art dans celle de la vie...* »⁸⁸.

La thèse schopenhauérienne selon laquelle la vie détermine la représentation a ainsi acquis chez Nietzsche une radicalité qui vient de sa transcription phénoménologique. Ce n'est donc pas une instance ontique, en l'occurrence la volonté, qui manipule de l'extérieur, et de

86. *Par-delà bien et mal*, op. cit., p. 176, souligné par nous.

87. *La naissance de la tragédie*, op. cit., p. 106.

88. *Ibid.*, p. 27, souligné par Nietzsche.

manière d'ailleurs inintelligible, le pouvoir de la représentation, c'est, avec l'affectivité, la possibilité la plus intérieure de l'exercice de ce pouvoir qui est exhibée comme sa condition et ce qui le précède nécessairement. « Les processus sensoriels les plus « simples » sont déjà régis par l'affectivité, peur, amour, haine, sans oublier l'affectivité passive de la paresse »⁸⁹. Le nouveau concept nietzschéen de l'intuition, de la pensée, de la représentation en général trouve sa formulation explicite dans une théorie absolument originale de la vision qui définit celle-ci non plus par l'exclusion de ses déterminants affectifs mais par eux, de telle sorte que la révélation première sise en toute connaissance s'accomplit ailleurs que dans sa lumière extatique et avant elle, dans les sentiments qui constituent les yeux véritables de la vision, dont la perfection, c'est-à-dire l'effectuation phénoménologique, réside ainsi dans l'affectivité même.

C'est alors l'intelligence d'une thèse cruciale de Nietzsche qui s'offre à nous, à savoir l'affirmation qu'« il n'y a pas de faits, rien que des interprétations »⁹⁰. L'interprétation est liée chez Nietzsche à ce qu'il appelle « la perspective », laquelle désigne une structuration apriorique de la phénoménalité en général, et cela en tant qu'« il n'y a de vision *que* perspective, il n'y a de « connaissance » *que* perspective »⁹¹. Mais la question est justement de comprendre en quoi consiste semblable structuration, la nature de son apriorité, c'est-à-dire quelle phénoménalité elle régite. Le contresens difficilement évitable tient à ce que la perspective est une métaphore optique développée complaisamment par le texte nietzschéen — « ... une croyance qui appartient à l'optique de la vie et à sa perspective »⁹²; « car toute vie repose sur l'apparence, sur l'art, sur l'illusion, sur l'optique, sur la nécessité perspectiviste et sur l'erreur »⁹³ — et qui, comme telle, renvoie, semble-t-il, à la vision intuitive et à ses conditions. Car toute vision n'est jamais qu'un « point de vue » se déployant à partir d'un

89. *Par-delà bien et mal*, op. cit., p. 105.

90. *La volonté de puissance*, op. cit., II, p. 239, 1883-1888 (xvi, § 481).

91. *La généalogie de la morale*, op. cit., p. 309.

92. *Par-delà bien et mal*, op. cit., p. 31.

93. *La naissance de la tragédie*, op. cit., p. 31.

« centre », et tributaire de celui-ci quant à ce qu'elle voit et à l'angle sous lequel elle le voit. C'est la finitude de l'*ek-stasis*, laquelle habite notamment l'intuition spatiale et la fonde — même si elle lui emprunte en retour ses formulations lexicales — qu'exprime la « perspective » inhérente à toute connaissance et finalement « toute interprétation » en tant que telle. En sorte que ce caractère perspectiviste de la connaissance et de la représentation en général marque un défaut, une finitude justement, en un sens incontournable mais qu'il convient de surmonter progressivement en multipliant les points de vue, les approches, les lectures dans un travail herméneutique dont le déroulement temporel est celui-là même du savoir et dont le terme idéal serait l'« objectivité », une sorte de « connaissance en soi » donnée à un « sujet pur », « absolu », échappant enfin à la limitation de ses prises initiales.

Alors que pour Nietzsche le caractère perspectiviste de la connaissance n'est en aucune façon un trait de sa phénoménalité propre et désigne au contraire ce qui lui échappe, et cela comme son propre fondement. « Perspective » ne signifie donc plus ici le « point de vue » comme ce à partir de quoi se produit l'écart de ce qui, s'écartant *de soi-même*, revient ainsi *vers soi* dans la circularité pré-donnée de l'*ek-stasis* : le point plutôt est le demeurer en soi de tout ce procès. C'est de cette manière que l'affectivité détermine la représentation, qu'elle peut la « tenir en son pouvoir »⁹⁴, la « vouloir » ou ne pas la « vouloir », en tant que le pouvoir qui la forme et son ultime condition transcendante de possibilité. L'« interprétation » nietzschéenne n'indique pas non plus le recul d'une libre considération ou d'une libre appréciation mais bien plutôt ce qui ne peut être soi-même interprété et ainsi conditionne de façon radicale la représentation : « ... *des perspectives et des interprétations d'ordre affectif* ».

Alors prend forme le concept étonnant d'une vision, d'un œil dont l'essence n'est plus la lumière, et c'est justement le concept de toute vision possible, de toute connaissance possible. Pareil concept implique le rejet de l'interprétation traditionnelle de la connaissance en tant que connaissance extatique : « on nous demande toujours là de penser un

94. *La généalogie de la morale*, op. cit., p. 309.

œil qui ne peut pas du tout être pensé, un œil dont le regard ne doit avoir absolument aucune direction, dans lequel les énergies actives et interprétatives doivent se trouver paralysées, faire défaut, alors qu'elles seules permettent à la vision d'être vision de quelque chose ; c'est donc toujours un inconcevable non-sens d'œil qui est demandé là. Il n'y a de vision *que* perspective, il n'y a de « connaissance » *que* perspective ; et *plus nous laissons de sentiments entrer en jeu à propos d'une chose, plus nous savons engager d'yeux*, d'yeux différents pour cette chose, plus notre « concept » de cette chose, notre « objectivité » sera complète »⁹⁵.

Ainsi la conception de la représentation qui règne à travers l'œuvre de Nietzsche et sous-tend ses aphorismes les plus révolutionnaires, est-elle l'élargissement et la mise à nu de celle dont *La naissance de la tragédie* avait tracé l'esquisse géniale : la détermination de la vision par l'affectivité comme fondement à la fois de sa phénoménalité et de sa signification, laquelle n'est pas limitée à ce qui vient ici ou là à la condition d'objet mais puise dans la généralité de son fondement celui de sa propre généralité. Conditions de toute représentation les structures universelles de l'affectivité, leurs tonalités simples subsument sous elles tout ce qui est, lui communiquant en même temps que sa lumière une résonance infinie. « L'art dionysiaque exerce... une double action sur la faculté artistique de l'apollinien : d'un côté la musique provoque la vision analogique de la généralité dionysiaque ; de l'autre elle fait ressortir cette image analogique dans sa plus haute signification »⁹⁶.

Le dépassement du schopenhauérisme des premiers écrits dans l'œuvre ultérieure de Nietzsche laisse donc subsister la thèse qu'avait formulée, au § 52 et au chapitre xxxix du Supplément au troisième Livre du *Monde*, l'extraordinaire théorie de la musique. La généralité de celle-ci tient à ce qu'elle reproduit l'affectivité dont les tonalités sont les matrices de l'être, les lois de sa constitution, en sorte que l'infinie diversité de tout ce qui est se réduit, quant à sa façon d'advenir et ainsi d'être possible, à ces déterminations affectives fondamentales que sont

95. *Ibid.*, souligné par nous.

96. *Op. cit.*, p. 114.

la souffrance et la joie, la tristesse et l'ennui, que, par exemple, la même musique exprime le même pathos « que la matière... du drame soit Agamemnon ou Achille, ou la discorde d'une famille bourgeoise »⁹⁷, que, plus ultimement, tout ce qui est simplement représenté ne l'est cependant que sous la condition d'une affection plus originelle dont l'essence est l'essence même de la vie.

Déterminé par l'affectivité de sa représentation, tout ce qui est représenté l'est alors comme *valeur* : telle est la modification essentielle qui affecte chez Nietzsche le monde de la représentation pour autant qu'il n'est plus en réalité celui de la représentation mais celui de la vie, le monde d'une représentation qui trouve dans la vie son principe et sa fin. Est posé là devant non plus le simple étant, lequel n'a aucune valeur mais *n'existe pas non plus par soi*, mais justement *ce qui est là pour la vie*, ce qui vaut pour elle et ainsi a valeur — *ce qui est de par l'auto-affection de son auto-constitution et sous cette condition là seulement*.

La valeur n'est donc pas une adjonction à ce qui serait déjà venu près de nous et existerait déjà comme tel, elle appartient *a priori* à sa venue et par conséquent à tout ce qui vient comme un trait essentiel. Scheler qui, avons-nous dit, a médité Nietzsche plus que tout autre, a fait de la valeur le corrélat d'une perception affective comprise par lui comme l'ouverture spécifique aux déterminants axiologiques du monde, l'« utile », le « menaçant », l'« horrible », l'« aimable », le « serein », le « divin », etc. Mais toute perception est affective, en tant que sa propre auto-affection, et c'est, comme l'a vu Nietzsche, le monde de la représentation tout entier qui est un monde de valeurs. Non point sous le regard d'une « métaphysique des valeurs » interprétant l'être de tout ce qui est à partir de celui de l'étant vivant qui pose des valeurs et pour lequel il y a valeur, mais en raison de l'essence originelle de l'être comme tel.

Il y a donc chez Nietzsche trois sens de la valeur. En premier lieu la volonté de puissance est valeur en tant que l'originel accroissement de soi en lequel l'être s'édifie intérieurement et se produit. Valeurs en second lieu sont les titres sous lesquels cette œuvre intérieure de l'être

97. *Le monde comme volonté et comme représentation*, op. cit., III, p. 260-261.

est exposée : force (en tant qu'hyperpuissance), débordement, surabondance, noblesse, égoïsme, oubli, beauté, bonté, vérité, tout ce qui est positif (avec comme corrélat l'horreur du négatif), soit les déterminations ontologiques de la vie, tout ce qu'elle « trouve en soi » et, pour autant que cet acte de trouver est l'ivresse, ne peut s'empêcher de chanter et de louer dans la célébration de soi (« nous les nobles, les bons, les beaux, les heureux »). Valeur enfin s'entend en un troisième sens, désignant alors tout ce qui dans le monde de la représentation est représenté par la vie comme susceptible de favoriser et d'accroître son essence, à savoir l'accroissement de soi. « Les valeurs et leurs transformations sont proportionnelles à l'accroissement de puissance chez celui qui les définit »⁹⁸. Les valeurs en tant que représentation des conditions de l'accroissement de soi ou de cet accroissement lui-même, ne signifient nulle part le primat de celle-ci, le primat de la représentation et la définition par elle de la structure de l'être : bien au contraire réaffirment-elles partout sa dépendance radicale à l'égard de la vie.

C'est donc fausser complètement le sens de la problématique nietzschéenne que de prétendre la ramener, comme métaphysique des valeurs, à une métaphysique de la représentation, et cela sous prétexte que la valeur serait liée à la représentation en tant que représentée par elle, alors que la représentation ne devient valeur que sous une condition autre qu'elle. Semblable falsification, l'insertion explicite de la philosophie de la volonté de puissance dans l'histoire de la métaphysique occidentale devenue depuis Descartes métaphysique de la représentation, Heidegger l'accomplit comme suit. Reliée à la volonté de puissance la représentation devient bien valeur, mais la description qui est faite de celle-ci tend à la référer à la représentation comme à un fondement ontologique suffisant, ce qui est acquis dès que l'essence de la valeur s'épuise dans celle du « point de vue » et que le point de vue lui-même est compris naïvement comme inhérent à la perception et à sa phénoménalité propre — alors que, on l'a vu, « point de vue », « perspective » désignent chez Nietzsche l'affectivité et la détermination par elle de toute représentation possible, sa détermination comme

98. *La volonté de puissance, op. cit.*, IV, p. 380, 1887 (XV, § 14).

valeur justement. La réduction de la valeur, par le biais du « point de vue », à la vue elle-même, à tout ce qui en elle prend forme et visage, est explicite. « L'essence de la valeur réside donc en ce qu'elle est point de vue. La valeur veut dire ce qui est envisagé [*was ins Auge gefaßt ist*]. « Valeur », c'est le centre de perspective pour un regard qui a des visées sur quelque chose... » Comment cette réduction de la valeur au milieu de la vision est une réduction à la structure de la représentation dont le but est d'expliquer par celle-ci les caractères de la valeur — notamment son caractère de « point de vue » — et finalement son essence, c'est ce qui est dit mot à mot : « de la caractérisation de la valeur comme point de vue, il résulte ce fait essentiel pour la notion nietzschéenne de valeur : qu'en tant que point de vue, elle est toujours posée par un voir et pour celui-ci. Or, ce voir est de telle sorte qu'il voit dans la mesure où il a vu ; qu'il a vu dans la mesure où il s'est représenté et a, ainsi, posé comme tel ce qu'il a envisagé. *Ce n'est que par ce poser dans la représentation* que le point de repère nécessaire pour viser et guider le voir de cette visée devient centre de perspective, c'est-à-dire ce qui importe pour le voir et pour l'agir guidé par cette vue. La valeur n'est donc pas d'abord quelque chose en soi, qu'on pourrait prendre ensuite, à l'occasion, comme point de vue »⁹⁹.

Mais la réduction de la valeur à la représentation et son explication exhaustive par elle, ce n'est rien de moins que l'insertion de la pensée de Nietzsche dans l'histoire de la métaphysique occidentale, pour peu que l'on remarque que la représentation n'est en effet qu'un mode de la phénoménalité extatique, un équivalent donc de l'*idea*, de l'*εἶδος* ou de la *perceptio*. « La valeur est valeur dans la mesure où elle vaut. Elle vaut dans la mesure où elle est posée comme ce qui importe. Elle est ainsi posée par une visée, par un regard sur ce avec quoi il faut compter. Le centre de perspective, le regard, le rayon de visée, tout cela entend bien ici « vue » et « voir » en un sens déterminé par les Grecs ; mais ce sens rassemble en même temps toutes les interprétations de l'*idea*, au cours de sa métamorphose depuis l'*εἶδος* jusqu'à la *perceptio*. Voir, c'est ici la

99. *Chemins qui ne mènent nulle part*, op. cit., *Le mot de Nietzsche : « Dieu est mort »*, p. 187, souligné par nous.

représentation qui, depuis Leibniz, est saisie le plus nettement dans le trait fondamental de l'*appetitus* »¹⁰⁰.

Laissons de côté les deux premières propositions tautologiques et vides : la valeur est ce qui vaut, ce qui importe. Le sophisme est dans la troisième donnée comme évidente au même titre que les deux précédentes, alors qu'elle affirme toute autre chose et accomplit le saut : la valeur est posée comme ce qui vaut « *par une visée...* ». A quoi s'oppose le dire de Nietzsche pour qui cette valeur est posée par elle-même, pour autant que « les bien-nés s'éprouvent tout simplement comme les heureux » et que les « bons » sont ceux « qui se sont sentis eux-mêmes bons »¹⁰¹. *L'essence de la valeur nietzschéenne est donc l'essence de la vie, nullement celle de la représentation*, la représentation d'une valeur n'étant que la représentation de cette valeur préexistante et présupposée et ne l'expliquant nullement.

La dernière phrase du texte pointe le doigt vers un autre sophisme qui ne concerne pas la seule lecture de Nietzsche mais l'interprétation d'ensemble de l'histoire de la métaphysique occidentale, à savoir l'identification de la représentation à un *appetitus*. Il s'agit de la thèse leibnizienne déjà critiquée, au terme de laquelle le mouvement, l'*appetitus* se trouvent réduits à l'effort de la représentation vers son plein accomplissement et donc à l'essence de celle-ci. Or voici que cet *appetitus* de la représentation est purement et simplement identifié à son tour par Heidegger à la volonté de puissance confondue, au mépris de toutes les affirmations de Nietzsche, avec un mouvement de pensée, avec l'opération d'une intentionalité conscientielle. Commentant l'aphorisme 23 de *Par-delà bien et mal*, lequel se propose d'édifier une morphologie de la volonté de puissance, Heidegger ne craint pas d'écrire : « la morphologie, c'est ici l'ontologie de l'*ὄν* dont la *μορφή*, modifiée avec le changement de l'*εἶδος* en *perceptio*, apparaît, dans l'*appetitus* de cette *perceptio*, comme volonté de puissance »¹⁰².

100. *Ibid.*, p. 187-188.

101. Cf. *supra*, p. 114.

102. *Chemins qui ne mènent nulle part*, *op. cit.*, p. 194, souligné par nous.

Le contresens qui situe la pensée de Nietzsche dans le prolongement de celle de Leibniz s'alourdit d'une autre réduction, celle de la volonté de puissance à la volonté classique, au simple fait de vouloir considéré comme une détermination pure de la pensée et, derechef, de l'assignation à cette volonté dont l'essence est de vouloir ou de ne pas vouloir, d'un fondement suffisant dans la représentation. Le point d'appui historial pour cette nouvelle falsification est cette fois Descartes, lequel se trouve toutefois à l'origine de la problématique de Leibniz, en sorte que la séquence au terme de laquelle vient soi-disant Nietzsche, n'est pas rompue. Le *cogito*, converti en un je me représente, inclut alors en lui la volonté, en tant que se re-présenter, c'est se pro-poser à soi-même en vue de s'assurer inconditionnellement de soi et ainsi de toutes choses — c'est donc se vouloir soi-même et d'abord vouloir, de telle sorte que l'effectuation de ce se représenter comme effectuation de cette volonté, c'est l'effectuation de l'effectivité de la réalité elle-même (de ce qui sert de support à toute réalité) : « volonté — en tant qu'un s'effectuer soi-même aspirant à soi-même (conformément) à un [se] re-présenter soi-même (la volonté de volonté) »¹⁰³. La réduction fallacieuse de la volonté de puissance à la représentation, réduction qui ne s'appuie sur rien d'autre que sur son affirmation catégorique, sur l'identification pure et simple de l'être de l'action à celui du *cogito* en tant que je me représente, s'écrit encore comme suit : « la volonté ne devient vraiment essentielle dans l'*actualitas* que là même où l'*ens actu* est déterminé par l'*agere en tant que cogitare*, puisque ce *cogito* est un *me cogitare*, être-conscient-de-soi-même, en quoi l'état conscient en tant qu'un état de savoir est essentiellement le dis-poser-devers-soi. Volonté en tant que trait fondamental de la réalité »¹⁰⁴.

Pousser jusqu'au bout ce règne du représenter comme être de tout étant, c'est établir son « inconditionnelle législation autonome ». Il suffit alors de dire que « la législation autonome caractérise la « volonté » » pour se trouver de nouveau en présence de leur unité, laquelle définit la raison de l'idéalisme allemand, soit une subjectivité

103. Nietzsche, *op. cit.*, II, p. 376.

104. *Ibid.*, p. 377, souligné par nous.

consistant dans le se re-présenter qui veut se représenter soi-même afin d'être pleinement maître de soi dans cette omni-exhibition de soi-même, la phénoménologie de l'esprit : « la raison en tant que représenter « appétitif » est en soi également volonté. L'inconditionnée subjectivité de la raison est volontaire se savoir soi-même. Ceci veut dire : la raison est esprit absolu »¹⁰⁵. Nietzsche se situe maintenant et se comprend dans le prolongement de Hegel.

Grâce à un renversement il est vrai. Seulement ce renversement emphatiquement décrit comme renversement de la raison dans l'animalité, n'en est pas un, il n'instaure aucune essence nouvelle de l'être, véritablement hétérogène au représenter et à lui irréductible, comme l'est justement la volonté nietzschéenne, mais se borne à *considérer dans ce représenter son appetitus*, le mouvement par lequel il va vers lui-même et ainsi se veut lui-même en tant qu'il se représente à lui-même, toutefois, et se pose ainsi devant soi, dans et pour l'omni-exhibition (extatique) de soi-même.

D'où vient que l'action de cette volonté ne diffère pas fondamentalement d'une représentation ou d'une pensée, n'étant que l'effectuation de leur essence, son auto-accomplissement comme accomplissement d'une représentation donc, d'une pensée. Une telle conception intellectualiste de l'action imprègne le texte précité sur l'interprétation de la valeur comme point de vue : « ce n'est que par ce poser dans la représentation que le point de repère nécessaire pour viser et pour guider le voir de cette visée devient centre de perspective, c'est-à-dire pour le voir et pour *l'agir guidé par cette vue* »¹⁰⁶. Car l'agir dans son immanence radicale — l'instinct schopenhauérien et nietzschéen — n'agit justement pas guidé par une vue qu'il ne porte pas en lui, de telle sorte que cette exclusion de toute vue, vision ou visée, de la structure extatique de la représentation en général — le non-dédoublément de la force — est justement la condition de possibilité de son exercice et son essence même.

Cette dénaturation de l'action de la volonté de puissance astreinte à

105. *Ibid.*, p. 239, 239-240.

106. Cf. *supra*, p. 111, souligné par nous.

trouver sa condition dans une représentation se voit encore lorsque, interprétant de manière extérieure (c'est-à-dire précisément dans la perspective d'une métaphysique de la représentation) le fait que tout dépassement de puissance suppose la conservation du degré de puissance déjà atteint, Heidegger confie cette conservation à une « production représentante ». « Or une telle « substance » [le stock de puissance déjà atteint] ne devient une présence, c'est-à-dire ici quelque chose qui soit constamment disponible, que par une présentation qui la constitue en constance. Cette présentation a le caractère de la production re-présentante »¹⁰⁷.

Or ce n'est pas seulement la possession du degré de puissance déjà atteint, c'est la prise de possession de la puissance effectuant elle-même, sa mise en présence d'elle-même, soit son unité avec soi, qui est demandée à la représentation : « l'unité essentielle de la volonté de puissance ne peut rien être d'autre que cette volonté elle-même. Elle est le mode sur lequel la volonté de puissance s'apporte elle-même devant soi en tant que volonté. Elle la place elle-même devant elle en sa propre épreuve de telle façon qu'en une telle épreuve la volonté se représente en pureté et, de la sorte, sous sa figure suprême. Mais la représentation n'est ici nullement une présentation surajoutée et ultérieure, la présence qui est déterminée par elle étant au contraire le mode sur lequel, et en tant que tel, est la volonté de puissance »¹⁰⁸. A quoi fait écho ce texte de *Nietzsche II* où la mésinterprétation de l'essence de la volonté de puissance (pour autant que celle-ci exclut la phénoménalité extatique) est portée à son comble : « la plénitude de l'essence de la volonté ne se laisse pas déterminer eu égard à la volonté en tant que faculté de l'âme ; bien plutôt faut-il que la volonté soit reportée dans l'unité d'essence avec l'apparaître : ἰδέα, *repraesentatio*, devenir-manifeste, être révélé, se-représenter soi-même et ainsi se réaliser et se surpasser et ainsi « se posséder » et ainsi « être » »¹⁰⁹.

Plus grave toutefois que l'interprétation sophistiquée qui prétend

107. *Chemins qui ne mènent nulle part*, op. cit., p. 197.

108. *Ibid.*, p. 200, traduction modifiée.

109. *Nietzsche*, op. cit., II, p. 370.

n'adjoindre à la volonté de puissance l'essence de l'apparaître que pour la livrer à la représentation, est celle qui, sur le fond des mêmes présupposés, ne lui refuse cette représentation ou ne constate son absence que pour l'abandonner à la nuit. La philosophie de l'inconscient, c'est-à-dire de la représentation, va trouver son ultime avatar dans la psychologie moderne.

CHAPITRE IX

LE SINGE DE L'HOMME : L'INCONSCIENT

L'élaboration systématique des structures fondamentales de l'apparaître telle qu'elle s'est poursuivie à travers l'analyse des problématiques inaugurales de Descartes, de Schopenhauer et de Nietzsche, rend maintenant possible une critique radicale de la psychanalyse, c'est-à-dire une détermination philosophique du concept d'inconscient. Qu'une telle détermination ait totalement manqué à la psychanalyse, Freud en avait sans doute conscience lorsqu'il tenta de se débarrasser de façon agressive d'une question sur laquelle la discipline qu'il venait de fonder repose tout entière : « La question relative à la nature de cet inconscient n'est... pas plus judicieuse ni plus riche de perspectives que [celle] relative à la nature du conscient »¹. L'originalité de la psychanalyse c'est donc, en refusant toute approche conceptuelle, donnée comme spéculative, de l'inconscient, de construire celui-ci à partir d'un matériel pathologique incontestable, comme la seule clé possible de ce donné analytique, comme la loi d'intelligibilité de ce qui, sans elle, ne serait qu'incohérence et énigme. De là à prétendre que seul l'analyste qui a eu affaire en quelque sorte personnellement et concrètement, à travers symptômes et résistances, à l'inconscient en acte et l'a ainsi comme touché du doigt — « nous avons pris l'habitude de manier

1. *Ma vie et la psychanalyse*, trad. M. Bonaparte, Paris, NRF-Gallimard, coll. « Idées », 1950, p. 57 ; GW, XIV, p. 57.

l'inconscient comme quelque chose de palpable... »² — sait de quoi il parle et peut sourire des réfutations abstraites, il n'y a qu'un pas. Mais la décision d'écartier toute légitimation théorique au nom d'une pratique est toujours suspecte et Freud n'a, semble-t-il, jamais pensé que seul un croyant était habilité à traiter de religion.

L'inconscient n'a donc d'existence théorique que celle-ci : être le seul principe d'explication possible du matériel pathologique, de telle manière toutefois que la légitimation ne tient pas ultimement à la pertinence du principe explicatif mais au matériel pathologique lui-même en tant que tel, *en tant que donné incontestable*. En quoi le matériel analytique est-il un donné incontestable ? En tant qu'il apparaît. On peut rejeter verbalement une philosophie de la conscience, c'est sur l'essence préalablement déployée de la conscience elle-même que repose toute la problématique psychanalytique qu'on prétend lui opposer.

Aussi bien les textes où Freud situe explicitement dans la conscience le point de départ ou plutôt le lieu même de son travail théorique sont-ils les plus nombreux : « ... le fait d'être-conscient... est le point de départ de toutes nos recherches »³. Il est vrai qu'il y a de ce commencement inévitable comme une double motivation. L'une est explicite et se répète tout au long de l'œuvre. C'est le caractère lacunaire du donné conscientiel, lequel demeure inintelligible en cet état et réclame pour être compris l'intervention d'autres processus qui eux n'apparaissent pas mais que l'analyse se révèle capable de reconstruire. Dans l'*Abrégé de psychanalyse* de 1938, Freud dira encore : « tout le monde s'accorde à penser que les processus conscients ne forment pas des séries fermées sur elles-mêmes et sans lacune... »⁴. Mais alors qu'en présence d'une telle situation la philosophie de la conscience, cédant brusquement toutes ses positions, se voit contrainte de confier à la substructure physiologique le soin de combler les vides, de rétablir la continuité, en sorte que l'organisme constitue le véritable fon-

2. *Introduction à la psychanalyse*, trad. S. Jankélévitch, Paris, « Petite Bibliothèque Payot », 1978, p. 260 ; GW, XI, p. 288.

3. *Métapsychologie*, *op. cit.*, p. 76 ; GW, X, p. 271.

4. Trad. A. Berman, Paris, PUF, p. 19 ; GW, XII, p. 79-80.

dement de la vie conscientielle réduite, qu'on le veuille ou non, à un épiphénomène, la psychanalyse au contraire se bat admirablement pour garder à la psyché le principe de son explication. Elle n'évite assurément pas le grand clivage de la pensée classique entre l'apparaître et l'être, le premier n'étant justement que l'apparence du second, une apparence qui le cache plutôt qu'elle ne le révèle ou qui ne le révèle, dans la psychanalyse, que sous la forme de déguisements. Du moins l'être est-il homogène à l'apparence, appartenant comme elle à la psyché, en sorte que l'unité de celle-ci, de l'homme et de sa vie, est sauvegardée.

Seulement l'être n'est pas seulement homogène à l'apparence qu'il prétend fonder, il en est secrètement tributaire, relève toujours d'elle et se trouve finalement déterminé par elle. Car, comme dit Nietzsche : « Qu'est-ce que pour moi l'« apparence » ! Non pas en vérité le contraire d'un être quelconque — et que puis-je dire d'un être quelconque qui ne revienne à énoncer les attributs de son apparence ! »⁵. Tel est le motif véritable qui contraint la problématique de l'inconscient à chercher son origine et son fondement dans la conscience : non point le caractère lacunaire et énigmatique du contenu de celle-ci, mais son existence même en tant qu'il apparaît, qu'il est conscient, c'est-à-dire la conscience elle-même en tant que telle.

Le concept de conscience est ontique et ontologique en même temps. Pris dans son acception immédiate et naïve, il désigne, comme dans le langage courant, *ce qui* est conscient, par exemple un symptôme, un lapsus, un rêve, une trémulation, un comportement quelconque en général. Mais l'être-donné de ce donné analytique, le fait qu'il se montre, ce pur fait d'apparaître considéré en lui-même indépendamment de ce qui apparaît en lui (indépendamment de ce symptôme, de ce comportement...), c'est la conscience dans son concept ontologique, c'est la conscience pure puisant son essence dans le pur fait d'apparaître et identique à lui. Il se peut que la philosophie de la conscience ait le plus souvent confondu ce qui est conscient avec la conscience elle-même et, dans le « phénomène », ce qui se montre avec

5. *Le gai savoir*, op. cit., p. 79.

le fait de se montrer, celui-ci demeure son thème implicite et ce qui fait d'elle une philosophie — ce qui fait qu'il y a, à côté des sciences qui thématisent toujours l'étant, quelque chose comme la possibilité et la nécessité d'une philosophie en général.

Au-delà de ce qui est conscient toutefois, et comme son principe d'explication, la psychanalyse pose ce qui ne l'est plus, le non-conscient, l'inconscient. Comme celui de conscience le concept d'inconscient est équivoque, ontique et ontologique à la fois. Ce qui est inconscient au sens ontique, ce sont les pulsions et leurs représentants, les représentations inconscientes avec leurs agencements, les processus primaires auxquels elles sont soumises, à savoir les mécanismes de déplacement, de condensation, de symbolisation tels que ceux qui sont à l'origine du rêve, des lapsus, des symptômes, ce sont les contenus refoulés ou phylogénétiques, toute une part des expériences infantiles, etc. Or de tels contenus ne sont inconscients, subsumés sous ce concept, que pour autant qu'ils sont dépourvus de l'être-conscient en tant que tel, de la *Bewußtheit*, étrangers à la conscience au sens ontologique. Est inconscient ce qui se situe hors du champ ouvert par l'apparaître et circonscrit par sa phénoménalité. En tant que le concept d'inconscient, fut-il entendu d'abord en un sens ontique, ne peut cependant prendre forme et se définir en dehors de sa relation à la conscience ontologique, il est lui-même ontologique.

Que signifie l'inconscient au sens ontologique ? S'agit-il d'autre chose que d'une détermination purement négative, à savoir la détermination « être-conscient en tant que tel », « pur apparaître en tant que tel », une fois barrée ? Parce que le simple fait de n'être pas conscient, de ne pas apparaître, est une détermination purement négative, parce qu'elle ne semble guère « riche de perspectives », on comprend que Freud l'ait exclue de sa recherche, lui substituant, comme thème de celle-ci, les processus qui rendent effectivement compte des contenus consciencieux — de même que ces contenus se sont substitués à la simple qualité d'être conscient, à la *Bewußtheit* comme telle, elle-même formelle et vide. Ainsi s'accomplit le glissement par lequel la psychanalyse s'écarte décidément de la philosophie en même temps qu'elle conquiert le concept d'inconscient qui lui est propre : non plus la

négation vide de la qualité formelle de la *Bewußtheit*, mais l'ensemble des processus à découvrir dont la totalité cohérente détermine la psyché humaine et fait d'elle ce qu'elle est, à savoir l'inconscient comme système, « le système ics ». Ce qui importe en fin de compte, ce sont ces contenus psychiques en tant qu'ils se déterminent les uns les autres, le caractère selon lequel ils sont conscients ou inconscients n'étant qu'un caractère secondaire, comme l'affirme d'ailleurs Freud : « La conscience ou l'inconscience d'un processus psychique n'est qu'une des propriétés de celui-ci... »⁶.

Etrange doctrine qui commence tapageusement par le rejet du primat traditionnel de la conscience, au profit d'un inconscient qui détermine celle-ci entièrement, pour déclarer ensuite que ni l'une ni l'autre, ni le fait d'être-conscient considéré en lui-même, ni celui de ne pas l'être n'importent vraiment ! Et cela bien que la conversion du second dans le premier, de l'inconscient dans le conscient, constitue à la fois le but de sa thérapie et sa condition.

Seulement le discrédit porté sur l'inconscient *en tant que tel* par une théorie qui se définit par lui et croit plus ou moins l'avoir inventé, est moins paradoxal qu'il n'y paraît. Car le pur fait d'être inconscient considéré en lui-même n'est vide que pour autant que le concept antithétique à partir duquel il est construit reste lui-même formel, désignant la conscience pure en général, l'apparaître, sans que rien soit dit sur ce qui constitue l'être-conscient, à savoir la nature de cet apparaître, l'effectivité et la substantialité phénoménologique de la phénoménalité pure comme telle. Rappelons cet aveu déroutant de Freud : « Il n'est pas besoin d'expliquer ici ce que nous appelons conscient et qui est la conscience même des philosophes et celle du grand public »⁷. C'est l'absence de toute élaboration ontologique de l'essence de la phénoménalité qui entraîne corrélativement l'indétermination totale du concept ontologique de l'inconscient, son abandon par Freud au profit des divers contenus empiriques qui vont prendre sa place et servir à le définir : expériences infantiles, repré-

6. *Introduction à la psychanalyse, op. cit.*, p. 275 ; GW, XI, p. 304.

7. *Abrégé de psychanalyse, op. cit.*, p. 22 ; GW, XVII, p. 81.

sentations refoulées, pulsions, etc. Ainsi s'accomplit, avec la substitution du système ics à la qualité « inconscient », elle-même corrélatrice de la qualité « conscient », une chute de l'ontologique dans l'ontique qui va laminer la psychanalyse et, lui ôtant sa signification philosophique implicite, faire d'elle une psychologie grossière, engluée dans la facticité et le naturalisme, incapable de produire une connaissance apriorique quelconque, vouée à errer dès qu'il s'agira pour elle d'affronter des questions principielles comme celle, incontournable pour elle, de la relation du conscient et de l'inconscient, laquelle présuppose en tout cas la relation ontologique du conscient comme tel et de l'inconscient comme tel, n'étant ni possible ni concevable sans elle.

Que signifie donc l'inconscient au point de vue ontologique ? Quelle est la portée philosophique de la psychanalyse antérieurement à sa chute dans le naturalisme ontique ? Les recherches que nous avons poursuivies nous placent devant cette série d'évidences : la conscience à laquelle la psychanalyse assigne d'infranchissables limites, c'est bien la conscience de la pensée classique, c'est la représentation et ce qui lui sert de fondement, la phénoménalité extatique qui trouve la condition de son expansion dans le procès d'extériorisation de l'extériorité, dans la transcendance d'un monde. L'intuition implicite mais décisive de la psychanalyse, la raison de l'écho immense qu'elle a rencontré en dépit de l'insuffisance de son appareil conceptuel, c'est que l'essence de la psyché ne réside pas dans le devenir visible du monde, pas davantage dans ce qui advient ainsi à la condition d'ob-jet. En tant que refus radical de la phénoménalité extatique comme de la prétention de définir par elle l'essence de la psyché, l'inconscient assure dans l'homme la garde de son être le plus intime, *l'inconscient est le nom de la vie*. A cet égard Freud se situe dans le sillage direct de Schopenhauer et de Nietzsche (de Descartes aussi, pour autant que l'« âme » parvient à son essence, dans la réduction radicale des deux premières *Méditations*, par le rejet hors d'elle de toute dimension mondaine et de la mondanité comme telle), il appartient à ce courant souterrain qui, au sein même d'une philosophie qui confie l'être à l'extériorité, à la connaissance et finalement à la science, travaille avec acharnement à reconnaître au

contraire et à préserver le domaine de l'invisible, la phase cachée des choses⁸.

Mais dès que l'inconscient est aperçu dans la positivité de son essence ontologique primitive, sa signification se dédouble, le concept soi-disant formel et vide exige une élucidation complexe. Car l'inconscient n'est pas seulement l'autre de la représentation, le nom de la vie. A la sphère de la représentation elle-même et à son essence propre appartient, on l'a montré, un horizon de non-présence, la possibilité principielle que tout ce qui se montre en elle se retire d'elle au contraire et se dérobe. Mais la possibilité, ou plutôt la nécessité pour le représenté de ne plus l'être, pour tout contenu ontique donc de disparaître, s'enracine dans la loi originelle de la disparition qui affecte toute présence extatique comme telle, de telle manière que c'est le lieu même de la lumière qui s'entoure d'ombre et que l'étant ne s'évanouit continuellement dans l'inconscient que par l'effet d'une loi qui n'est pas d'abord la sienne.

Ainsi le concept ontologique d'inconscient revêt-il nécessairement, en vertu de la structuration de la phénoménalité pure et de son partage selon les dimensions co-originelles de la représentation et de la vie, deux significations foncièrement différentes selon qu'il se réfère à l'une ou à l'autre. A y regarder de près l'inconscient, tel qu'on le prend habituellement en tant que négation pure et simple de la phénoménalité, en tant que conscience barrés ($ics = \overline{cs}$), ne s'entend que dans sa relation à la conscience représentative, c'est sa lumière qu'il vient abolir, *en tant qu'il lui appartient toutefois*, comme sa limite, comme l'horizon de non-présence qui cerne toute présence extatique et la détermine comme essentiellement finie. C'est cette co-appartenance de la présence et de la non-présence extatiques qui fonde l'incessant passage de l'une dans l'autre en vertu duquel toute apparition dans le monde est identiquement une disparition, comme c'est sur le fond d'une telle co-appartenance en tant que loi ontologique pure, que repose le destin de tout ce qui est là, celui de naître et de mourir. La question, essentielle dans le

8. C'est pourquoi la croyance en la science et ce qu'il faut bien appeler le scientisme de Freud sont en contradiction avec son intuition la plus profonde.

freudisme, de la transformation de l'inconscient dans le conscient et, réciproquement, du conscient dans l'inconscient ($ics \rightleftarrows cs$) trouve ici sa condition apriorique de possibilité en tant que possibilité ontologique. Conformément à celle-ci, semblable transformation est à la fois réversible et absolument libre, tout contenu inconscient pouvant revêtir au contraire la qualité de la conscience et entrer dans sa lumière, tout contenu conscient étant voué à en sortir pour retourner à l'inconscient.

Avec cet inconscient que nous appellerons pour simplifier l'inconscient de la représentation ($ics = cs$), l'inconscient qui se rapporte secrètement à l'essence de la vie, n'a rien à voir. La barre mise ici sur la phénoménalité ne concerne plus justement que la phénoménalité de la représentation et le rejet de celle-ci libère la dimension originelle d'apparaître où l'être se révèle à lui-même hors et indépendamment de l'*ek-stasis*, dans l'immanence radicale de son auto-affection en tant que la vie. Parce que l'être selon l'essence originelle de son auto-apparaître expulse de soi l'*ek-stasis*, la possibilité pour lui de se montrer en elle est exclue par principe. La question, essentielle dans le freudisme, de la transformation réciproque du conscient et de l'inconscient l'un dans l'autre reçoit maintenant une toute autre solution : de possible elle est justement devenue impossible ($ics \not\rightleftarrows cs$). Le mystère du double destin assigné aux contenus inconscients, celui pour les uns de se soumettre, dans des conditions convenables, au devenir-conscient, celui pour les autres de s'y refuser obstinément, s'éclaire. L'existence des seconds n'a pas à être expliquée par quelque processus onctique inventé à cette fin, par un refoulement primaire lui-même mystérieux. Pas plus qu'elle ne peut être constatée simplement, comme une propriété factice de certains représentants de pulsions : elle s'enracine dans une prescription d'ordre ontologique, c'est le statut de la vie qu'elle formule. Ainsi le discours freudien sur l'inconscient, loin de surgir du seul travail de l'analyse et comme son résultat, se réfère-t-il secrètement aux structures fondamentales de l'être qu'il expose à sa manière. C'est ce qu'il importe d'établir avec plus de précision.

Or nous avons déjà montré comment c'est la finitude du lieu de l'*ek-stasis* qui, écartant toutes les représentations autres que celle qui a reçu licence de s'exhiber un instant en lui, les place « en état de latence », en

sorte que si l'on considère par exemple la totalité de nos souvenirs virtuels, il devient « parfaitement inconcevable de contester l'inconscient »⁹. La signification ontologique de l'inconscient est ici explicite en même temps que sa référence à la structure de la représentation : c'est la représentabilité comme telle qui fait que de tous les contenus psychiques un seul puisse « être connu de la conscience ». Cet argument décisif — mais qui ne concerne justement que la phénoménalité de la conscience-représentation — était déjà formulé dans la *Note sur l'inconscient en psychanalyse* de 1912. Définissant « ce que le terme « inconscient » en est venu à signifier en psychanalyse », Freud contestait l'identification philosophique entre « psychique » et « conscient » : « c'est là, disait-il, une faute évidente qui revient à dénier à la psychologie le droit de rendre compte par ses propres moyens des faits les plus communs, comme la mémoire. Appelons donc « consciente » la représentation qui est présente à notre conscience et que nous percevons comme telle, et posons que c'est là le seul sens du terme « conscient ». En ce qui concerne les représentations latentes en effet, si nous sommes en droit de supposer qu'elles existent dans la vie mentale — comme c'est le cas avec la mémoire — nous les désignerons par le terme « inconscientes » »¹⁰.

C'est donc la représentabilité qui sert de point de départ à la détermination psychanalytique de l'inconscient. Le matériel pathologique à partir duquel sont construites les grandes hypothèses explicatives de la doctrine — notamment l'inconscient — n'est incontestable, on l'a dit, que pour autant qu'il est donné. Mais l'être-donné de ce donné, c'est justement sa capacité d'être représenté, de venir à la condition d'objet. Ce n'est pas son caractère pathologique qui importe d'abord — et la psychanalyse, comme toute science, est bien obligée de sortir du domaine de spécificité où elle prétendrait s'enfermer et être inattaquable — c'est son caractère ontologique, c'est-à-dire phénoménologique. Qu'un tel caractère ait le trait de la phénoménalité extatique et s'épuise

9. Cf. *supra*, p. 75.

10. *Métapsychologie*, *op. cit.*, p. 176-177, souligné par nous ; GW, VIII, p. 431, 431-432.

en elle, que le donné en question soit le donné de la représentation, on le voit aussi bien lorsqu'il cesse d'être « pathologique » *stricto sensu*. On sait le rôle décisif joué par le rêve dans la formation de la psychanalyse. Or le propre de la vie conscientielle du rêveur, c'est de se perdre dans ses produits au point de sembler n'être plus rien d'autre que l'ensemble des contenus oniriques et leur succession incohérente. La même situation se retrouve dans l'association des idées. Partout le contenu représentatif est considéré pour lui-même, en lui-même, la réalité objective de l'idée est séparée de sa réalité formelle. Quoi d'étonnant alors que ce contenu isolé du pouvoir de constitution qui lui a donné naissance — présence nue dans une objectivité morte — apparaisse fragmentaire, énigmatique, privé de sens et, à la limite, absurde. L'idée d'un donné conscientiel par essence lacunaire tient au privilège conféré par Freud au rêve et à l'association des idées en tant que supports pratiques du travail de l'analyse.

Ici se découvre à nous une autre facette du concept psychanalytique de l'inconscient : celui-ci ne désigne pas seulement la finitude de l'*ek-stasis*, cette zone d'ombre qui entoure toute présence objectale mais, plus essentiellement déjà l'*ek-stase* elle-même, le procès de l'ob-jection considéré en lui-même, indépendamment de l'objectivité qu'il produit, la pro-duction en tant que telle. A la généalogie positive de la psychanalyse, à Descartes, à Schopenhauer et à Nietzsche, il convient donc d'adjoindre sa généalogie négative, soit la prise en compte des grandes carences de la pensée occidentale dont elle procède directement et qu'elle répète sans le savoir. Car le dernier mot de la philosophie de la conscience, sa limite, son paradoxe, le point extrême où elle se retourne contre soi et s'auto-détruit, c'est bien *l'inconscience de la conscience pure elle-même en tant que telle*, l'inconscience de la « conscience transcendantale »¹¹. Le moment de ce retournement se situe historiquement lorsque l'idéalisme allemand, incapable de fonder le principe sur lequel il repose et laminé de l'intérieur par cette incapacité majeure, bascule dans une philosophie de la nature, laquelle

11. Là-dessus cf. notre travail *L'essence de la manifestation* (t. I, Section I) et aussi *supra*, chap. IV, cette situation chez Kant.

est la vérité de cet idéalisme, n'affirmant rien d'autre que l'inconscience de la conscience pure elle-même, c'est-à-dire précisément l'inconscience de la production. A celle-ci il appartient de ne prendre conscience de soi, de ne se produire elle-même dans la phénoménalité et ainsi de n'apparaître que dans le produit, dans l'objet, sous la forme de celui-ci par conséquent, nullement en elle-même, en tant que produisant, en tant que naturante.

Avec l'inconscience de la production la philosophie de la nature pense résoudre le problème laissé pendant par l'idéalisme, à savoir : comment le principe qui produit le monde peut-il se heurter au contraire à lui comme à une réalité étrangère ? C'est précisément que cette création s'ignore elle-même et découvre son produit, ce qui est là, ce qui se tient devant elle, comme une énigme. Que celle-ci cependant se laisse pénétrer peu à peu, qu'elle soit déchiffrée et susceptible de l'être, cela n'est justement possible que parce qu'elle est le produit de cette production et que, sous l'apparence de leur différence (apparence qui est leur Différence) règne l'Identité¹². Une telle situation, celle d'Œdipe somme toute et de la psychanalyse en général, trouve sa formulation explicite et achevée dans l'ouvrage monumental du jeune Schelling, le *Système de l'idéalisme transcendantal*, dont les implications sont immenses.

L'affinité historique de la philosophie de la nature et de la psychanalyse a pour médiation la psychologie de la fin du XIX^e siècle qui a d'ailleurs fourni au freudisme son support historique. C'est l'intérêt du premier grand travail français sur Freud — *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, de Dalbiez¹³ — que de mettre en lumière certains aspects déterminants du contexte idéologique de la psychanalyse naissante. Le réalisme, « un minimum de réalisme », auquel Dalbiez confie le destin de la psychanalyse, provient dans un système intra-psychique (où tout est du psychique) de cette ultime possibilité

12. Toute grande création esthétique est justement, selon le romantisme allemand, la découverte de cette Identité cachée de l'esprit et de la nature, comme l'a bien montré Anne Henry à propos de l'œuvre exemplaire à cet égard de Marcel Proust ; cf. *Proust romancier, le tombeau égyptien*, Paris, Flammarion, 1983.

13. Paris, Desclée de Brouwer & Cie, 1936.

que le processus psychique s'ignore lui-même pour se trouver devant son produit comme devant quelque chose de « réel », c'est-à-dire qui provient de lui sans qu'il le sache. Tel est précisément le cas dans le rêve, l'association des idées, la formation des symptômes psychonévrotiques, etc.

C'est donc en vérité du caractère ontologique de la psyché en tant qu'opérante et naturante que, en dépit de l'allure factuelle de l'analyse, il est en réalité question. C'est pourquoi Dalbiez avance sans cesse une théorie de la conscience qui réaffirme sous des formes diverses son inconscience originelle. C'est ainsi par exemple que dans notre perception d'un arbre « nous ne connaissons en aucune manière notre vision, nous ne la saisissons qu'après coup, par un second acte »¹⁴. Et cela est vrai non seulement de « la sensation externe », c'est-à-dire de la vision, mais de la vie psychique en général. La conception d'une couleur n'exhibe que cette couleur, la conception, inconsciente en elle-même, ne devenant consciente qu'à la suite d'un nouvel acte spécifique de saisie faisant d'elle aussi, mais alors seulement, une « connaissance ». L'hétérogénéité du second acte par rapport au premier s'exprime dans sa contingence, dans le fait que le premier n'implique nullement sa prise de conscience, fût-ce sous la forme d'une modalité ultérieure : « il est parfaitement concevable que la sensation et l'intellection se produisent en nous mais restent à l'état inconscient »¹⁵.

« *Cette postériorité de la conscience par rapport à la connaissance* », dont l'auteur ajoute qu'elle « a été mise en relief par les néo-réalistes américains », ne signifiant rien d'autre, si l'on veut bien sonder ses ultimes implications ontologiques, que la non-phénoménalité de la phénoménalité comme telle, son voilement dans le phénomène, dans l'ob-stance de la table, de la couleur, etc., c'est la méthode psychanalytique qui va lui fournir son illustration la plus remarquable et un semblant de vérité. L'association des idées est justement cette venue incessante de chaque contenu représentatif dans la condition qui est la sienne, de telle manière que la venue elle-même en tant que la pro-

14. *Op. cit.*, II, p. 34.

15. *Ibid.*, p. 12, souligné par nous ; on avait déjà lu ces thèses chez Leibniz.

duction se dissimule chaque fois et disparaît dans son produit. Aussi celui-ci, coupé de sa racine, surgit-il comme l'incompris, sa compréhension réclamant la mise au jour des processus associatifs qui lui ont donné naissance. L'association c'est, en l'occurrence, la production elle-même, l'inconscience de la production, c'est l'inconscience de l'association. D'où l'effort constant dans la psychanalyse et qui détermine sa méthode pour arracher les processus associatifs à l'inconscient auquel ils appartiennent par principe afin de rendre compte, à partir d'eux, du contenu manifeste mais en lui-même inintelligible de la vie conscientielle.

En tout cas l'inconscient qui procède de la représentativité comme telle et lui est lié, se dédouble : au contenu inconscient qui se tient hors du champ de la présence intuitive et de son horizon — à la « latence » du souvenir par exemple — il convient d'opposer l'inconscience de sa production soit, dans la transcription naturaliste de la psychologie, celle du lien associatif comme tel, « l'inconscience relationnelle »¹⁶. Contre Janet qui caractérise l'hystérie par le rétrécissement du champ de conscience, Freud a explicitement distingué l'inconscience des faits, propre en effet à l'hystérie, et l'inconscience des rapports entre les faits, seule capable de rendre compte des cas d'obsession¹⁷. De même Frink se réclamant de la thèse de Freud selon laquelle « l'état émotif comme tel est toujours justifié », s'efforcera d'établir que, lors même que le malade est conscient de la cause de son état affectif, il ne perçoit pas celle-ci en tant que cause, c'est-à-dire précisément que la relation comme telle lui échappe¹⁸.

Le concept représentatif de l'inconscient (la détermination de celui-ci à partir de la représentativité) se trouve surdéterminé chez Freud en fonction du rôle joué par le rêve dans le développement de la doctrine. Car ce n'est jamais le rêve lui-même qu'on analyse pour cette raison principielle que l'intentionnalité constituante du rêve est imagination et comme telle incompatible avec celle de l'analyse, conceptuelle par

16. *Ibid.*, I, p. 80.

17. Cf. *ibid.*, p. 454 et suiv.

18. Frink, *Morbid fears and compulsions*, Londres, p. 166-167.

essence. Ainsi le rêve dans sa spécificité, en tant qu'imaginaire pur, se trouve-t-il soustrait *a priori* à la démarche analytique, laquelle ne peut que lui substituer un équivalent. Cet équivalent, c'est le récit du rêve, c'est-à-dire un texte, un ensemble de significations qui sont constitutives du langage et relèvent de la pensée *stricto sensu*, à savoir d'une conscience qui vise son objet à vide, sans l'atteindre réellement, d'une conscience donatrice de sens, comme dit Husserl, d'une *Sinngebung*.

Une situation extraordinaire se crée alors. D'une part une formation langagière s'étant substituée au rêve à proprement parler, c'est-à-dire à un imaginaire pur qui n'a en tant que tel rien à voir avec le langage¹⁹, toutes les catégories qui concernent ce dernier vont s'investir dans un donné qui leur est hétérogène. Ce qui n'était qu'une métaphore, le rêve comme « texte » de l'analyse, c'est-à-dire comme son objet, est pris à la lettre pour une détermination intrinsèque de l'essence de cet objet. La contamination ou la dénaturation de la psychanalyse par la linguistique et l'ensemble des disciplines qui lui sont aujourd'hui associées est maintenant possible. On va pouvoir déclarer sans rire que la structure de l'inconscient est celle d'un langage. Chez Freud lui-même la considération des mots vient trop souvent vicier la délimitation du phénomène réel et la recherche de ses déterminants effectifs.

D'autre part la vie imaginaire ne contenant encore par elle-même aucune signification comme celle du mot — comme la signification « chien », en tant que chien visé à vide, dont on n'a ni perception ni image ni souvenir ni concept — celle-ci, la signification du mot, la signification créée par cet acte spécifique de la pensée pure en tant que *Sinngebung*, est donc absente de l'imaginaire comme tel : de là à la croire et à la dire « inconsciente », il n'y a qu'un pas. Cette illusion se produit constamment parce que nous pensons et que la pensée se pose elle-même et pose ainsi ses produits comme les critères auxquels elle mesure les autres déterminations de la vie. L'hypostase des significations pures, lesquelles peuvent accompagner tout ce qui est parce qu'en

19. Husserl a montré de façon décisive que l'imagination est un mode de la conscience intuitive qui diffère éidétiquement de la conscience qui parle, qui est une conscience vide, non intuitive par principe, cf. *Recherches logiques*, trad. L. Kelkel, R. Scherer, Paris, PUF, 1961, t. II, 1^{re} partie, I, Expression et signification.

effet tout ce qui est peut être pensé, « tout peut être dit », crée un univers archétypal idéal à la lumière duquel toutes les formations concrètes de la vie et cette vie elle-même apparaissent en état de manque, privées de ce corps de significations que justement elles ne portent pas en elles. Cet ensemble de significations hypostasiées va constituer l'inconscient. L'enfant par exemple forme l'image de sa mère dont la présence est pour lui à certains moments un irrépissable besoin. Il ne forme pas pour autant la signification « avoir besoin de sa mère » ou encore « avoir envie de coucher avec elle » et, pour ce faire, « tuer son père » ; il ne sait même pas, à vrai dire, ce qu'est sa « mère » au sens où nous l'entendons, pas davantage ce qu'est son « père ». « Coucher avec sa mère et tuer son père », ce sera donc là son inconscient. •

Or cette critique principielle de la psychanalyse doit être prise dans sa portée la plus générale. Le rêve n'est justement chez Freud que le prototype de la représentation — que Schopenhauer, on s'en souvient, avait réduite à un rêve. Dès lors l'interprétation des rêves va s'étendre à toutes les formes de la vie représentative, à toutes celles notamment qui précèdent la pensée *stricto sensu*. Ce ne sont donc pas seulement les contenus oniriques, les fantasmes psycho-névrotiques, ce sont toutes les formations symboliques, les productions de l'art, les mythes, les croyances religieuses, qui vont se trouver soumises à une méthode qui s'est forgée dans l'analyse de données spécifiques. Partout aussi va se faire jour le même décalage entre ce que sont concrètement de telles formations — symboliques, esthétiques, religieuses —, entre ce qu'est la vie imaginaire en général selon son essence et ses modalités propres, et la signification, semblable aux significations du langage, sous laquelle on tente chaque fois de les subsumer. Semblable décalage — où vient se loger un inconscient constitué ici de significations idéales et identique en effet à un langage — détermine le caractère « tiré par les cheveux » de toutes les « explications freudiennes », caractère que leur auteur tenta vainement de justifier en prétendant que, le principe de l'explication étant inconnu du sujet, celui-ci ne pouvait, une fois mis en sa présence, que le considérer avec étonnement.

Ainsi se retourne contre elle-même l'une des visées les plus intéressantes du freudisme : il s'agissait de circonscrire dans la psyché

la part immense de tout ce qui procède de son libre jeu, de ses impulsions les plus profondes, de reconnaître, somme toute, le rôle décisif de l'imaginaire dans la vie. Mais c'est à l'aune des significations idéales que celui-ci est finalement mesuré, interprété, réduit. Et derrière ces significations de la pensée, ce sont les objets de la pensée qui se profilent, tout ce qui sera compris dans le principe de réalité : c'est à cette réalité selon son sens objectif le plus plat, à la détermination la plus terre à terre, que reconduira chaque fois l'analyse. Le scientisme de Freud a déjà recouvert l'intuition de la vie.

Si la signification idéale visée à vide par la pensée est étrangère à l'imaginaire, combien davantage doit-elle s'écarter de la vie elle-même ! Car la vie n'a pas de sens et, ne portant en elle aucune intentionalité, par exemple celle de former une signification, elle ne peut non plus être placée sous celle-ci, interrogée ou examinée à sa lumière, jugée ou condamnée par elle. *L'enfant qui aime sa mère n'accomplit pas l'ek-stasis où lui-même s'apparaîtrait à lui-même comme aimant sa mère, comme pouvant, à la faveur du recul de cette ek-stase, prendre position vis-à-vis de soi et de son amour, mais d'abord l'apercevoir et, s'apercevant ainsi, former la signification « moi enfant aimant ma mère ».* Seulement l'enfant n'aperçoit rien de tout cela non pas parce qu'il est un enfant, mais parce qu'il est un vivant. L'enfant chez Freud, comme l'animal chez Nietzsche, n'est en réalité qu'une figure. C'est la vie qui, ne portant en elle aucune *ek-stase* et ne pouvant ainsi s'apercevoir elle-même *comme telle*, ne pouvant se rapporter à elle-même ni se représenter, ne peut non plus se signifier ni par conséquent avoir, quant à elle, un sens. N'ayant pas de sens, la vie n'a pas à répondre à la question du sens. C'est la vie qui est semblable à une rose. « La rose est sans pourquoi, fleurit parce qu'elle fleurit, n'a souci d'elle-même, ne désire être vue »²⁰.

20. Dans *Le principe de raison* Heidegger, comme on sait, a proposé un commentaire de ces vers d'Angelus Silesius (*Le pèlerin chérubinique*, description sensible des quatre choses dernières, premier livre). Ne prenant pas en considération le second verset, lequel exclut explicitement l'*ek-stasis* de l'œuvre intérieure de l'être, ce commentaire ne peut, selon nous, exhiber ce en quoi la parole d'Angelus Silesius se rapporte à l'essence originelle de la vie, en l'occurrence la rose.

Ou bien, dira-t-on, le sens de la vie n'est-il pas le mouvement de cette pure épreuve de soi, cette pure affection (de l'enfant) réduite à son affectivité, indépendamment de la lumière d'un monde ? Mais c'est un tout autre concept du « sens » qui se lève alors devant nous et, avec lui, c'est la signification originelle du concept d'inconscient qui nous fait signe.

Le rêve a un sens, le lapsus a un sens, les symptômes ont un sens, le moindre de nos gestes, le silence — « celui dont les lèvres se taisent bavarde avec le bout des doigts »²¹ —, l'oubli a un sens, le souvenir, qui en cache un autre — le souvenir-écran — a un sens, tout a un sens, de telle manière toutefois que ce qu'il convient d'entendre chaque fois par « sens » demeure dans la plus extrême équivoque. En tant que le sens désigne une signification idéale, comme celle du langage, comme le sens du mot « chien », il est le corrélat noématique d'une intentionalité signifiante originellement créatrice de ce sens (bien que susceptible, selon une modification ultérieure, de le conserver ensuite passivement comme un acquis). En quoi consiste ici le travail critique de l'analyse ? En ceci que le sens immédiatement visé se révélant être faux, il serait comme tel barré et remplacé par un autre ? Contrairement à ce qui se passe dans la phénoménologie husserlienne, il est vrai, ce n'est pas la conscience qui a formé la signification première qui se révèle susceptible de la surmonter. Seul le dépassement du je pense et de son point de vue propre permet celui de la vérité initiale, c'est-à-dire de l'illusion. Concrètement c'est l'analyste qui conduit son patient à reconnaître que la jalousie dont il faisait montre envers sa partenaire n'est en réalité qu'une envie secrète de la tromper lui-même. Quand la signification « envie de tromper » succède à la signification « jalousie », un idéalisme de la conscience n'est rejeté qu'en apparence ; bien plutôt son règne s'étend-il à l'infini et la psychanalyse se situe dans le droit fil de la pensée occidentale : ce qu'elle pose, ce sont des significations, ce qui pose, c'est justement le pouvoir de poser des significations, une *Sinngebung*, une conscience.

Seulement lorsque Freud déclare que le rêve par exemple a un sens,

21. *Cinq Psychanalyses*, trad. M. Bonaparte, Paris, PUF, 1954, p. 57 ; GW, v, p. 240.

il veut dire toute autre chose, il veut dire qu'un contenu onirique est produit par une tendance inconsciente. Mais dans le procès d'ensemble de la production d'un contenu représentatif imaginaire par une tendance inconsciente, il n'y a ni signification ni conscience signifiante, aucun sens, par conséquent, au sens d'un langage. C'est de façon purement métaphorique, répétons-le, qu'on affirme que celui qui se tait parle avec ses mains : il ne « parle » pas justement, si parler c'est former intentionnellement une signification avec la conscience intérieure de le faire. La relation entre l'état d'agitation de celui dont les mains tremblent et ce tremblement est d'un autre ordre, ce n'est plus la relation intentionnelle et vécue comme telle de signifier quelque chose, c'est une relation externe — les psychologues diront de causalité — entre deux événements aveugles, « inconscients » comme la relation qui les unit. Une telle relation, par exemple celle de la fumée qui flotte au-dessus de la maison et du feu qui est censé la provoquer, est un indice. Husserl a admirablement distingué la relation par laquelle un état de choses en indique un autre, par laquelle des paroles par exemple indiquent un état psychique supposé chez le locuteur, et la constitution intentionnelle d'une signification par celui-ci dans le langage *stricto sensu*.

Traitant des phénomènes psychiques en général Freud écrit : « Nous voulons les concevoir comme étant des *indices* [*Anzeichen*] d'un jeu de forces s'accomplissant dans l'âme... dans notre conception les phénomènes perçus doivent s'effacer devant les tendances seulement admises »²². Non seulement toute signification est ici hors jeu mais le renversement des positions classiques s'est accompli : le phénomène est bien encore un contenu représentatif, imaginaire (rêve, œuvre d'art, mythe) ou réel (trémulation des mains, symptômes psychonévrotiques en général, etc.), mais *le pouvoir qui le produit n'est plus le pouvoir de la représentation, n'est plus la conscience*. Quand donc Freud déclare que tout a un sens, cette affirmation sur laquelle la méprise est générale, loin de réduire le psychique à un dicible offert à une lecture herméneutique, ouvre bien plutôt le domaine où il n'y a plus ni

²² : *Introduction à la psychanalyse, op. cit.*, p. 55 ; GW, XI, p. 62.

intentionnalité ni sens. C'est ce tout autre de la représentation qui doit maintenant faire l'objet d'une élucidation systématique.

L'infléchissement du concept freudien de l'inconscient vers le domaine inexploré parce qu'invisible de la vie se voit dans la *Note sur l'inconscient* de 1912. La preuve, la « justification » de l'inconscient par la latence de la plus grande partie des contenus psychiques cède presque immédiatement la place à une considération bien différente. Ce n'est plus la résurgence de ces contenus, par exemple des souvenirs, au bout d'un certain laps de temps, qui implique l'hypothèse d'un état d'inconscience psychique correspondant à ce temps de latence (sans cette hypothèse la pensée classique est obligée, on l'a dit, de confier à l'organisme cette propriété essentielle de la psyché qu'est la mémoire), *c'est l'effcience de ces pensées inconscientes pendant leur état d'inconscience, c'est donc l'activité en tant qu'activité inconsciente* qui fait maintenant figure d'argument majeur. D'où l'appel aux symptômes névrotiques qui n'ont plus rien d'hypothétique, qui sont bel et bien là, et qui sont produits continuellement par une activité dont ils constituent la manifestation immédiate et ainsi la preuve, bien que cette activité elle-même ne se montre pas. Toute la vie mentale de l'hystérique, qui vomit parce qu'elle a peur d'être enceinte par exemple, « est remplie de pensées effcientes bien qu'inconscientes ». Les « autres formes de névrose » témoignent de « la même prédominance d'idées inconscientes effcientes ». L'objection selon laquelle on ne saurait étendre à la psychologie normale des conditions pathologiques tombe si l'on remarque que les déficiences fonctionnelles normales « telles que *lapsus linguae*, erreurs de mémoire et de parole, oublis des noms, etc., dépendent de *l'action de fortes pensées inconscientes* de la même façon que des symptômes névrotiques »²³.

Bien plus, déficiences normales et symptômes névrotiques ne sont ici que les révélateurs d'un phénomène absolument général, à savoir la détermination principielle de tout ce qui vient à la condition de l'être-représenté par un pouvoir qui n'advient jamais lui-même dans cette

23. *Métopsychole, op. cit.*, p. 179, 180, 182, souligné par nous ; GW, VIII, p. 432, 433, 435.

condition et ne saurait le faire. Freud ne corrige pas simplement les thèses classiques selon lesquelles latence, inconscience en tant que virtualité seraient synonymes d'inefficience et de faiblesse — « nous avons pris l'habitude de considérer que toute pensée latente était telle du fait de sa faiblesse et devenait consciente dans la mesure où elle devenait forte » — en affirmant au contraire de son inconscient qu'« il ne désigne pas seulement les pensées latentes en général mais particulièrement les pensées présentant un certain caractère dynamique ». Avec le caractère décisif d'un « inconscient efficient »²⁴ c'est le report délibéré de la force et de la puissance sous toutes ses formes hors du champ de la représentabilité qui est prescrit. Il ne faut donc pas dire qu'une action effective est susceptible de s'accomplir dans l'inconscient aussi, c'est seulement comme telle, pour autant que le pouvoir qui la produit cohère avec soi dans l'immanence radicale où il s'est d'abord emparé de soi, qu'une action quelconque en général est possible, et par exemple le mouvement des mains de celui qui s'agite. La mutation de l'inconscient freudien cessant de désigner la négation formelle et vide de la qualité « conscient » pour prendre en charge au contraire le dynamisme de la psyché, la totalité des « processus » de ce qui devient le « système ics », ne marque pas tant la chute de son concept de l'ontologique dans l'ontique : derrière la facticité apparente de celui-ci se cache ce que « inconscience » (« pure inconscience comme telle ») veut dire si elle vise la possibilité même de l'action, son mode d'être et, finalement, l'essence originelle de l'être en tant que la vie.

Combien il est difficile à la pensée de se frayer une voie hors du champ de la représentabilité et d'échapper à son pouvoir, on le voit dans l'article sur *L'inconscient* de 1915 à ceci que, à peine la pulsion a-t-elle été reconnue, en tant que « fragment d'activité », dans son identité avec les formes originelles de l'Energie et de la Force, comme le tout autre de la représentation et ainsi comme le trait le plus profond de la vie et de la psyché elle-même, que son appartenance à celle-ci implique au contraire qu'elle réintègre le champ de la représentation pour se

24. *Ibid.*, p. 180, 181, 183 ; GW, VIII, p. 433, 434, 435.

conformer secrètement à sa structure et à ses lois — comme si la psyché en effet se confondait avec la représentéité comme telle et tenait d'elle son essence. Ce tournant capital et catastrophique de la problématique freudienne s'accomplit avec l'institution d'une dissociation entre la pulsion et, d'autre part, ce qui la représente dans la psyché, à savoir son représentant psychique. Or ce représentant [*Repräsentanz*] est compris à l'image de la représentation, étant lui-même d'abord une représentation. La pulsion, à vrai dire, n'acquiert d'existence psychique, ne devient à proprement parler une réalité psychique qu'en tant que ce représentant, en tant qu'elle revêt elle-même ce mode d'être de présenter quelque chose d'autre qu'elle, le mode d'être de la représentation elle-même en tant que telle par conséquent.

Les commentateurs ont signalé cette ambiguïté du concept de pulsion désignant d'une part ce qui est présenté dans la psyché, à savoir l'activité pure et le principe de toute activité (et c'est là en fin de compte ce que signifie pulsion en psychanalyse), d'autre part ce qui accomplit cette présentation, c'est-à-dire celle-ci en tant que telle, dans son essence de représentant. Mais il est de cette équivoque une raison que toute problématique radicale se doit de percer à jour : c'est l'impuissance de la pensée à saisir en elle-même activité, puissance et force, et la substitution à leur essence propre, dès qu'elles doivent être envisagées comme psychiques, de celle de la représentation. La représentation reprend donc en elle ce qui se tient initialement hors d'elle. L'inconscient qui signifie originellement l'autre de la représentation, porte maintenant celle-ci en lui. Le concept aberrant de « représentation inconsciente » est né.

Dans un tel concept se joignent les deux erreurs majeures du freudisme. D'une part on s'imagine qu'il y a des représentations inconscientes parce qu'il y a des souvenirs auxquels on ne pense pas actuellement, des représentations « latentes », ou encore des représentations refoulées : « Celle-ci [la représentation inconsciente], une fois refoulée, demeure dans le système Ics comme formation réelle »²⁵. Comme si ces représentations étaient formées, existaient à titre de

25. *Métapsychologie, op. cit.*, p. 84 ; GW, x, p. 277.

contenus représentatifs effectifs indépendamment de l'acte qui les forme, de leur réalité formelle donc. Et comme si la structure de l'*ekstasis* pouvait s'être dépliée sans que la phénoménalité qu'elle constitue en tant que telle et par elle-même ne se soit pour autant phénoménalisée.

D'autre part la pulsion qui signifie d'abord la non-représentabilité — « une pulsion ne peut jamais devenir objet de la conscience » — n'existant psychiquement que par son représentant, lequel est une représentation, la non-représentabilité n'existe donc que sous la forme de la représentabilité. Ce qui ne peut pas se transformer dans le conscient au sens de la représentation, se transforme toutefois en lui, non pas même accidentellement, mais en lui-même, dans son être en tant qu'être psychique, en tant que la pulsion n'a d'être que dans son représentant psychique et ainsi dans sa représentation. L'hétérogénéité irréductible de l'inconscient — en l'occurrence la pulsion — et du conscient, le glissement cependant du premier au second par le biais du « représentant » de la pulsion en tant que son être psychique, la définition de l'inconscient psychique par la structure de la représentation qu'il exclut — « mais dans l'inconscient aussi la pulsion ne peut être représentée que par la représentation » —, la possibilité alors du devenir conscient de ce qui se refuse par principe à un tel devenir, la justification, si l'on peut dire, de toute l'entreprise psychanalytique et notamment de sa thérapeutique, tout cela est contenu dans ce texte-clé : « En fait je pense que l'opposition entre conscient et inconscient ne s'applique pas à la pulsion. Une pulsion ne peut jamais devenir objet de conscience, seul le peut la représentation qui la représente. Mais, dans l'inconscient aussi, la pulsion ne peut être représentée que par la représentation. Si la pulsion n'était pas attachée à une représentation... nous ne pourrions rien savoir d'elle »²⁶.

Freud voulait préserver la spécificité du psychique contre toute réduction physico-biologique, mais c'est sa plus grande illusion. Dans la mesure où la pulsion n'est psychiquement que le représentant de processus somatiques et, selon l'enseignement du *Projet de psychologie*

26. *Ibid.*, p. 82 ; GW, x, p. 275-276.

scientifique de 1895, d'énergies physiques, son être psychique, l'être de la Psyché elle-même n'est donc que le représentant d'autre chose, et de quelque chose qui n'est pas psychique mais un système énergétique physique. Ainsi le psychique vaut-il pour une réalité autre que lui, il est l'indice de cette réalité autre, il n'a qu'une pseudo-autonomie, une pseudo-spécificité, une pseudo-réalité. L'affirmation qu'il existe un inconscient psychique n'est recevable qu'avec cette restriction essentielle, à savoir que l'inconscient, que le psychique en son fond n'est qu'un valoir pour, un équivalent, un substitut, un ersatz.

Dans la mesure toutefois où cet être psychique de la pulsion, de l'inconscient, et finalement de la Psyché en son fond, est compris comme un « représentant », d'après le modèle de la représentation, il est secrètement homogène à celle-ci, à la conscience au sens de la représentation. L'inconscient qui n'est initialement que l'équivalent, la transcription psychique d'un système énergétique physique, en soi quelque chose de totalement étranger à la conscience pure, par l'effet de cette fonction de représentant qu'il revêt et parce que l'essence de la représentativité habite cette fonction, acquiert du même coup une affinité avec la conscience elle-même, en laquelle dès lors il lui sera loisible de se transformer. C'est d'un seul coup que Freud pense échapper au biologique et fonder sa méthode car les processus inconscients ne sont posés comme psychiques et dissociés des états physiques que par leur ressemblance avec les modalités de la vie conscientielle, laquelle peut alors fournir une clé à leur compréhension, tandis que l'approche physique de ces mêmes processus ne mène à rien. Après avoir déclaré de ces derniers qu'aucune conception chimique ne peut nous fournir une idée de leur nature, Freud ajoute : « D'autre part il est sûr qu'ils entretiennent le contact le plus large avec les processus psychiques conscients ; ils obtiennent moyennant l'accomplissement d'un certain travail, d'être transposés en ces processus conscients, d'être remplacés par eux et *ils peuvent être décrits avec toutes les catégories que nous appliquons aux actes psychiques conscients, tels que représentations, tendances, décisions et autres choses du même genre.* En vérité nous sommes obligés de dire d'une bonne partie de ces états latents qu'ils ne

se distinguent des états conscients qu'en ce que précisément la conscience leur fait défaut »²⁷.

Ainsi l'essence originelle de la Psyché est-elle manquée deux fois, en tant que réduite à la réalité physique d'une part, à la conscience représentative de l'autre — en tant, plus précisément, que la première réduction n'est surmontée que par la seconde, par la réduction du psychique à de l'extatique. Celle-ci, en vérité, gouverne toute l'analyse. Car le pont étrange jeté par le « représentant » entre les processus matériels du système énergétique qu'il représente et le milieu où il les représente, à savoir la conscience de la philosophie et de la psychologie classiques, repose en dernier lieu sur l'identité secrète des contraires qu'il unit. Et cette identité tient à ceci que *l'être de ces processus matériels n'est que l'être-représenté comme tel, c'est-à-dire la conscience elle-même*.

L'affinité ou plutôt l'identité de l'être matériel et de la conscience entraîne chez Freud de multiples conséquences. En premier lieu celle-ci que le devenir-conscient reçoit en général la signification d'une réalisation. Ainsi la force, l'énergie, l'activité dont la possibilité intérieure réside dans cette immanence radicale dont l'inconscient freudien était primitivement la figure, se trouvent-elles définies au contraire, conformément à la tradition, par un procès d'extériorisation. Non seulement ce devenir conscient est le télos qui gouverne toute la doctrine, aussi bien théorique que pratique, devenir s'exprimant dans la venue à l'être sous la forme de l'être-représenté, mais l'action elle-même s'épuise dans cette venue et coïncide avec elle. Proposant son interprétation générale de la morbidité *l'Introduction à la psychanalyse* déclare : « L'existence du symptôme a pour condition le fait qu'un processus psychique n'a pu aboutir à sa fin normale, de façon à pouvoir devenir conscient... Il a dû se manifester une violente opposition contre la pénétration du processus psychique jusqu'à la conscience. » Et plus loin : « le symptôme vient se substituer à quelque chose que le

27. *Ibid.*, p. 69, souligné par nous ; GW, x, p. 267. On trouve ici la confirmation de ce que nous avançons plus haut, à savoir que le fait d'être conscient ou non n'est qu'un caractère surajouté de ces « processus ».

refoulement empêche de *s'extérioriser* »²⁸. C'est par rapport au procès d'extériorisation, à l'intérieur de l'horizon ontologique d'une métaphysique de la représentation que, de façon explicite, cette pièce maîtresse de la doctrine qu'est le refoulement se trouve déterminée et comprise.

Approfondissant le concept d'inconscient, Freud parlait de ces « pensées inconscientes efficientes » qui le déterminent en son fond comme Energie. En tant qu'efficientes de telles « pensées » tendent vers leur réalisation, ce sont des tendances — de telle manière toutefois que leur efficacité véritable consiste à dépasser cette aspiration à la réalité (le statut de simple « tendance »), pour se jeter en celle-ci, c'est-à-dire dans l'extériorité — de telle manière que le procès d'extériorisation comme tel constitue l'efficacité comme telle. Dès lors un insurmontable malaise — celui d'une tendance insatisfaite — qualifie l'état de tout ce qui, ne s'étant pas ainsi jeté dans la lumière de l'*ek-stasis* ou n'ayant pu le faire, demeure encore privé de l'efficacité de la réalisation, de cette réalisation qu'on conçoit comme la seule possible. L'intuition enfouie au cœur du freudisme selon laquelle toute vie est malheur, est arrachée à sa contingence dès qu'on la réfère à ses ultimes pré-supposés phénoménologiques, à savoir que l'en-deçà du monde, c'est-à-dire l'inconscient comme tel, est séparé de la réalité et ainsi désir, et désir sans fin. Par-delà Nietzsche, Freud une fois de plus retrouve Schopenhauer.

La réduction des modes fondamentaux de l'agir efficace au procès d'extériorisation de la représentation aboutit de la sorte à une théorie représentative et à la limite fantasmatique du désir dont il importe de dénoncer la méprise. Assurément le désir s'accompagne d'un cortège de représentations. Selon *La science des rêves*, l'expérience de satisfaction du besoin se lie à l'image de l'objet qui a permis ou procuré cette satisfaction, en sorte que « ...l'image mnésique d'une certaine perception reste associée avec la trace mnésique de l'excitation résultant du besoin. Dès que ce besoin survient à nouveau, il se produira, grâce à la liaison déjà établie, une impulsion psychique qui cherchera à réinvestir l'image mnésique de cette perception et à évoquer de nouveau

28. *Op. cit.*, p. 275, 278, souligné par nous ; GW, XI, p. 303, 307.

la perception elle-même, c'est-à-dire à rétablir la situation de la première satisfaction : une telle impulsion est ce que nous nommons désir ; la réapparition de la perception est l'« accomplissement du désir » »²⁹. Ainsi le désir qui n'est autre que le besoin s'éveillant et s'accomplissant comme celui-ci en tant que mouvement du corps originel, dans la sphère d'immanence de la subjectivité absolue par conséquent, et dont « l'accomplissement » n'est et ne peut être que celui de ce mouvement, et le passage lui-même immanent du malaise au plaisir, voit-il son être et son histoire fondamentalement modifiés, n'être plus l'être et l'histoire de la vie elle-même tels que, s'éprouvant elle-même, elle les éprouve, mais une histoire de représentations, le retour d'un souvenir, puis d'une perception, de toutes celles qui composent ensemble la situation objective dans laquelle l'expérience primitive de satisfaction est censée s'être produite. Comme si la satisfaction en elle-même avait à voir avec une disposition objective quelconque, avec des représentations, des images.

Avec ce déplacement par lequel la pulsion d'un désir, d'une force, un mouvement réel donc est changé en un mouvement de représentations, se reconstruit la situation historique déjà dénoncée chez Leibniz et qui n'a plus à l'être ici en tant que telle. Une conséquence spécifique de cet état de choses se produit cependant chez Freud, à savoir l'hyperdéveloppement de l'imaginaire et avec lui d'un univers fantasmatique et, à la limite, hallucinatoire. A partir du moment en effet où on donne pour une réalisation du désir ce qui ne comporte en soi d'aucune façon le moment de la réalité, à savoir une série de représentations, cette pseudo-réalisation ne peut que se reproduire sans fin, le désir a troqué son être pour une procession de symboles et de fixations imaginaires dont la prolifération s'offre au jeu lui-même indéfini de l'analyse. Il faut partir à la recherche du « moi » dans la forêt des signes, des allusions, des déguisements, dans un monde d'objets où il n'est jamais.

Reste l'essentiel de la pensée de Freud : le représentant de la pulsion n'est pas seulement la représentation, il est aussi l'affect. Dans ce

29. Trad. I. Meyerson, Paris, PUF, 1950, p. 463, traduction modifiée ; GW, II-III, p. 571.

rendez-vous, enfin, avec le fond de l'inconscient et de la vie, la psychanalyse va nous livrer son secret. Ce sont alors ses présuppositions explicites qui vacillent et d'abord la première de toutes : la dissociation de la Psyché et de la phénoménalité. Car l'affect n'est pas seulement un représentant de la pulsion au même titre et à côté de la représentation, il constitue en réalité son fondement. Toutes les grandes analyses de la doctrine, notamment celles du refoulement, du destin des pulsions, de l'hystérie, etc., la cure psychanalytique elle-même saisie dans sa possibilité dernière, établiront ce primat, impliquant que seul le destin de l'affect précisément importe, tandis que celui des représentations lui est en fait constamment subordonné. Or *l'affect n'est pas inconscient et ne peut l'être, ni par conséquent le devenir*. Les déclarations de Freud sont catégoriques : « Il est de l'essence d'un sentiment d'être perçu, donc d'être connu de la conscience »³⁰. Et encore : « une représentation peut exister même si elle n'est pas perçue. Le sentiment par contre consiste dans la perception même »³¹. *Ainsi le fond de l'inconscient n'est-il, en tant qu'affect, rien d'inconscient.*

L'embarras dont s'entourent dans une philosophie de l'inconscient semblables affirmations se manifeste dans les deux passages cités de l'article de 1915 sur *l'Inconscient* et de la note sur Saussure, mais les précisions apportées par Freud, loin de restreindre la portée de la thèse, ne font que la souligner. Constatant que dans la pratique psychanalytique on parle de sentiments — de haine, d'amour — inconscients, qu'on ne recule pas devant « l'étrange union : « conscience de culpabilité inconsciente » », non plus que devant « une paradoxale « angoisse inconsciente » », Freud ne voit en ces expressions qu'impropriété de langage. C'est la représentation à laquelle le sentiment est associé qui est ou peut être inconsciente. Séparé de celle-ci l'affect se lie à une autre représentation, étant désormais pris par la conscience pour la manifestation de cette dernière : c'est alors qu'on le dit inconscient, quand cette

30. *Métapsychologie, op. cit.*, p. 82 ; GW, x, p. 276.

31. Note sur la thèse de Saussure « La méthode psychanalytique », qui critiquait Freud sur ce point.

dénomination ne convient qu'à la représentation à laquelle il était primitivement lié. On le voit, en ce procès qui est celui du refoulement, le sentiment n'a cessé d'être « connu », seul son sens, en l'occurrence la représentation à laquelle il était associé, a été « méconnu ». « Il peut d'abord arriver qu'une motion d'affect ou de sentiment soit perçue mais méconnue. Son propre représentant ayant été refoulé, elle a été contrainte de se rattacher à une autre représentation et elle est maintenant tenue par la conscience pour la manifestation de cette dernière. Quand nous rétablissons la connexion exacte, nous appelons « inconsciente » la motion d'affect originaire, *bien que son affect n'ait jamais été inconscient* et que seule sa représentation ait succombé au refoulement »³².

Le refoulement est justement l'expérience cruciale qui s'offre à nous pour décider si oui ou non un sentiment peut être inconscient. Dans le cas qui vient d'être examiné, c'est la représentation seulement qui est refoulée et donc qui devient inconsciente. Mais le refoulement ne peut-il porter sur l'affect lui-même et, si l'affect est refoulé, ne devient-il pas inconscient ? Devant cette question-limite de la psychanalyse et peut-être de toute philosophie le génie de Freud a répondu en citant un tout autre processus que celui par lequel du conscient se change en inconscient, processus qui, en tant que structure de la phénoménalité extatique, ne concerne en effet que la représentation. Ce qu'il décrit *c'est le procès de l'affectivité elle-même dans lequel, ne cessant de s'auto-affecter et ainsi d'apparaître, d'être « connue » dit Freud, elle se transforme selon les modalités prescrites par son essence*. Sur cette histoire de l'affectivité en tant que son historial, en tant que l'historial de l'absolu, dont nous savons déjà beaucoup de choses, l'apport décisif de Freud consiste dans la mise au premier plan de l'angoisse ainsi que dans le rôle qui lui est imparti : car tandis que, dans le refoulement, la représentation liée à l'affect est repoussée dans l'inconscience, ce dernier n'est pas supprimé mais modifié qualitativement, devenant telle

32. *Métapsychologie*, op. cit., p. 83 ; GW, x, p. 276. De même la note sur Saussure reconnaît « le droit de parler de sentiments inconscients pourvu qu'on se souvienne qu'il s'agit là d'une abréviation ».

ou telle tonalité. Quand celles-ci à leur tour sont interdites, refoulées, c'est dans l'angoisse qu'elles se changent en même temps que l'affect primitif.

Le refoulement ne signifie donc ici aucune disparition de l'affect ni par conséquent de la phénoménalité qui lui appartient par principe, mais seulement sa modalisation en un autre affect et finalement en angoisse. Le mouvement de la vie n'est pas interrompu, parce que sa phénoménalité ne l'est pas non plus : ce qui advient dans ce refoulement de l'affectivité, c'est bien plutôt la déclinaison de celle-ci selon ses potentialités propres, de telle manière que cette déclinaison aboutit inévitablement à l'angoisse comme à leur point commun, à leur lieu de passage obligé — on est tenté de dire : à leur essence. Après avoir étudié le refoulement d'une représentation, *L'introduction à la psychanalyse* dit : « Quant au sort de l'état affectif associé à la représentation refoulée... [il] consiste à subir la transformation en angoisse, quelle qu'aurait pu être sa qualité dans des conditions normales. Cette transformation de l'état affectif constitue la partie de beaucoup la plus importante du processus de refoulement... »³³. Que l'angoisse, lieu de passage et point d'aboutissement de tous les affects, soit ainsi comme l'argent de la vie, c'est ce que l'analyse des psychonévroses et notamment de l'hystérie déclare explicitement : « c'est celui-ci [l'état affectif] qui, lorsqu'il est refoulé, se trouve précisément remplacé par l'angoisse, quelle que soit sa qualité propre. L'angoisse constitue donc la monnaie courante contre laquelle sont échangées ou peuvent être échangées toutes les excitations affectives, lorsque leur contenu a été éliminé de la représentation et a subi un refoulement »³⁴. Avant d'élucider plus avant ce phénomène crucial de l'angoisse dans sa connexion avec l'historial de la Psyché, il convient toutefois d'écarter une objection.

En tant que simple « représentant », lui aussi, de la pulsion, l'affect, bien que plus fondamental que la représentation et étranger à sa lumière, n'est-il pas, comme elle, quelque chose de second, un simple

33. *Op. cit.*, p. 386-387 ; GW, XI, p. 425.

34. *Ibid.*, p. 380-381 ; GW, XI, p. 418-419.

équivalent, la transcription de ce qui, demeurant en soi étranger à toute forme de manifestation, n'en constitue pas moins le naturant ultime de toute la réalité psychique et de l'affect lui-même³⁵ ? La pulsion, toutefois, n'est à son tour qu'un représentant, celui des multiples excitations qui ne cessent d'assaillir la Psyché, ou plutôt de certaines d'entre elles³⁶. L'intelligence de la pensée de Freud implique que soit repris ici le schéma fameux du *Projet* de 1895, schéma qui n'a d'ailleurs jamais été abandonné mais détermine au contraire les ultimes conceptions auxquelles nous sommes maintenant confrontés, notamment celles de *Pulsions et destins des pulsions* et de *Au-delà du principe de plaisir*. En un sens pareil schéma marque le point extrême de l'aliénation de la pensée de l'existence, puisqu'il impose l'interprétation de celle-ci à partir du modèle physique d'un système énergétique régi par la loi de l'entropie. Pour autant toutefois que ce modèle soi-disant scientifique et construit entièrement à coup d'hypothèses n'est que la traduction inconsciente de la vie phénoménologique absolue elle-même en ses structures les plus profondes, loin de la déterminer alors, il en est au contraire la représentation objective dont les traits, référés à elle, s'illuminent sous son éclairage fulgurant.

Le prétendu « système nerveux », ou encore « l'organisme », ou « le tissu vivant »³⁷ se trouve déterminé dans son être par la capacité de recevoir deux sortes d'excitations, celles qui proviennent de l'univers extérieur, celles qui ont leur source dans l'organisme lui-même — soit le double système φ et Ψ du *Projet*. Seulement une telle capacité donnée comme celle des « neurones » de recevoir ces deux sortes d'excitations n'est que l'inscription dans l'organisme d'une double réceptivité ontologique, la réceptivité transcendante à l'égard du monde, soit le

35. On retrouve ici la situation longuement analysée à propos de Schopenhauer et selon laquelle l'affectivité en général ne serait que l'effet d'un conatus plus primitif qu'elle dont elle ne ferait, en ses tonalités, que refléter les vicissitudes. On a vu d'ailleurs que Freud avait explicitement désigné ses « pulsions » comme l'identique de la volonté schopenhauerienne.

36. Cf. *Métopsychoanalyse*, *op. cit.*, p. 18 ; GW, X, p. 214 : « Le concept de « pulsion » nous apparaît comme un concept-limite entre le psychique et le somatique, comme le représentant psychique des excitations. »

37. *Métopsychoanalyse*, *op. cit.*, p. 16, 14, 13 ; GW, X, p. 213, 212, 211.

déploiement de celui-ci dans l'*ek-stasis* d'une part, la réceptivité transcendante à l'égard de soi, l'auto-réceptivité de la subjectivité absolue en tant que subjectivité vivante de l'autre — l'« excitation » n'étant ainsi rien d'autre que l'affection, c'est-à-dire la manifestation pure elle-même selon la duplicité des modalités fondamentales de son accomplissement phénoménologique effectif. Et c'est pour cela, et pour cela seulement, qu'à la première correspond un « dehors » et à la seconde un « dedans »³⁸.

Les traits psycho-biologiques — dans le texte freudien on glisse du physique au biologique et au psychique qui contient subrepticement la forme de tout ce qui précède — attribués par le *Projet* aux deux systèmes φ et Ψ ne sont eux-mêmes que la traduction grossièrement réaliste dans le langage de la « science » des structures qui déterminent la possibilité de l'expérience en général. Le point essentiel est ici que, à l'inverse de l'excitation externe à laquelle il est loisible de se soustraire grâce à une réaction motrice appropriée, par exemple la fuite, « l'excitation pulsionnelle... vient de l'intérieur de l'organisme lui-même »³⁹, en sorte que le moi — de la page 14 à la page 35 l'« organisme » est devenu le « moi », l'« être individuel » — le moi donc « reste sans défense contre les excitations pulsionnelles »⁴⁰. Qu'il ne soit pas possible de se dérober à celles-ci, cela résulte de ce que « la pulsion n'agit jamais comme une force d'impact momentanée mais toujours comme une force constante »⁴¹. Maintenant la constance de l'excitation, c'est-à-dire la constance de l'affection, le fait qu'il ne soit pas possible de lui échapper pour la fuir, de développer un écart, une différence, de prendre le moindre recul à son égard, c'est-à-dire à l'égard de soi-même — le fait que, prise en soi et prisonnière de soi-même, une telle affection comme auto-affection ne qualifie rien d'autre que la subjectivité absolue et ainsi, en tant qu'affection immanente de soi par soi, l'essence de l'ipséité et par conséquent, de cette façon, le

38. *Ibid.*, p. 15 ; GW, x, p. 212.

39. En tant que représentant, la pulsion se définit justement comme celui des seules excitations internes.

40. *Ibid.*, p. 36 ; GW, x, p. 226.

41. *Ibid.*, p. 14 ; GW, x, p. 212.

moi (non plus nommé de l'extérieur mais impliqué dans sa possibilité la plus intérieure et la plus inaliénable), c'est ce que dit l'article sur le refoulement : « dans le cas de la pulsion, la fuite ne sert à rien, car *le moi ne peut s'échapper à lui-même* »⁴².

Pulsion, en fin de compte, ne désigne pas chez Freud une motion psychique particulière mais le fait de s'auto-impressionner soi-même sans pouvoir jamais échapper à soi et, en tant que cette auto-impression est effective, le poids et la charge de soi-même. Ce qui se trouve dans cette condition de ne pouvoir se débarrasser de soi ni se supprimer soi-même, c'est le besoin. « Il existe un meilleur terme que celui d'excitation pulsionnelle : celui de « besoin » ; ce qui supprime ce besoin, c'est la satisfaction »⁴³. La suppression du besoin n'est que sa transformation en une autre modalité affective. La problématique de la pulsion — en tant que l'affect n'en était que le représentant — devait référer l'affectivité à un substrat plus profond : il apparaît déjà que c'est à celle-ci qu'elle reconduit pour autant que, comme auto-impression, la pulsion trouve dans l'affectivité elle-même son essence. Mais revenons un peu en arrière.

Selon le *Projet* donc, le modèle qui conduit toute l'interprétation de la Psyché et la détermine comme « appareil psychique », est celui d'un système de neurones investis de quantités d'énergie provenant d'une double source exogène et endogène, de telle manière toutefois que ce système tend à se délivrer de ces quantités pour revenir à l'état $Q = 0$: c'est le principe d'inertie. Pareille tendance semble réalisable en ce qui concerne les excitations exogènes parce que l'énergie qu'elles suscitent peut être utilisée par l'organisme dans l'effort même qu'il accomplit pour les fuir. Tel n'est plus le cas pour les excitations endogènes : elles ne sont pas ponctuelles mais constantes et surtout *la possibilité de les mettre à distance n'existe plus*. Il y a donc selon la conceptualisation du *Projet* des quantités d'énergie investies en permanence dans le système Ψ , un moi « perpétuellement investi », *c'est-à-dire que l'affection en tant qu'auto-affection ne cesse jamais*. En d'autres

42. *Ibid.*, p. 45 ; GW, x, p. 248.

43. *Ibid.*, p. 14 ; GW, x, p. 212.

termes : le système ne peut se débarrasser de ses quantités d'énergie parce que la vie ne peut se défaire de soi. Voilà pourquoi le principe d'inertie se change en principe de constance : parce qu'il y a une « énergie » inaliénable et qu'ainsi le « système » ne peut prétendre qu'à en abaisser l'étiage et non à l'éliminer totalement. Le passage du principe d'inertie au principe de constance camoufle et exprime dans le langage mythique de la science (de 1895) la structure de la subjectivité absolue : le système Ψ est l'image de l'essence originelle de la Psyché.

L'affectivité maintenant est-elle seconde par rapport à ces quantités d'énergie qui constituent ou supportent l'être de la pulsion ? Ou bien de telles quantités ne sont-elles à leur tour que la figuration des déterminations affectives fondamentales ? Selon le schéma explicatif explicite, ce sont les quantités d'énergie et la loi à laquelle elles obéissent, à savoir le principe de constance, qui déterminent ces tonalités puisque, le « système nerveux » tendant à « maîtriser les excitations », c'est-à-dire à « les ramener à un niveau aussi bas que possible »⁴⁴, cette baisse de tension est ressentie comme un plaisir, tandis que son augmentation ou son maintien à un degré élevé provoque le déplaisir. Seulement nous ne savons rien de ces quantités d'énergie non plus que de leurs variations supposées, encore moins de la régulation en vertu de laquelle elles déterminent les tonalités. C'est toujours de celles-ci, en réalité, c'est du plaisir et du mouvement vers lui que nous partons. Le « principe de plaisir », à savoir cette « intention fondamentale... inhérente au travail de notre appareil psychique »⁴⁵, appartient à la phénoménologie, son explication par le principe de constance n'est qu'une hypothèse ajoutée. C'est après coup que le texte cité, s'interrogeant sur la « condition » d'un tel principe, déclare qu'« il est en rapport avec la diminution, l'atténuation ou l'extinction des masses d'excitations accumulées dans l'appareil psychique ». La *Métapsychologie* ne procède pas autrement : « lorsque... nous constatons que l'activité des appareils psychiques... est soumise au principe de plaisir, à

44. *Ibid.*, p. 16 ; GW, x, p. 213.

45. *Introduction à la psychanalyse, op. cit.*, p. 335 ; GW, xi, p. 369.

savoir est réglée automatiquement par les sensations de la série plaisir-déplaisir, nous pouvons difficilement refuser une nouvelle présupposition : ces sensations reproduisent le principe de maîtrise des excitations... nous tenons néanmoins à maintenir le caractère hautement indéterminé de cette hypothèse... »⁴⁶.

De même il apparaîtra que le refoulement n'est pas dirigé par une fuite devant l'accroissement de l'excitation, mais bien par une fuite devant le déplaisir — et qui plus est le déplaisir actuel, actuellement éprouvé — c'est-à-dire qu'il se propose comme un procès immanent à la vie phénoménologique et identique à elle : « le refoulement n'a d'autre motif ni d'autre fin que d'éviter le déplaisir »⁴⁷. Le refoulement pose un problème théorique difficile parce que, la satisfaction d'une pulsion étant toujours un plaisir, on ne voit pas pourquoi celle-ci est refoulée. Ce ne peut être qu'en raison d'« un processus quelconque par lequel le plaisir de satisfaction est transformé en déplaisir »⁴⁸. Ainsi le jeu des quantités et de leurs variations, prétendument régi par le principe de constance, se ramène-t-il en réalité à une régulation par la série plaisir-déplaisir, c'est-à-dire à une dialectique de l'affectivité elle-même et se résorbe-t-il entièrement en elle.

Lorsque, comme il a été dit, nous ressentons dans le plaisir la diminution de l'excitation ou, dans le déplaisir, son augmentation, l'« excitation » dont il s'agit n'est pas un au-delà du plaisir, de la tonalité effective, c'est un mot pour dire son contenu phénoménologique — en aucune façon l'excitation ou la quantité d'énergie investie dans les neurones et dont nous ne savons rien. C'est par un grave abus de langage que l'explication scientifique est intégrée à l'expérience et semble ainsi démontrée par elle, comme si c'étaient bien les énergies neuroniques qu'on ressentait directement et pour de bon dans le plaisir, dans le déplaisir.

Freud n'affirme-t-il pas le contraire ? « Nous ressentons directement l'augmentation ou la diminution des grandeurs d'excitation dans

46. *Op. cit.*, p. 17 ; GW, x, p. 214.

47. *Ibid.*, p. 56, traduction modifiée ; GW, x, p. 256.

48. *Ibid.*, p. 46 ; GW, x, p. 248.

la série des sentiments de tension »⁴⁹. Seulement cette proposition où se concentre l'équivoque des problématiques qui n'ont pas été capables de circonscrire le lieu où elles se meuvent et, n'ayant pas pratiqué la réduction, confondent « physique » et « psychique » et mêlent inextricablement leurs propriétés — cette proposition donc intervient précisément au moment où en 1924, dans *Le problème économique du masochisme*, Freud abandonne brusquement sa thèse inlassablement répétée depuis le *Projet* pour reconnaître que le plaisir peut correspondre à une augmentation de tension et le déplaisir à une diminution : le contenu physique, l'énergie neuronique réelle, celle qui devait diminuer dans le plaisir et grandir dans la douleur, est donc bien hors jeu, en même temps que tout le système édifié jusque-là. Ce qui est pris en compte, c'est seulement une excitation, une tension phénoménologiques et c'est de cette excitation-là que Freud constate qu'elle est présente dans le plaisir, dans ce plaisir-là qui consiste justement dans cette excitation et coïncide avec elle — comme il constate qu'un sentiment d'affaissement est présent dans la douleur, dans celle qui coïncide avec un tel sentiment. Rétabli dans son intégralité le texte dit : « Nous ressentons directement l'augmentation ou la diminution des grandeurs d'excitation dans la série des sentiments de tension et il n'y a pas à douter qu'il y a des tensions ressenties comme plaisir et des relachements ressentis comme déplaisir. » En fin de compte, chez Freud lui-même, la phénoménologie fait s'écrouler le schéma spéculatif initial.

L'interférence du discours « scientifique » et du discours phénoménologique s'exprime dans la dénomination étrange de l'affectivité sous le titre de quantum d'affect (*Affecktbeitrag*). La quantité ne désigne, semble-t-il, ce qualitatif pur qu'est l'affectif comme tel que parce qu'elle vise en réalité au-delà de lui l'état énergétique du système neuronique, les quantités d'excitation qui sont investies en lui — soit ce dont l'affect est censé être le représentant. Si on laisse de côté cet arrière-monde mythique du *Projet*, la quantité, transposée sur le plan

49. *Le problème économique du masochisme*, in Rev. Française de Psychanalyse, II, n° 2, 1928, p. 212 ; GW, XIII, p. 372.

phénoménologique lui-même, a-t-elle encore un sens ? Or ce n'est pas de n'importe quelle quantité, d'une quantité indifférente, qu'il s'agit alors, mais d'un « trop ». Lorsque la charge en énergie des neurones cède la place à la « charge en affect », cette charge est justement affectée par ce trop, elle est « trop lourde », la charge elle-même est ce « trop lourd », elle est l'affect lui-même en tant que chargé de soi, se supportant soi-même et ne pouvant échapper à soi — en tant que l'essence de la vie. La « décharge » des neurones, c'est-à-dire la liquidation des quantités d'énergie investies en eux, n'est à son tour que la transposition dans l'imaginaire idéal de la science de cette essence de la vie dans sa passivité insurmontable à l'égard de soi et du mouvement alors qui est le sien pour tenter d'échapper à ce que son être a d'oppressant. « La tâche véritable du refoulement », à savoir « la liquidation de la charge en affect », les « processus de décharge »⁵⁰ qui constituent le destin des pulsions en tant que destin des affects, n'expriment rien d'autre que ce « fardeau de l'existence » et la fuite de celle-ci devant lui, c'est-à-dire devant elle-même. C'est cette situation qu'exprime à son tour le concept freudien de l'angoisse.

Il y a une lecture superficielle du freudisme qui a fait pour une bonne part son succès en le réduisant à une sorte d'histoire empirique où s'éclaire le destin de l'homme, en l'occurrence le destin de l'adulte à partir de celui de l'enfant, voire du fœtus. L'angoisse notamment a sa source dans l'angoisse infantile et finalement dans le traumatisme de la naissance qu'elle reproduit et répète indéfiniment. Il s'agit alors pour l'enfant qui naît comme ensuite pour le nourrisson incapable de pourvoir par lui-même à ses besoins, d'une situation de détresse dans laquelle un brusque afflux d'excitations non maîtrisables se traduit immédiatement dans cette situation de détresse psychique qu'est l'angoisse. Or si nous prenons quelque recul à l'égard de cette angoisse infantile qui revient dans les analyses de Freud comme dans la vie, nous voyons qu'elle ne constitue pas une angoisse particulière, liée à des moments déterminés d'une histoire empirique — à l'enfance — mais le modèle ou le prototype de l'angoisse véritable, ou plutôt son essence.

50. *Métapsychologie*, *op. cit.*, p. 84 ; GW, x, p. 277-278.

Ce qui la caractérise, c'est qu'elle n'est pas une angoisse devant un danger extérieur réel, une angoisse devant l'objet (*Realangst*) mais devant la pulsion. Or la pulsion à son tour, notamment la *libido*, n'est, rappelons-le, provoquée par aucun excitant externe, c'est une excitation endogène, une auto-excitation, soit la vie elle-même. C'est pourquoi l'angoisse devant la pulsion n'est justement pas une angoisse *devant* elle parce qu'alors, comme dans le cas d'une peur devant une menace étrangère, elle serait capable de se détourner d'elle, de la fuir.

Assurément l'angoisse est souvent décrite par Freud comme une fuite devant la *libido*. Il arrive, bien plus, que cette fuite soit comparée à une fuite devant l'objet en sorte que le moi « se comporte à l'égard de ce danger intérieur tout comme s'il s'agissait d'un danger extérieur »⁵¹ — les mesures de défense étant ici la formation de symptômes contre lesquels l'angoisse va s'efforcer en quelque sorte de troquer sa propre existence et de la sorte de s'auto-détruire. C'est ainsi que l'angoisse est en réalité une fuite devant soi, de telle manière que, dans cette relation à soi de l'angoisse, il n'y a justement pas de « devant » mais l'impossibilité principielle d'en déployer aucun. La fuite se fait à partir de l'angoisse, c'est l'angoisse qui la provoque, qui veut se fuir elle-même et qui, habitant l'être de cette fuite qu'elle détermine, n'y parvient jamais. Elle est plus précisément le sentiment de ne pouvoir échapper à soi de ce qui se trouve constitué en son essence par une telle impossibilité. L'angoisse est le sentiment de l'être en tant que la vie, elle est le sentiment du Soi.

En termes freudiens : la vie est la pulsion, la *libido* ; l'angoisse est le sentiment de la *libido*, l'épreuve que la *libido* fait d'elle-même non pas en tant que cette *libido* particulière mais en tant qu'acculée à soi, dans son incapacité de rompre le lien qui la lie à elle-même — en tant que l'épreuve de cette incapacité est phénoménologiquement l'angoisse, soit cette impression d'étroitesse et d'étouffement dont la venue au monde de l'enfant fournit l'exemplification empirique. L'homme n'est pas susceptible d'angoisse parce qu'il est venu au monde dans les contractions de la douleur et la panique de l'asphyxie, mais il n'a connu cette

51. *Introduction à la psychanalyse, op. cit.*, p. 382 ; GW, XI, p. 420.

panique et éprouvé cette douleur que parce qu'il était susceptible d'angoisse, parce qu'il était originellement constitué en lui-même comme un vivant et comme un Soi — ainsi que le déclare textuellement Freud : « l'angoisse qui signifie une fuite du moi devant la *libido* est cependant engendrée par celle-ci. La *libido* d'une personne fait partie de celle-ci et ne peut pas s'opposer à elle comme quelque chose d'extérieur »⁵².

Ce n'est pas la *libido*, à vrai dire, qui provoque l'angoisse, c'est, plus précisément, la *libido inemployée*. Dans une seule et même page de Freud on lit que l'angoisse névrotique n'est pas un phénomène secondaire, cas particulier d'une angoisse devant l'objet : « nous voyons, en outre, chez le jeune enfant, se comporter comme angoisse quelque chose qui a en commun avec l'angoisse névrotique un trait essentiel : la provenance d'une *libido inemployée* », « l'angoisse infantile ressemble beaucoup à l'angoisse névrotique des adultes, elle naît comme celle-ci d'une *libido inemployée* », « dans celles-ci [les phobies] les choses se passent exactement comme dans l'angoisse infantile : une *libido inemployée* subit sans cesse une transformation en une apparente angoisse devant l'objet et, de ce fait, le moindre danger extérieur devient une substitution pour les exigences de la *libido* »⁵³.

Qu'est-ce qu'une *libido inemployée* ? C'est une *libido* refoulée. Mais une *libido* refoulée n'est pas mise hors jeu pour autant, elle ne tombe nullement hors de l'expérience, tout au contraire — et c'est ici que la théorie du refoulement de l'affect que nous avons défendue reçoit une confirmation éclatante : *la libido refoulée est une libido dont l'épreuve qu'elle fait de soi est portée à son comble, jusqu'à devenir insupportable*, jusqu'à ce degré de souffrance de ce qui, ne pouvant plus se supporter soi-même, tente de se fuir et d'échapper à soi — de telle manière que l'angoisse n'est rien d'autre, au sein de cette souffrance et de son accroissement, que le sentiment qu'elle a de ne pouvoir échapper à soi : « ce qui facilite la naissance d'une névrose [et on vient de nous dire que c'est l'angoisse] c'est l'incapacité de supporter pendant un

52. *Ibid.*

53. *Ibid.*, p. 384-386 ; GW, XI, p. 422, 424, traduction modifiée.

temps plus ou moins long *un refoulement* un peu considérable de la *libido* »⁵⁴.

Qu'est-ce qu'une *libido* « employée », dépensée, défoulée, qui se libère enfin et qui s'exprime ? Dans la mesure où une *libido* inemployée, « accumulée », c'est une *libido* qui est là en somme, qui se donne à sentir en toutes les parties de son être, au point de ne pouvoir plus se sentir ni se supporter soi-même, dans la mesure où, par conséquent, sur le fond en elle de cette essence du se souffrir soi-même, elle n'est rien d'autre que la vie — dans cette mesure l'accomplissement de la *libido*, trouvant sa figure dans la liquidation des énergies investies dans le système neuronique et dans sa tendance vers l'état $Q = 0$, n'est à son tour que la liquidation de la vie elle-même. Le freudisme est le dernier jalon de cette histoire qui, contestant la définition de l'homme par la pensée, découvre au plus profond de lui la vie. Mais le freudisme n'a pris en compte la vie que pour la liquider. La signification de l'entropie du schéma spéculatif initial du *Projet* se tient devant nous.

Pour autant que la vie — il s'agit donc de l'essence de la Psyché — est la transcription, l'équivalent, le représentant d'un système énergétique tendant à l'abolition des quantités qui le constituent et ainsi à son auto-suppression, elle n'est elle-même que le mouvement de cette auto-destruction, l'effort vers et l'aspiration à sa propre mort. La vie phénoménologique dans ses déterminations les plus profondes, dans ses déterminations affectives, trahit ce mouvement. Le plaisir est justement l'épreuve intérieure de cette auto-destruction dans son accomplissement, sa jouissance est comme le consentement secret de la vie à la mort, parce que la mort et le mouvement vers elle sont la propre essence de la vie : « tout ce qui vit retourne à l'état inorganique, meurt pour des raisons internes : la fin vers laquelle tend toute vie est la mort »⁵⁵.

Au-delà du principe de plaisir, comme on sait, a introduit une nouvelle pulsion, plus profonde que celui-ci ou du moins antérieure à

54. *Ibid.*, souligné par nous.

55. *Au-delà du principe de plaisir*, in *Essais de psychanalyse*, trad. S. Jankélévitch, Paris, « Petite Bibliothèque Payot », 1971, p. 48 ; GW, XIII, p. 40.

son exercice, parce que le principe de plaisir ne peut jouer que si l'énergie libre de l'organisme a été précédemment liée, par une compulsion de répétition qui vise à rétablir « l'inertie de la vie organique » et à la limite l'état d'inorganicité : ce qui sous-tend une telle compulsion, c'est la pulsion de mort. En tant que « tendance inhérente à tout organisme vivant et qui le pousse à reproduire, à rétablir un état antérieur »⁵⁶, c'est-à-dire à le maintenir à un niveau d'excitation le plus bas possible, la pulsion de mort, loin de s'opposer au principe de plaisir ou de le précéder dans la genèse de la réalité, lui est identique. Le détour par la compulsion de répétition et la précarité des moyens théoriques mis en œuvre pour introduire la pulsion de mort étaient bien inutiles si cette dernière n'est que la réaffirmation des présupposés qui n'ont cessé de guider la doctrine, si, par-dessus l'ensemble de l'œuvre et dégageant sa signification véritable, *Au-delà du principe de plaisir* et le *Projet d'une psychologie scientifique* se donnent la main.

Contre la mort, pour maintenir au moins provisoirement la vie et faire malgré tout qu'il y ait quelque chose plutôt que rien, reste Eros, dont *Au-delà du principe de plaisir* célèbre sans transition les mérites : « Eros qui assure la conservation et la préservation de tout ce qui est vivant », « Eros dont la fonction consiste à conserver et à entretenir la vie », « Eros qui cherche à réunir les parties de la substance vivante, à maintenir leur cohésion », « Eros qui assure la cohésion de tout ce qui vit »⁵⁷. Comment Eros maintient-il la vie ? Ce ne peut être, si la mort consiste dans la diminution progressive des quantités d'énergie investies, dans leur liquidation, que dans l'augmentation de celles-ci, dans cette sorte d'inversion par laquelle l'organisme, au lieu de tendre vers l'inorganique, par une sorte de sursaut et de révolte contre sa propre loi, s'ouvre au contraire à l'irruption en lui des énergies nouvelles et consent à leur accroissement — de telle manière que la vie est maintenant cet accroissement, et non plus l'entropie, et qu'Eros en qui

56. *Ibid.*, p. 46 ; GW, XIII, p. 38.

57. *Ibid.*, p. 66, 68, 77, 64 ; GW, XIII, p. 56, 58, 66, 54. Même thème dans *l'Abrégé de psychanalyse*, *op. cit.*, p. 8 ; GW, XVII, p. 71 : « Le but d'Eros est d'établir de toujours plus grandes unités, donc de conserver : c'est la liaison. »

s'exaltent ces énergies vivantes s'oppose à la jouissance complice de la mort : Eros contre le plaisir !⁵⁸

Ces contradictions énormes, cette incohérence où se perd, dans *Au-delà du principe de plaisir*, toute ligne conceptuelle (la célébration d'Eros, par exemple, qu'on va demander à Platon, est encore précédée de la redite obsessionnelle du principe entropique, de l'hypothèse qui « fait notamment dériver un instinct du besoin de rétablissement d'un état antérieur »), Freud n'en a cure et ne les aperçoit même plus. Parlant de la « rénovation de la vie » qui « s'accomplit à la faveur de l'afflux de nouvelles quantités d'excitations », il ajoute : « mais ceci s'accorde fort bien avec l'hypothèse que le processus vital de l'individu tend, pour des raisons internes, à l'égalisation des tensions chimiques, c'est-à-dire à la mort, alors que son union avec une autre substance vivante, individuellement différente, augmenterait ces tensions, introduirait, pour ainsi dire, de nouvelles différences vitales qui se traduiraient pour la vie par une nouvelle durée »⁵⁹.

Ou bien au-delà de ces contradictions et de ces oscillations⁶⁰, comme leur possibilité ultime et comme leur vérité, ce qui se tient et développe son essence, n'est-ce pas la vie, elle qui est le moins et le

58. Là-dessus cf. P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Le Seuil, 1965, p. 312-315, et notamment : « Faut-il aller jusqu'à dire que principe de constance et instinct de mort coïncident ? Mais alors la pulsion de mort expressément introduite pour rendre compte du caractère pulsionnel de la compulsion de répétition n'est pas au-delà du principe de plaisir mais d'une certaine façon identique à lui. » Dans ce remarquable travail, qui constitue l'une des rares approches philosophiques du freudisme, P. Ricœur met en jeu des présuppositions radicalement différentes des nôtres : l'univers symbolique est la médiation indispensable à une connaissance de soi qui ne peut être que le fruit d'une herméneutique. De la sorte les droits de la conscience intentionnelle sont sauvegardés. L'affect lui-même n'a de signification que dans la mesure où il se lie à une représentation : n'est-il pas lui-même un représentant de la pulsion ? Le concept de « Représentant », dont P. Ricœur a montré l'importance tout particulièrement dans la *Métapsychologie*, apparaît comme le moyen de réintroduire l'énergétisme freudien dans une psychologie essentiellement définie par la représentation (cf. *ibid.*, p. 152). Mais alors n'est-ce pas l'originalité d'une pensée de la vie qui est perdue ?

59. *Essais de psychanalyse*, *op. cit.*, p. 72, 70 ; GW, XIII, p. 62, 60 ; souligné par Freud.

60. *Le problème économique du masochisme* reconnaîtra, on l'a vu, un plaisir lié à l'accroissement des tensions.

plus, à qui, au sein même de sa détresse, il est donné de faire plus fortement l'épreuve de son être, de s'enivrer et de jouir de soi ? Le plaisir de mourir est une contradiction dans les termes, parce qu'il est une forme de la vie et lui appartient. Freud n'a saisi de la vie que son fond obscur, ce lieu des premières angoisses où, acculée à soi, elle ne songe d'abord qu'à se fuir. Sur ce chemin de la liquidation de soi il l'a suivie jusqu'au bout, ne reconnaissant d'elle que ce visage atroce de la pulsion de mort, présente dès le *Projet* de 95⁶¹. Il n'a pas vu le sens de ces commencements difficiles : que la douleur appartient à l'édification intérieure de l'être et le constitue, que *cette naissance est une naissance transcendante* — que l'insupportable n'est pas dissociable de l'ivresse et y conduit.

Résumons-nous : l'inconscient n'existe pas — si l'on écarte le fait, en l'occurrence la loi apriorique de toute phénoménalité extatique, que de la représentation presque tout le représenté se trouve exclu. Hors de la représentation ce représenté ne subsiste pas pour autant sous forme de « représentations inconscientes », ces entités pour lesquelles le freudisme a imaginé des destins fantastiques.

Quant à l'inconscient qui désigne la vie, on ne saurait le réduire à la négation vide du concept formel de la phénoménalité, si la vie est l'initial parvenir en soi de l'être sous forme d'affect, son *accroissement* de soi — si, en fin de compte, les quantités « d'excitations », leur augmentation et leur diminution, ne sont que l'expression dans l'imagerie énergétique du pathos fondamental de cette vie.

L'une des intuitions décisives de Freud, qui le situe dans la ligne de Schopenhauer et de Nietzsche, c'est justement que ce pathos de la vie détermine sa représentation et par conséquent le refoulement (dont nous avons exhibé la possibilité ultime sans le recours aux emboîtements d'hypothèses de la métapsychologie mais bien plutôt grâce à leur rejet) aussi bien que le retour du refoulé. Les meilleurs textes sont ceux où affleure ce primat de l'affectivité, « cette subordination de l'intellect

61. Quand la postérité — ce qu'on pourrait appeler le freudisme populaire — a pris la psychanalyse pour une libération de la sexualité, des instincts et ainsi de la vie, elle ne savait pas que libérer, en l'occurrence, veut dire supprimer.

à la vie »⁶², qui parlent de ces souvenirs tenaces « d'offenses et d'humiliations »⁶³, qui affirment que le passé n'a pas besoin d'être connu pour agir, que dans le retour à la conscience des souvenirs pathogènes l'émotion renaît avant son contenu représentatif, qu'un « complexe » est un « groupe d'éléments représentatifs liés ensemble et chargés d'affect »⁶⁴, etc. La cure elle-même ne montre-t-elle pas que la représentation par l'analysé de sa propre situation, de ses conflits et de leur histoire, ne sert à rien aussi longtemps que la condition de cette conscience, c'est-à-dire une modification de la vie, n'est pas intervenue ?

Que l'inconscient n'échappe pas à toute forme de phénoménalité mais que, comme en-deçà de l'*ek-stasis*, il soit le lieu du premier apparaître, de son auto-apparaître comme la vie et comme l'affectivité, c'est ce que Freud reconnaît sans le vouloir quand la *Métapsychologie* déclare de façon décisive que « les processus Ics... sont soumis au principe de plaisir... »⁶⁵, quand, au terme de sa réflexion sur la superstition et proposant une théorie générale des conceptions mythologiques, religieuses et métaphysiques du monde, la *Psychopathologie de la vie quotidienne* les explique comme une projection extérieure de la réalité psychique et ainsi comme son dévoilement devant la conscience représentative — de telle manière que *cette projection suppose la conscience obscure de ce qu'elle projette* : « L'obscurité connaissance des facteurs et des faits psychiques de l'inconscient (autrement dit : la perception endopsychique de ces facteurs et de ces faits) se reflète... dans la construction d'une réalité supra-sensible que la science retransforme en une psychologie de l'inconscient »⁶⁶. Ajoutée à « obscure

62. *Introduction à la psychanalyse*, op. cit., p. 274 ; GW, XI, p. 303.

63. *Ibid.*, p. 65 ; GW, XI, p. 72.

64. *Cinq leçons sur la psychanalyse*, trad. Y. Le Lay, Paris, « Petite Bibliothèque Payot », p. 34 ; GW, VIII, p. 30. Dans la mesure où un « complexe » est un support affectif de représentations liées par ce support, il n'est rien d'« inconscient » mais une source latente de représentations potentielles dont l'unité « thématique » est cette source, soit l'affect lui-même.

65. *Op. cit.*, p. 97 ; GW, X, p. 286.

66. *Psychopathologie de la vie quotidienne*, trad. S. Jankélévitch, Paris, « Petite Bibliothèque Payot », p. 276 ; GW, IV, p. 287-288.

connaissance », une note déclare : « qu'il ne faut pas confondre avec la connaissance vraie ». Seulement cette « perception endopsychique », cette « obscure connaissance... de l'inconscient », son affectivité font s'écrouler tout l'appareil dogmatique du freudisme, elles le désignent comme une pensée de la vie qui a été incapable de s'égaliser à son projet.

Une détermination radicalement phénoménologique de la « réalité psychique », toutefois, ne laisse-t-elle pas en suspens d'ultimes difficultés ?

Potentialité

Ces difficultés sont apparues dès que Descartes eut conçu son extraordinaire projet de définir l'homme comme l'essence originelle de la phénoménalité pure et celle-ci, à son tour, comme une sorte d'omni-phénoménalité, comme un apparaître s'apportant en soi-même, dans l'apparaître donc, en chaque point de son être, identique à cet apparaître lui-même. Dès ce moment, en effet, dès que l'« âme » fut envisagée comme cette omni-exhibition en soi-même de l'apparaître et comme résorbant en celle-ci la totalité de son être, quelle partie de cet être pouvait bien encore échapper à la « conscience » ainsi entendue, n'être pas « connue » en ce sens radical ?

Aussi les objections fusaient-elles de toute part. Car, à moins de concevoir cette âme comme le vide, un vide translucide, comme un néant transparent à lui-même, rejetant alors toute diversité et toute positivité hors d'elle, dans l'opacité de l'étant, on se heurtait inévitablement au problème de l'effectivité phénoménologique de la totalité exhaustive de l'être en tant que tel, si l'être trouve son essence dans l'apparaître et, bien plus, dans le s'auto-apparaître immédiat de celui-ci en sa totalité. Ainsi Descartes qui ne concevait pas l'âme comme ce rien, ou comme une forme vide, mais comme l'infinie richesse et diversité de la vie, avait-il à répondre de cette richesse et de cette diversité quant à la possibilité pour elles de s'exhiber intégralement dans cette omni-exhibition de soi déclarée identique à leur être et ainsi à ce qu'elles devaient être chaque fois.

Ce fut d'abord la critique des idées innées qui étaient censées constituer la richesse de cette âme justement, son « trésor ». Car si chacune d'elles puisait dans le s'auto-apparaître initial de l'apparaître la possibilité de son être, elles s'apparaissaient toutes à elles-mêmes constamment, faisant de notre esprit une sorte de voie lactée transcendante éblouissante dont, à vrai dire, nous n'avons guère que le concept. Et le fœtus dans le ventre de sa mère, dès que l'âme était infuse en lui, ne possédait pas pour autant, ironisait-on, cette merveilleuse idée de Dieu sur laquelle Descartes allait construire toute sa métaphysique. Mais c'était, on l'a vu, la totalité des contenus consciencielles qui tombaient sous une telle critique et la psychologie du XIX^e siècle, relayée par Freud, n'apercevant dans la lumière qu'un seul de ces contenus pendant que tous les autres — les souvenirs auxquels nous ne pensons plus — restaient plongés dans un état de « latence », avait dû briser ce cristal d'apparaître de l'âme cartésienne, poser, en son lieu et place, l'anti-essence de la phénoménalité effective : l'Inconscient.

Une phénoménologie radicale a mis en évidence la confusion d'où procèdent ces « objections ». La délimitation ontologique du concept d'inconscient a dissocié de manière rigoureuse la non-phénoménalité qui appartient au « monde » comme la finitude de son horizon et, d'autre part, celle de la vie. « Inconscient » voulait donc dire deux choses totalement différentes selon qu'on le référait à l'obscurité en laquelle sombre inévitablement tout contenu conscienciel dès qu'il quitte le « présent » de l'intuition ou de l'évidence pour n'être plus qu'une représentation virtuelle, ou au contraire à la vie elle-même en tant qu'elle se dérobe par principe à la lumière de l'*ek-stase*. Or cette double référence s'accomplit constamment chez Freud et on a montré comment la simple latence des contenus représentatifs cède la place à une considération plus profonde qui thématise l'inconscient dans sa connexion à l'essence originelle de la vie et au mode primitif de son accomplissement immanent : l'action, la force, la pulsion, l'Énergie.

En ce qui concerne l'inconscient qu'on a dit être celui de la représentativité dans la mesure où il repose sur la virtualité de la plupart de nos représentations, il présuppose en réalité la croyance en l'existence réelle de celles-ci sous forme de contenus discrets juxtaposés dans un

inconscient inventé à seule fin de les recueillir en lui. L'inconscient se propose alors comme l'ultime illusion d'une métaphysique de la représentation : le maintien et la persistance du juxta-posé et de l'exposé en tant que tel, c'est-à-dire de l'essence extatique de la phénoménalité — en l'absence de celle-ci toutefois, en l'absence de l'effectivité phénoménologique que l'*ek-stase* constitue en elle-même et par elle-même.

Descartes avait dénoncé cette méprise. Ce qui demeure dans l'âme, ce ne sont nullement ces contenus représentatifs en leur exposition et leur juxta-position extatique, c'est « la faculté de les produire ». L'âme n'est donc pas comme un « magasin d'idées » où seraient entreposées toutes ces entités conscientielles considérées selon leur réalité objective et subsistant comme telles. L'inconscient-réceptacle de Bergson, de Freud et de la psychologie de l'époque pouvait être abandonné sans dommage à l'univers fictif des hypothèses de la spéculation maladroite ou, si l'on préfère, au réalisme grossier des mythologies.

Cependant, on l'a montré aussi, le déplacement auquel nous contraint Descartes, la prise en considération de la réalité formelle de l'idée au lieu de sa réalité objective, ne peut recevoir de signification décisive que s'il n'est pas seulement celui du naturé au naturant, du contenu représentatif au pouvoir qui le produit. Avec cette modification thématique c'est déjà l'idée de puissance il est vrai, c'est la Force qui se lève devant notre regard et se propose à lui pour une élucidation radicale. Celle-ci est manquée par la pensée classique parce que le pouvoir chargé de former les représentations et ainsi de rendre compte de la possibilité de leur répétition indéfinie, de leur reproduction et de leur recognition, est justement le pouvoir de la représentation, sa production considérée en elle-même et pour elle-même, en un mot la conscience extatique. C'est de la lumière de l'*ek-stase* et d'elle seule que dispose une telle pensée lorsqu'elle se heurte inévitablement à la question du statut phénoménologique de ce pouvoir par lequel sont toutes les représentations : parce que ce statut est justement le même que celui de la réalité objective des idées, la régression de celles-ci à leur naturant, la prise en compte de la puissance qui les forme n'a servi à rien.

Aussi bien voit-on chez les commentateurs de Descartes et chez Descartes lui-même les incertitudes relatives à l'effectivité phénoménologique du contenu de l'âme se répéter exactement lorsque, délaissant sa réalité objective infiniment variée, on considère les actes qui la produisent chaque fois : ces actes ne s'effectuent qu'un moment, le temps de leur actualisation est identiquement celui de leur actualité phénoménologique, de leur brève apparition dans le champ de la conscience, avant qu'ils retombent, comme les contenus, dans la nuit de l'inconscience.

De tels actes, dira-t-on, ne sont justement que l'actualisation des divers pouvoirs et facultés de l'âme, ce sont ces facultés qui demeurent en elle comme sa réalité. Mais comment et sous quelle forme ? Si l'omni-exhibition de soi-même constitue l'essence de l'âme et de tout ce qui lui appartient, de tout ce qui est « en elle », ces facultés ne sont-elles pas des « phénomènes absolus », tout entières présentes à elles-mêmes en chaque instant — une voie lactée transcendante des puissances de l'âme cette fois, juxtaposée à celle de ses « idées innées » ?

Evidemment non. Force est donc de reconnaître que de telles facultés ne peuvent être en l'âme qu'en puissance et que leur actualisation seule, lorsqu'elle se produit, obéit à la loi de l'omni-phénoménalité, dans l'« actualité phénoménologique ». On oublie l'affirmation cruciale selon laquelle l'existence en puissance n'est rien : « L'être objectif d'une idée ne peut être produit par un être qui existe seulement en puissance, lequel à proprement parler n'est rien, mais seulement par un être formel ou actuel »¹.

Mais si l'existence en puissance n'est rien et ne peut produire la réalité objective d'une idée, comment pourrait-elle constituer l'être de la faculté dont cette production n'est que la mise en œuvre ? C'est la raison pour laquelle, dans le texte même où il concède l'existence en puissance de la faculté, on voit Descartes corriger son affirmation par une autre plus décisive, à savoir la possibilité pour l'âme de s'emparer de cette faculté et de s'en servir tout aussitôt — soit la possibilité principielle et l'essence de toute puissance comme telle : « Mais il faut

1. *Troisième Méditation*, FA, II, p. 448 ; AT, IX, p. 37-38.

remarquer que nous avons bien une actuelle connaissance des actes et des opérations de notre esprit mais non pas toujours de ses facultés si ce n'est en puissance ; en telle sorte que, *lorsque nous nous disposons à nous servir de quelque faculté, tout aussitôt, si cette faculté est en notre esprit, nous en acquérons une connaissance actuelle...* »².

Et comment, demandera-t-on, *si l'existence en puissance de la faculté signifie son inconscience*, comment l'âme pourrait-elle bien se disposer à s'en servir, comment pourrait-elle en former l'idée ? Et si cette idée lui vient miraculeusement en l'esprit, comment pourrait-elle la reconnaître pour celle de cette faculté dont elle a besoin et dont elle s'apprête à faire usage ? Comment, surtout, cet usage serait-il possible, comment l'âme pourrait-elle rejoindre cette faculté, ce pouvoir, s'unir à eux pour, une avec eux et avec ce qu'ils peuvent, faire ce qu'ils font et être ce qu'ils sont ?

C'est seulement à une phénoménologie radicale, c'est-à-dire matérielle, qui ne désigne pas seulement l'apparaître de façon extérieure et formelle mais, prenant en vue son accomplissement concret, se révèle capable de reconnaître la dichotomie essentielle de son effectuation, c'est-à-dire la matérialité et la substantialité phénoménologique de la phénoménalité pure en tant que telle, qu'il est donné de surmonter définitivement ces incertitudes. Car le déplacement de la réalité objective de l'idée à la puissance qui la produit ne revêt une signification ultime qu'aux yeux d'une telle phénoménologie, pour autant qu'il nous reconduit de la dimension extatique de la phénoménalité et de la finitude qui lui appartient par principe, à la semblance originelle en laquelle la vie est la vie, ce qui s'éprouve soi-même en la totalité de son être *consistant dans ce s'éprouver soi-même*. Et c'est pourquoi, parce que pour qui sait lire en lui le clivage essentiel du *videre/videor* le *cogito*, après la réduction du premier, s'épuise dans le second, il autorise ou plutôt exige cette définition phénoménologique exhaustive de l'« homme » en tant qu'il est un vivant.

On ne peut donc appliquer les lois du *videre*, c'est-à-dire de la finitude du monde, à la puissance, l'« acte » de celle-ci, son « actuali-

2. *Quatrièmes Réponses*, FA, II, p. 691 ; AT, IX, p. 190 ; souligné par nous.

sation phénoménologique » n'est pas sa venue momentanée et passagère dans la lumière de l'évidence. *Bien plutôt dans cette lumière la puissance, toute puissance, toute force, toute forme effective de l'énergie, ne viennent-elles jamais. Seulement c'est cette manière de ne pas venir et de ne pouvoir venir dans la lumière de l'ek-stase qui les rend justement possibles en tant que telles, en tant que puissance, force, en tant que forme effective et efficace d'énergie.* Car si elles étalaient ne fût-ce qu'un instant — celui de leur venue dans l'actualité de l'évidence justement — leur être devant moi, comment pourrais-je les rejoindre ? Sur le fond de quel pouvoir me mettrais-je en mouvement vers elles pour tenter de m'emparer d'elles, si je ne portais déjà ce pouvoir en moi, si je ne coïncidais avec lui par ce lien incoercible par lequel il cohère en soi comme ce Soi que je suis ? C'est en de-çà du monde et jamais par son pouvoir que s'édifie intérieurement l'essence de tout pouvoir : il n'y a pas de forces naturelles.

En-deçà du monde : dans l'invisible, dans l'immanence radicale de la subjectivité absolue. Freud dit, dans le langage mythique qui est le sien : dans l'inconscient. Ainsi était-on reconduit chez Freud lui-même d'une première définition superficielle de l'inconscient à une autre, plus significative. La considération de la latence des représentations virtuelles n'aboutissait qu'à leur hypostase dans un inconscient réaliste qui n'était à son tour que l'hypostase de leur structure ontologique, de l'extatique-horizontal en tant que tel. Avec la critique des thèses classiques selon lesquelles virtualité (et inconscience au sens de virtualité) serait synonyme d'inefficacité et de faiblesse, avec le projet d'établir l'existence de l'inconscient à partir de son pouvoir, celui de déterminer non seulement les représentations mais les comportements eux-mêmes, et pas seulement les comportements pathologiques, avec l'affirmation d'un « inconscient efficient », Freud se plaçait au contraire devant l'abîme où se dissimule l'essence même de tout pouvoir possible, à savoir son inaptitude de principe à venir jamais dans la condition de l'ob-jeté et de l'objet. L'inconscient n'était plus l'hypostase métaphysique de la représentation, il signifiait à celle-ci son congé. C'est ainsi que, prolongeant l'effort radical de Schopenhauer et de Nietzsche, provenant comme eux, en sa provenance historique, de la volonté de

l'Être même de demeurer en soi et d'être la Vie, la psychanalyse, recevant l'éclairage de leurs intuitions décisives, devenait intelligible à leur suite, au sein de cette généalogie dont on s'est efforcé de retracer le cheminement difficile et douloureux.

Soustraire la puissance à la lumière de l'*ek-stase* afin d'en protéger la possibilité principielle, seule le peut en fin de compte une pensée qui oppose délibérément à la représentation, à son fondement comme à ses formes, l'effectivité d'une praxis. C'est ce qui advint lorsque, reprenant lui-même les découvertes géniales de Maine de Biran, Schopenhauer plaça le corps au centre du débat. Non pas le corps de la représentation à la considération exclusive et superficielle duquel s'était vouée la philosophie traditionnelle, s'ôtant ainsi toute possibilité de saisir l'essence de la puissance et ainsi d'un pouvoir quelconque en général, l'essence du corps notamment.

Le corps est l'ensemble de nos pouvoirs, son être n'est compréhensible qu'à partir de l'essence de la puissance. Ce qui doit être écarté, en tout premier lieu, c'est l'idée d'actes corporels, qu'on écrit inévitablement au pluriel. Car si l'on considère le corps dans l'exercice de son pouvoir efficace, ce n'est justement pas d'un acte corporel qu'il s'agit, lequel n'est que la représentation de la puissance, sa venue dans l'*ek-stase* où elle se fragmente selon les catégories de l'ex-position et de la juxta-position, où elle devient cette pluralité d'actes en lesquels on dit qu'elle s'actualise, *tandis qu'elle s'irréalise en eux*, dans cette multiplicité illusoire que Schopenhauer reconnut comme la loi de la simple « apparence » — pour autant qu'en elle la réalité, ce qu'il appelait la Volonté, c'est-à-dire justement l'essence originelle de la puissance, s'est perdue.

Au Sanjūsangen dō de Kyoto, sous la vaste charpente de bois, mille et une statues de Kannon Bosatsu, la déesse de la compassion, sont placées côte à côte, toutes différentes, dit-on, et œuvres des plus grands artistes. Chaque statue possède plus de mille bras, dont on n'aperçoit certes que vingt et une paires mais ces quarante-deux bras en représentent mille, parce que chacun sauve vingt-cinq mondes. Si l'on ajoute que Kannon Bodhisattva peut revêtir trente-trois figures, ce sont trente-trois mille et trente-trois Kannon que nous donnent à voir les

mille et une effigies du temple. Mais c'est toujours la même. Parce que Kannon est la puissance et ainsi non pas un acte mais la possibilité infinie et indéfinie de donner et de sauver, de telle sorte que c'est cette possibilité indéfinie, soit l'essence de la puissance, et elle seule, qui donne chaque fois, parce qu'elle seule *peut* donner. Les multiples actes de cette puissance n'en sont que la représentation par l'imagerie indienne, chinoise ou japonaise et la prolifération insensée et opprimente des statues dans l'immense vaisseau n'est que la formulation par la sensibilité accumulative de l'Asie de ce qui ne se prête guère à ce genre d'exhibition. C'est pourquoi le vaisseau est trop petit et, devant la foule des déesses aux mains innombrables, le malaise du spectateur grandit.

La multiplicité des actes comme de leurs moyens immédiats, en l'occurrence les mains de Kannon, n'est donc un problème que pour la pensée qui prétend tout tenir et connaître dans l'espace qui est le sien et c'est en lui tournant le dos qu'il faut tenter de saisir la puissance dans sa capacité indéfinie de reproduction, c'est-à-dire dans son essence même. Considérons donc l'un des pouvoirs de notre corps en tant que pouvoir et, par exemple, l'attribut principal de Kannon : la main. Considérons-la non pas selon son apparence extatique en laquelle cette capacité indéfinie de préhension trouve sa figuration archaïque dans l'image de ces dizaines de milliers de mains juxtaposées, mais en elle-même, en tant que pouvoir subjectif de préhension : elle n'est jamais un acte, s'accomplissant ici ou là, ce mouvement repérable dans l'espace et dont on pourrait aussi identifier la durée, cet acte-ci ou cet acte-là. Et ceux-ci ne sont jamais l'actualisation d'une puissance, ce par quoi ladite puissance pourrait acquérir l'effectivité, en passant à l'acte justement, en se réalisant en lui. Bien plutôt cet acte, tous les actes possibles de cette puissance ne sont-ils possibles qu'en elle, leur réalité ontologique n'est jamais autre chose que la réalité de cette puissance, leur substance est sa substance, leur chair est sa chair.

Si la puissance est décrite comme la possibilité de ces actes, alors c'est cette possibilité à son tour qui doit être entendue : non pas comme une possibilité idéale à partir de laquelle la réalité ne se produit jamais, mais comme cette possibilité ontologique originelle qui constitue en tant que telle la réalité. En l'occurrence la possibilité ontologique

originelle de préhension qui constitue la réalité de la main et finalement le corps lui-même en tant que le Je Peux fondamental que je suis. La possibilité ontologique constitutive de la réalité, nous l'appelons Potentialité. S'il s'agit en fin de compte de contester l'existence d'un Inconscient primitif en lui refusant la capacité de circonscrire en lui-même le lieu où s'accomplit tout pouvoir possible, tout ce qui a le trait de l'effectivité en tant que désir et pulsion, alors c'est bien la potentialité qui vient en question, plus exactement c'est son statut phénoménologique qui doit être clairement établi.

La potentialité en laquelle reposent les pouvoirs de notre corps comme en leur essence, nous l'apercevons sans peine si nous considérons, comme on le fait habituellement et à bon droit, chacun de ces pouvoirs dans sa relation au monde auquel il nous ouvre chaque fois. Car ce n'est jamais à un acte déterminé ou individué, à cet acte-ci de voir ou d'entendre, de sentir ou de toucher, que le monde est donné. N'est un monde au contraire et ne se constitue comme tel que ce à quoi j'ai une possibilité principielle d'accès, ce que je peux voir ou entendre, toucher ou sentir aussi souvent que je le veux, et cela parce que j'en ai la possibilité justement, parce que chaque sens est un pouvoir et chacune de ses effectuations une effectuation de ce pouvoir et non un acte venu on ne sait d'où et dont la possibilité serait à jamais mystérieuse si elle ne m'était donnée d'abord comme cette possibilité même que je suis.

Ainsi les choses ne sont-elles jamais présentes à mon corps dans une expérience qui porterait en elle ce caractère de devoir être unique, comme ce qu'on ne verra jamais deux fois, mais au contraire comme ce qu'on peut voir par principe, comme un terme indéfiniment évocable, sous la condition d'un certain mouvement, parce que la capacité principielle d'accomplir ce mouvement — de l'œil, de la main — constitue l'être même de mon corps. Lorsqu'il nous semble au contraire voir un paysage ou un visage que nous ne reverrons plus, cette signification nouvelle qui confère son caractère tragique au monde de l'inter-subjectivité humaine et au monde lui-même dans la mesure où nous n'y sommes jamais que des touristes de passage, ce caractère provisoire donc et fugitif de toute expérience n'est possible que sur le fond de notre capacité permanente d'accès au monde en tant que

capacité constitutive de notre être. L'idée même de la mort qui est la représentation de la disparition globale de la totalité des pouvoirs de mon corps n'est qu'une détermination négative de la signification générale de notre expérience du monde comme étant celle de ce corps, comme expérience de la puissance.

Seulement c'est le statut phénoménologique de la puissance, c'est la Potentialité qui ne peut plus se comprendre comme l'*Ek-stase* d'un monde ni à partir d'elle. Notre corps est l'ensemble des pouvoirs que nous avons sur le monde, par tous ses sens il tisse les fils qui nous relie à celui-ci, il a des yeux, des oreilles, des pieds et des mains. Mais l'hyperpuissance originelle par laquelle nous nous emparons de chacun de ces pouvoirs afin de les mettre en œuvre, par laquelle nous pouvons, comme l'observait Descartes, nous disposer à nous en servir quand nous voulons, cette hyperpuissance ne porte en elle aucun de ces pouvoirs et ne s'accomplit point par leur entremise. Elle n'a pas besoin d'eux mais ce sont eux qui ont besoin d'elle.

Il existe un corps originel, un Archi-Corps en lequel une telle hyperpuissance réside et déploie son essence comme identique à lui. Le corps a des yeux, des oreilles et des mains, mais l'Archi-Corps n'a ni yeux ni oreilles ni mains. Et c'est par lui seulement, pourtant, que des yeux et des mains, que la possibilité principielle de voir et de prendre nous sont donnés — comme cela même que nous sommes et comme notre corps. Ainsi sommes-nous toujours un peu plus, en réalité, que ce que nous sommes, plus que notre corps. La phénoménologie matérielle est la théorie radicale de ce « plus » que Nietzsche pensa comme Volonté de Puissance et qui est l'hyperpuissance de la Vie. La Volonté de Puissance est l'Archi-Corps en lequel notre corps parvient d'abord en soi comme tout ce qui est vivant et comme cela même qui est la vie.

Les pensées superficielles sont celles de la médiation. Pour savoir ce que nous sommes elles utilisent toujours un détour, soit que notre être véritable ne se constitue que médiatement, soit que la connaissance que nous pouvons en avoir ne soit jamais elle-même que médiate. Pour surprendre le secret de notre être la psychanalyse a abondé dans ce sens. La pulsion ne se manifeste que par ses « actes », par l'ensemble éclaté

des comportements inaperçus du sujet, de ses représentations, de ses affects : autant d'indices offerts à une lecture herméneutique. Il faut donc se mouvoir à travers une forêt de symboles pour tenter de repérer les grandes lignes le long desquelles la pulsion a tenté de se décharger — et la vie de se débarrasser de soi. Pour ressaisir cet être éclaté et dispersé à travers l'*ek-stase* du temps, il n'est d'autre moyen que d'en opérer la reconstruction à partir de fragments épars, de le concevoir comme leur seule loi d'intelligibilité — mais d'abord de recueillir ces fragments, d'en proposer la recollection exacte dans le souvenir : tâche difficile si chaque souvenir en cache un autre, s'il faut se frayer un chemin à travers le labyrinthe de ces écrans.

Seulement la possibilité de se souvenir en général est le préalable de cette analyse : non seulement de la méthode ici proposée comme instrument de connaissance, mais de la réalité même à connaître, de notre être en tant que l'ex-posé et l'éclaté. Mais la possibilité de se souvenir, c'est la Potentialité en tant que telle, soit notre être originel et propre en tant qu'il dément tout ce qu'on vient de dire de lui.

Toute pensée qui confie l'Être au recueil de la mémoire est donc la proie d'une contradiction. Au juxta-posé et au dispersé la mémoire se joint par une sorte d'harmonie préétablie, elle est un je pense qui accompagne toutes nos représentations, qui les tire l'une après l'autre de la virtualité qui n'est rien, qui est l'inconscient, pour leur conférer l'être dans l'actualité phénoménologique. Mais c'est la possibilité de la mémoire qui est le problème, la puissance en laquelle elle repose ultimement.

Considérons une dernière fois notre main en tant que pouvoir radicalement subjectif de préhension. Parce que c'est ce pouvoir qui prend chaque fois et non un acte discret et séparé de tous les autres et qu'ainsi ce qu'il prend, le solide qu'il saisit et dont il parcourt les bords, lui est accessible par principe, alors sa connaissance de ce solide, laquelle s'épuise dans ce mouvement de préhension, est identiquement sa reconnaissance, le principe de la reconnaissance de tous les objets possibles et ainsi notre mémoire primitive du monde. Et cela pour autant que ce mouvement de saisir et de parcourir est toujours le même, l'accomplissement d'une seule et unique puissance, laquelle sait ce

qu'elle fait et le reconnaît en tant qu'elle se sait elle-même, qu'elle parvient originellement en soi dans l'hyperpuissance de son immanence.

L'essence de la puissance n'est donc pas l'Inconscient mais le premier apparaître, la venue en soi de la vie. Le principe de la mémoire n'est pas la représentation mais l'Archi-Corps en lequel l'hyperpuissance est effective et auquel la mémoire représentative elle aussi appartient, en tant qu'elle est d'abord un pouvoir. Confier à la mémoire le rassemblement de notre être, de tous ces morceaux de nous-mêmes éparpillés dans l'extériorité absurde de l'*ek-stase*, de tous ces événements dits traumatiques qui jalonnent le cours de notre existence, recoudre indéfiniment le fil indéfiniment rompu de toutes ces petites histoires, c'est oublier que ce rassemblement s'est déjà accompli : il est le Rassemblement intérieur originel en lequel réside l'essence de toute puissance et la mémoire elle-même, l'Archi-Révélation de l'Archi-Corps, l'éternelle étreinte avec soi de l'être et son pathos et, avant sa dispersion illusoire dans l'extériorité irréalité de l'*ek-stase*, l'essence même de notre être.

Table des matières

	<i>Un héritier tardif</i>	5
CHAPITRE	I - « Videre videor »	17
—	II - Le déclin des absolus phénoménologiques	53
—	III - L'insertion de l'« ego cogito » dans l'« histoire de la métaphysique occidentale »	87
—	IV - La subjectivité vide et la vie perdue : la critique kantienne de l'« âme »	125
—	V - La vie retrouvée : le monde comme volonté	159
—	VI - La vie et ses propriétés. Le refoulement	201
—	VII - Vie et affectivité d'après Nietzsche	249
—	VIII - Les dieux naissent et meurent ensemble	295
—	IX - Le singe de l'homme : l'inconscient	343
	<i>Potentialité</i>	387

DU MÊME AUTEUR

L'essence de la manifestation, 2 vol., PUF, coll. « Epiméthée », 1963.

Philosophie et phénoménologie du corps, PUF, coll. « Epiméthée », 1965.

Marx, I : *Une philosophie de la réalité* ; II : *Une philosophie de l'économie*, Gallimard, « Bibliothèque des Idées », 1976.

Le jeune officier, roman, Gallimard, 1954.

L'amour les yeux fermés, roman, Gallimard, 1976 (Prix Renaudot).

Le fils du roi, roman, Gallimard, 1981.



B84-53

H396.2

Imprimé en France
par Vendôme Impressions
Groupe Landais
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme
Septembre 2003 — N° 50 598