

À quoi travaillent les lettres et la philosophie ?

Propos liminaires

Pourquoi présenter les humanités, les Lettres et la Philosophie sous une telle forme ?

Les humanités, les lettres et la philosophie, rien que cela, la matière est immense, dense et par conséquent, nécessairement difficile à circonscrire par un seul et unique exposé fatalement lacunaire. À cette question, par conséquent, il me faut répondre très simplement par le souci qui est le mien de faire du thème en question à la fois l'objet et son sujet en ne séparant ni l'un ni l'autre de la sphère esthétique et subjective à laquelle ils appartiennent. À l'image d'un violoniste en train de jouer de son instrument, j'ai donc cru essentiel d'offrir la composition d'une telle représentation plutôt que de m'adresser à vous avec un style et un verbe technique et, ma foi, que je trouve dépourvu de tout rapport essentiel et pratique à ces matières.

Par ailleurs, dans un souci précieux de compréhension, le style a été alourdi de références et de définitions enchâssées qui inévitablement retient quelque peu la lecture. L'auteur ayant écrit ce texte comme il a pu selon les possibilités de ses savoirs et avec la visée de faire sentir les choses et d'accompagner le lecteur sur le chemin – infini - des lettres et de la philosophie, aussi, je l'espère, celui-ci lui pardonnera *l'esprit de lourdeur* qui règne ici ou là, comme partout.

Enfin, la difficulté inhérente, à la fois, au style en particulier syntaxique ou au vocabulaire employé, mais également aux inconvénients de s'adresser à la sensibilité plutôt qu'à la conscience en son entendement, ne manque pas de mettre en péril cette entreprise, la vôtre autant que la mienne. Sans doute n'échapperons-nous pas à certains écueils. Mais ces embûches ne se destinent nullement à nous nuire. Elles sont en réalité l'expression que, chez soi, toute la vie, sensible et subjective, travaille à son développement. En un mot, elle persévère en elle parce que ce qu'elle veut, ce qu'elle aime, ce pourquoi elle éprouve du goût, c'est son intensification. Or, comprendre un petit quelque chose, développer des savoirs, s'accompagne au commencement, entre la jouissance et la souffrance, d'un rapport favorable à la souffrance qui, à mesure de ce travail que la vie accomplit à son rythme sur elle-même, devient favorable à la jouissance.

Quelques indications bibliographiques :

Histoire de la pensée, Lucien Jerphagnon, aux Éditions Tallandier

Histoire des littératures (trois volumes), sous la direction de Raymond Queneau, Bibliothèque de la Pléiade

Histoire de la philosophie (trois volumes), sous la direction de Brice Parain, Bibliothèque de la Pléiade

De la philosophie, Michel Gourinat, aux Éditions Hachette supérieur

Qu'est-ce que la philosophie antique ?, Pierre Hadot, aux Éditions Folio essais (Gallimard)

Les Présocratiques, édition établie par Jean-Paul Dumont, Bibliothèque de la Pléiade

Descartes Œuvres et Lettres, textes présentés par André Bridoux, Bibliothèque de la Pléiade

Leçons sur Descartes, Ferdinand Alquié, aux Éditions La petite vermillon

Spinoza : Œuvres complètes, par Roland Caillois, Madeleine Francès et Robert Misrahi, Bibliothèque de la Pléiade

L'Éthique de Spinoza, Baruch de Spinoza, Traduction A. Guérinot, aux Éditions Ivrea

La Barbarie, Michel Henry, aux Éditions Grasset

Écoute, petit homme !, Wilhelm Reich, Petite Bibliothèque Payot

La science, sous la direction de Silvia Manonellas, aux Éditions Atlande

Contre la méthode, Paul Feyerabend, aux Éditions du Points

Dictionnaire Nietzsche, sous la direction de Dorian Astor, aux Éditions de Robert Laffont

Par-delà bien et mal, Friedrich Nietzsche, présentation Patrick Wotling, aux Éditions de Flammarion

La généalogie de la morale, Friedrich Nietzsche, présentation Patrick Wotling, aux Éditions Le Livre de Poche

Crépuscule des idoles, Friedrich Nietzsche, présentation Patrick Wotling, aux Éditions Flammarion

Le gai savoir, Friedrich Nietzsche, édition revue par B. de Launay, aux Éditions Folio essais (Gallimard)
Ainsi parlait Zarathoustra, Friedrich Nietzsche, aux Éditions Kimé
Introduction au Zarathoustra de Nietzsche, Pierre Héber-Suffrin, aux Éditions Kimé
Nietzsche et la philosophie, Gilles Deleuze, aux Éditions Presses Universitaires de France
Nietzsche par Gilles Deleuze, Gilles Deleuze, aux Éditions Presses Universitaires de France
Spinoza philosophie pratique, Gilles Deleuze, aux Éditions les éditions de minuit
Albert Camus Œuvres complètes (quatre volumes), sous la direction de Jacqueline Lévi-Valensi, Bibliothèque de la Pléiade

À l'origine des littératures vivantes, les littératures orales et grecques

Dans sa préface à l'histoire des littératures, Raymond Queneau esquissait le plan du premier sur les trois volumes que comportait – et comporte toujours pour ceux des lecteurs qui en conservent chez eux les exemplaires – l'histoire des littératures de l'Encyclopédie de la Pléiade aux Éditions Gallimard. À lui seul, ce premier volume comporte onze parties, près de deux mille pages, se déroulant des littératures orales – environ trois mille – qui intéressent les mythes et les légendes australiennes ou africaines, les ballades et les charmes magiques anglo-saxons, les fables, les généalogies, les apologues et encore les contes initiatiques, se poursuivant avec les littératures perdues – celles des Hourrites du Mitanni, de l'Ourartou, du Kharezm, des Gaulois et des Lydiens notamment – mais dont il demeure parfois les traces anciennes et dans leur sillage, celles qui se présentent à nous comme les prémisses plus familières des littératures existantes aujourd'hui dans le monde – les littératures dites vivantes –, et non pas seulement européennes, je veux parler, pour ne retenir ici que les ensembles thématiques, des littératures de l'Ancien Orient, de l'Antiquité classique, de l'Orient préislamique, de la Chrétienté Orientale, de l'Islam, de l'Inde de la Haute Asie, de l'Extrême Orient, des Îles entre autres avec la littérature japonaise et les littératures des Continents retrouvés constituées par celles de l'Amérique centrale et de l'Amérique du Sud.

Toutes ces littératures ne sont pas étrangères les unes et aux autres et comportent entre elles des ramifications, des influences ou des coïncidences plus ou moins lointaines, plus ou moins claires. Ce n'est d'ailleurs pas tant par une origine, une descendance ou une racine qu'elles tiennent amarrées les unes aux autres, formant une sorte d'archipel, que par un complexe de rapports de composition. La plupart des littératures modernes, nous rappelle Raymond Queneau, sont nées des besoins de l'évangélisation, depuis une écriture inventée ou imposée. Toutes les littératures ont un quelque chose à conserver et partant, à transmettre. Il s'agit de ce qui est dit, mais d'abord et avant tout vécu, qui forme une histoire, l'histoire de ce vécu et qui, disons-le ainsi, mérite en quelque sorte d'être retenu, préservé. Ce quelque chose devient ce qui relève alors d'une tradition culturelle. Les mythes cosmogoniques content « ce qui s'est passé au commencement, in illo tempore, dans le temps mythique ». Le charme magique peint à sa manière de quelle façon le « Premier malade » s'est trouvé guéri par le « Grand Médecin ». Il importe également que le texte oral, qu'il soit sacré ou que l'on dirait profane de nos jours, ne raconte pas et ne se raconte pas à tout moment ni en tout lieu. Ce qu'il raconte est une histoire vraie qui en tant que telle ne peut trouver sa place que durant un intervalle ou un espace sacré. Ce peut être la nuit, auprès du feu, dans la brousse ou dans la hutte cérémonielle. Ces histoires vraies, chez les Pawnee, nous révèle Mircéa Éliade, racontent les cosmogonies, les aventures du Héros primordial, les exploits mythiques des chamans. Celles-ci qui se distinguent des histoires fausses narrant les aventures du Coyote, « peuvent être récitées à volonté, n'importe quand et par n'importe qui ». Ces histoires-là n'évoquent aucun mythe et n'ont rien de sacré.

Chacun peut sans doute sentir que toutes les littératures disparues ou vivantes ont été d'abord orales jusqu'à la généralisation de l'écriture. Les littératures de l'antiquité jusqu'aux littératures modernes, pour ne nommer que celles-ci, perpétuent d'une certaine manière ou plutôt à leur manière les modes de conter les histoires des sociétés archaïques. Le langage poétique entretient un lien encore étroit avec l'euphorie du chaman ou l'inspiration du prophète. La poésie est une création d'un « Univers personnel, d'un monde parfaitement clos », dit Mircéa Éliade, de la même façon que le chaman ou le prophète prenait la parole avec un langage secret, celui des esprits, afin, disons, d'exprimer une épreuve, une expérience nécessairement intérieure exhibant des profondeurs « le fond des choses ». Dans leur prolongement, les grands romans des littératures modernes, imprégnés de ces traditions littéraires orales, ont poursuivi, selon les modes qui leur appartiennent, la lutte du héros contre ce qu'il est possible de ramasser sous la notion de mal. Tous les obstacles qui jonchent pour ainsi dire son parcours consistent à le doter ou à l'enrichir de réalités, c'est-à-dire d'un vécu, d'un corps réel en tant qu'il n'y a de réel que le vivant. En ce sens-là, seules les littératures qui peuvent être définies sommairement comme l'usage esthétique du langage oral et vécu en tant que tel, sont capables de satisfaire cet appétit qu'ont les hommes de coexister

selon des modes de l'être qui leur sont, sinon homogènes, du moins communs, familiers, dans lesquels leur vécu propre trouve en même temps qu'un terme ou un accomplissement, de nouvelles possibilités de vie.

Ces nouvelles possibilités de vie, nous en voyons encore les vestiges, nous en sentons toujours les exhalaisons douces et affables sur notre monde actuel qui a émergé et s'est constitué sur ce « privilège » dont parle Pierre Guillon, de la civilisation grecque qui s'est réalisée sur les ruines des civilisations et des cultures qui l'ont précédée avant de disparaître ou plutôt de s'effectuer sous des rapports qui ne sont alors plus ceux qui lui appartenaient singulièrement, mais ceux de ces civilisations et leur culture qui prennent, pour ainsi dire, sa relève. La littérature grecque de l'antiquité a établi « en des chefs-d'œuvre décisifs les principes et les formes qui constitueront le cadre des littératures occidentales ». Cette dernière a essaimé dans tous les domaines que la vie s'est composés aussi bien dans les arts plastiques, l'architecture, la sculpture et dans ceux de la musique et de la littérature. L'épopée déploie ses récits légendaires et les chœurs lyriques et tragiques tapissent les murs des temples de ces mêmes légendes. La littérature grecque ne peut être dissociée de l'art lesquels, ensemble et tour à tour, se reflètent et se complètent permettant à l'une d'éclairer l'autre qui restitue, quant à lui, à la première, par exemple, « le thème d'une tragédie perdue ». Pendant près d'un demi-millénaire, environ du IX^e siècle aux environs du milieu du IV^e siècle, la Grèce antique devient le foyer sans pareil des arts, des lettres et de la pensée. Ce qu'elle accomplit sur les territoires de son monde et dont celui-ci prend par la même occasion conscience et de sa communauté et de son originalité civilisationnelle, c'est une « manière de puissante unité centralisatrice » lui ouvrant, jusqu'à la mort d'Alexandre (~323), sa position et son rôle fondamentaux dans l'histoire de la civilisation des hommes, occidentale en particulier.

La littérature française, au même titre que les littératures européennes, mais selon des influences diverses, est fille de ces littératures anciennes, orientales et orales. La grandeur de leurs œuvres imprègne celles que nous pouvons appeler, peut-être, les nôtres. Ou qui deviendront les nôtres, puisque c'est par la voie de ces littératures anciennes que nous étudierons la nôtre, la littérature française. L'action des littératures de nos ancêtres sur celle que nous expérimentons, mais de manière générale, sur notre culture, a marqué considérablement également – puisqu'il ne peut y avoir de littérature sans pensée - l'évolution de la pensée occidentale.

Des premiers philosophes de la *nature* au discours rationnel : la naissance de la philosophie

Ce qui vient d'être dit, par conséquent, vaut aussi pour la philosophie et son histoire dans son ensemble. La philosophie, écrit Lucien Jerphagnon, n'est évidemment pas sortie tout armée, un beau matin, de la tête des philosophes ioniens – originaire donc d'Ionie, une province de la Grèce d'alors -, sur le littoral asiatique de la mer Égée. Elle point depuis une longue période durant laquelle, disons-le ainsi, les hommes s'appliquèrent à quelques discussions et explications relatives – N'en va-t-il pas, de fait, toujours ainsi pour chacun ? – à leur existence dans ce monde qui est le leur – Qui ne cherche pas un sens ou à donner sens à ce qu'il vit, autrement dit, à ce qu'il subit ? Soutenir le poids de ce monde sur son corps, le supporter, soit étymologiquement et à différentes époques, prendre en charge, se soulager, endurer son effort sur soi, ces choses ne pouvaient pas dès lors posséder un sens autre que celui de se trouver en rapport avec le divin. On ne parle pas alors de philosophie. Une dimension lui échappe encore. Les mots mêmes de la famille de *philosophia* ne font en effet leur apparition qu'au V^e siècle avant J.-C. La philosophie proprement dite, oserons-nous dire, n'est définie elle-même qu'au IV^e siècle par Platon. Même si, Aristote et avec lui toute la tradition de l'histoire de la philosophie, remarque Pierre Hadot, considèrent ces penseurs grecs que l'on nomme les Présocratiques – bien que pour certains ils soient contemporains de Socrate lui-même ! - comme les premiers philosophes qui vécurent il y a environ deux mille cinq cents ans, au VI^e siècle avant J.-C.

De cette rencontre qui donne à rêver, écrit Jean-Paul Dumont dans sa préface au volume de la Pléiade qui porte leur nom, jaillissent des étincelles qui sont le feu de la raison. Thalès de Milet, mathématicien, est célèbre pour avoir prédit l'éclipse de soleil du 28 mai 585. Anaxagore, lui aussi, s'est distingué pour avoir annoncé en avance la chute d'un météore « dont le secret est aujourd'hui perdu ». Bref, mémoire de notre civilisation occidentale, tous ces penseurs proposent ce que nous appelons toujours aujourd'hui un exposé rationnel du monde. Telle est cette dimension dont nous pensons encore qu'elle faisait défaut – pour qualifier ces mises en forme de l'univers de philosophie – à la pensée de ces hommes, dans le Proche-Orient et la Grèce archaïque, qui décrivaient leur monde et ses transformations « comme une lutte entre des entités personnifiées », entre des divinités. Ces formes du monde nous leur avons donné le nom de mythe, de cosmogonie ou de théogonie.

Dans la mesure où le mythe est aussi une exposition, telle une mise en lumière, des origines du monde, de la Terre, des cieux et des hommes qui habitent cet univers, le discours employé qui rapporte toujours les événements qui s'y produisent à une rivalité entre divinités, la différence dans la pensée avec ces hommes que l'on considère de nos jours comme les premiers philosophes, est considérable. Si, néanmoins, ces premiers penseurs conservent dans leurs expositions rationnelles du monde et de ses origines les formes élémentaires des mythes – création du monde, création de l'homme, création du peuple –, ce qu'ils proposent désormais, ce qu'ils cherchent à expliquer, n'est plus une lutte entre des phénomènes qui seraient les dieux ou leur actes personnifiés, mais une lutte « entre des réalités physiques ». C'est ainsi que lorsque Xénophane parle des dieux, c'est sur le ton de la satire qu'il le fait et ce afin de relever cette démesure qu'ont les hommes à investir leurs divinités des traits et des réalités qui sont proprement les leurs.

*Cependant si les bœufs, les chevaux et les lions
Avaient aussi des mains, et si avec ces mains
Ils savaient dessiner [...],
Chacun dessinerait pour son dieu l'apparence
Imitant la démarche et le corps de chacun.
(Xénophane)*

Et lorsque apparaît ce propos d'une leçon à tirer des vieux mythes, formule ainsi Lucien Jerphagnon, c'est qu'ils ont déjà commencé à reculer dans la conscience des sociétés, cédant à une autre manière de se retrouver dans l'environnement, de s'y reconnaître, d'y agir. Une transformation si radicale dans la pensée n'a pu avoir lieu que parce que d'autres épreuves de l'espace et du temps ont comme surgi des hommes et que, avec elles, d'autres perceptions se sont engendrées, soit de nouvelles connaissances, un autre réel, un autre vécu. Le monde, ce monde que les hommes connaissent depuis qu'ils l'observent et le subissent, a changé. Voici venu le temps de la philosophie.

Nous sommes donc, d'une certaine façon, passer de l'âge du mythe, d'une existence des hommes empreinte de naturel et de surnaturel – cela, vu de notre perspective actuelle – à une forme de conscience philosophique par laquelle ou avec laquelle les hommes se sont interrogés sur leur expérience singulière de leur être au monde, en se détachant quelque peu des dieux, mais sans tout de même rompre avec eux. Nul ne peut passer d'un mode de la pensée, d'un univers mental, à un autre mode ou un autre univers comme par éclosion, c'est-à-dire faisant fi des modes d'existence et donc de penser de ces hommes qui ont vécu avant soi, parce qu'en fait de pensées, celles-ci sont vivantes en nous, elles nous constituent dans nos manière d'être. Dès lors, il nous a fallu attendre le VI^e siècle avant J.-C pour que des hommes à distance de cet âge des mythes proposent de nouvelles perceptions du monde dans lesquelles s'affirme *le logos*, je veux dire le discours organisé selon les prétentions de la raison.

Parmi ces premiers penseurs, beaucoup sont demeurés illustres. Il y a bien entendu Thalès de Milet et son éclipse, Anaximène, Pythagore de Samos, Héraclite et ce fleuve dans lequel on ne se baigne jamais deux fois, Démocrite et son atome, Parménide fondateur de l'ontologie, Zénon d'Élée l'inventeur de la dialectique et bien d'autres dont des fragments de leur pensée ou de l'intérêt qu'ont eu pour leur existence les doxographes, dont le plus illustre d'entre eux est sans doute Diogène Laërce, nous sont parvenus.

C'est avec Socrate que commence une philosophie différente encore, différente en ce qu'elle ne se donne pas le même objet. Né d'un sculpteur et d'une sage-femme, d'où lui viendrait son savoir, la maïeutique qui est l'art d'accoucher les esprits, il est difficile aux historiens de la pensée d'en dire des choses très assurées puisque ce n'est pas moins de trois figures différentes par trois contemporains qui nous sont restées. Passons. Personne donc ne saura qui était le Socrate historique, celui-là même qui a vécu, ni même ce qu'il enseigna car cet homme que l'on présente comme le père fondateur de la philosophie, s'il enseigna quelque chose, n'en laissa aucune trace, aucun écrit. Que peut-on en dire dès lors ? Seulement ce que, en particulier, Platon nous en a laissé avec ses fameux *Dialogues*. Le point fondamental des *Dialogues* est une mise en scène dans laquelle Socrate joue comme un rôle, celui du questionneur, de l'interrogateur. Il erre dans les rues à la rencontre des gens auxquels il pose des questions. Voilà, pourrait-on dire, un homme « soucieux de s'instruire ». À un général, il demande une définition du courage, à un ecclésiastique ce qu'est la piété ou encore à un sophiste si la vertu s'apprend et il en vient même à montrer que nul n'est méchant volontairement ! C'est là que le piège se referme. Car au cours de la discussion, personne ne parvient à fournir une réponse satisfaisante et claire de son objet, qui plus est d'un objet qu'il a la prétention de bien connaître. Voilà donc ce personnage, quelque peu original et répétant sans cesse ne rien savoir, en train de bousculer les certitudes de ceux qui jusque-là s'en croyaient justement pourvu !

Les dignitaires de l'époque jugeant les actes de cet homme si dérangeants, puisque plus aucune valeur dans la cité n'était certaine, l'accusèrent « d'impiété, d'importation de nouvelles divinités et de corruption d'adolescents ». Dans le discours qu'il prononça devant ses juges, Socrate raconta que l'un de ses amis, Chéréphon, avait demandé à l'oracle s'il existait quelqu'un de plus sage que Socrate lui-même et celle-ci avait formellement répondu qu'il n'y en avait pas. Il se renseigna alors auprès des gens qui, selon lui, dans la tradition grecque, possèdent la sagesse. Or, ce dont il s'aperçut, c'est que toutes ces personnes qui croient savoir, en fait ne savent rien. Qu'avait donc bien pu vouloir dire l'oracle ? Que le plus savant des hommes est « celui qui sait qu'il ne vaut rien pour ce qui est du savoir ». Le philosophe, a écrit ainsi Platon, est celui qui ne sait rien, mais qui est conscient de ce non-savoir.

La tâche de la philosophie, sa destination ou même sa vocation, du moins pour l'heure celle des *Dialogues* et de ce personnage Socrate qui sert de masque à un auteur, Platon, qui n'entre jamais en scène, est de faire prendre conscience aux hommes de leur non-sagesse, d'où le choix par Socrate d'avancer revêtu de la figure de la naïveté, de l'ignorance feinte, de la crédulité. Mais prendre conscience de quoi au juste, seulement d'un non-savoir, en somme que je ne sais rien ? D'une certaine manière, mais d'une manière telle que cela se doit d'être senti, éprouvé, vécu ; que le savoir ou le non-savoir doit être expérimenté afin de savoir précisément de quoi je suis capable, ce qui vaut pour moi d'être vécu ou de s'en détourner, ou ce qui vaut pour moi d'être vécu ainsi plutôt qu'autrement, ce qui vaut pour moi de m'y sacrifier, ou du moins, d'en faire la part essentielle de mon existence. Telle est cette philosophie socratique qui affirme sa différence sur la pensée des premiers philosophes. Lucien Jerphagnon écrivait dans son histoire de la pensée, « on ne mourait pas [pour la cité] pour une physique, ni pour des idées. Socrate mourant [...] manifeste aux Athéniens qu'il y a une certaine réalité qui vaut [...] qu'on lui sacrifie de vivre[...] ». Voilà ce qui signifiait la maxime restée célèbre de Socrate « Connais-toi toi-même » : « prends ta mesure, prends conscience de tes exactes limites, sache que tu n'es pas un dieu ». Il n'est pas de la tâche du philosophe d'enseigner le tout, de dévoiler les mystères de la nature. Il se doit d'enseigner, par son existence, aux hommes que la connaissance, l'érudition, ne se suffit pas à elle-même.

La littérature et la philosophie, deux expressions d'une même figure de l'émerveillement

Concevons dès lors, à partir de cet aperçu, que la philosophie, dans une acception socratique, se définit comme la recherche moins d'un savoir que d'une conscience d'un savoir, en conséquence, qu'elle repose davantage sur une interrogation sur elle-même comme sur ses fondements que sur la connaissance et la compréhension d'un objet, tel un phénomène physique. En somme, la philosophie se présente comme un savoir avisé, raisonnable, qui se cherche dans la délibération de son propre examen. Seulement, contempler son visage dans le miroir suppose que ce visage, celui de la philosophie, soit en quelque sorte constitué, formé, et ce afin que la philosophie, se réfléchissant, puisse expérimenter et penser cette image propre d'elle-même. Ce qui n'est naturellement pas le cas. Le reflet ne parvient jamais, ou jamais avec la clarté d'un corps céleste lumineux, sauf peut-être dans une représentation idéale, à pénétrer l'œil du philosophe. Dans le *Traité sur la réforme de l'entendement*, Spinoza, philosophe du XVII^e siècle, fait une analogie entre l'invention du premier marteau et le développement de la puissance de l'entendement. Comment les hommes ont-ils pu forger le fer avant l'invention du premier marteau, outil nécessaire à un tel ouvrage, alors que ce marteau lui-même se constitue d'une table en fer ? Spinoza montre qu'il serait vain de croire que les hommes aient eu besoin, en plus d'un autre marteau, d'autres instruments pour fabriquer le premier marteau à forgeron. Car ce n'est guère ainsi que les hommes y sont parvenus. Le premier marteau a été conçu d'abord à l'aide « d'instruments naturels », sans doute pense-t-il aux mains, aux savoir-faire, mais aussi à des objets qui se trouvent presque tels quels dans la nature. En somme, par un développement des savoirs, et donc des savoir-faire, et des techniques, chacune enrichissant la suivante, lentement. Le monde ne s'étant pas fait en un jour, le premier marteau non plus. Il a fallu aux hommes tâtonner, expérimenter, exercer savoirs et techniques et recommencer. Il en va de même, poursuit Spinoza, avec l'entendement qui se forme des instruments à l'aide desquels il en compose d'autres. Ainsi nous est-il possible, de cette manière, de pénétrer par ses images et ses figures, de réfléchir la philosophie pour autant que ses images et ses figures se présentent à nous sous la forme d'œuvres qui appartiennent fatalement à la littérature. La boucle est par là même bouclée.

Philosophie et littérature ne sont pas aussi étrangères à l'une et à l'autre que leurs partisans respectifs nous l'ont parfois fait observer. La philosophie se présente d'emblée, dirais-je, comme une littérature. Nous l'avons entraperçu, la philosophie n'a pas échappé aux traditions orales. Évidemment, nous la connaissons surtout parce qu'elle s'est transmise au cours des siècles sous la forme d'écrits qui connaissent eux aussi des genres reconnus par les littératures : poèmes, dialogues, sermons, leçons, conférences, traités, méditations, aphorismes, essais, etc.

Sous cet aspect, souligne Michel Gourinat, la philosophie relève de l'histoire et de la critique littéraires. Mais elle en relève aussi en son fond, en tant qu'elle est un écrit qui est l'expression d'une subjectivité, d'une manière d'être. Même s'il est juste que, par ailleurs, on a pu lui reprocher son caractère aride et insensible à la beauté, voire d'une expression qui lui est totalement indifférente et qui, à peu de chose près, la jugerait inutile, dérisoire, frivole. Si elles ont marqué l'histoire de la pensée, les trois *Critiques* de Kant, philosophe du XIX^e siècle, ne se montrent généralement pas des plus goûtées aux palais les moins initiés. *L'Éthique* de Spinoza, œuvre posthume de 1677, écrite selon une méthode géométrique, ne suscite pas toujours et au premier abord non plus un plaisir gourmand. Toutes les œuvres sont suspendues au jugement du goût, parce que telle est ce que peut ce savoir qui se trouve au fondement de tous les autres, soit la vie elle-même qui, en son pathos, est un savoir sentir et s'éprouver soi-même en chacune des réalités qui la composent. Certaines œuvres dites philosophiques paraîtront ainsi aux uns ou aux autres, en fonction de leur constitution, naturellement savoureuses ou leur laisseront en bouche a contrario une certaine amertume.

Avant Socrate, par conséquent avant même que la philosophie prenne conscience d'elle-même en tant que telle, les penseurs donnaient à leurs histoires une forme littéraire parmi celles déjà existantes. C'est ainsi que Pythagore, Parménide et Empédocle composent des poèmes, écrit Michel Gourinat, qui met ici en évidence la fonction et la signification évidente d'une telle forme « dans une civilisation qui s'est donné pour éducateurs et théologiens ses deux plus grands poètes, Homère et Hésiode ». En empruntant à la fois la forme poétique qui deviendra un des genres des littératures et à ce qui relèvera plus proprement de la philosophie, ce savoir *prendre-conscience-de-sa-non-sagesse*, cette « littérature philosophique » propose un modèle de culture et de développement, ou plus simplement d'éducation. Le poétique qui met en image mais qui restitue également à la représentation les réalités qu'elle n'a pas, permet, à une époque où l'écrit ne s'est pas généralisé, une conservation dans les mémoires de ce qui est sa substance, sa matière, à savoir l'abstraction, la pensée dite rationnelle, donc consciente d'elle-même, c'est-à-dire une pensée qui n'a plus sa racine, à tout le moins le croit-elle, dans la vie.

Toutefois, ce modèle de culture a fait l'objet de diverses critiques. Ainsi a-t-on fait savoir que si l'essentiel est d'exprimer la rationalité qui relève de la philosophie, alors le poétique peut sembler superflu et si la forme poétique devient en quelque sorte surabondante, la représentation rend confuse une rationalité à laquelle souvent il n'en manque pourtant déjà pas ! La beauté ne doit donc pas se faire trop généreuse, sans quoi elle étouffe l'expression générale de la philosophie. La prose paraît dès lors plus appropriée à éclaircir les éléments philosophiques.

Mais c'est surtout, une fois encore, avec Socrate que la philosophie, en même temps qu'elle naît, s'établit dans une forme de son expression qui sera celle du dialogue. Pour Socrate l'expression poétique, du fait de sa prétention universelle à parler de tout, à tout savoir sur tout, ne peut être qu'une illusion. Il y a en fait entre Homère et Hésiode d'un côté, Socrate et Platon de l'autre, plus que des siècles qui ont passé, un abîme culturel. À l'époque de Socrate, un homme seul, un homme ordinaire, n'est plus capable de s'emparer de toutes les activités de son temps. Et puis, plus que tout, on ne vit plus dans la cité comme dans ces temps déjà anciens où le héros n'avait pas d'autre loi que sa vertu. Les temps ont changé, la mythologie, la poésie philosophique a fait le sien et se voit substituer une science qui se veut plus raisonnante, théorique, avide d'une vérité qui lui semble alors antinomique, en contradiction avec les qualités sensibles d'une œuvre qui investit cette perspective et ce champ des réalités. L'art n'intéressant que les passions, les qualités sensibles, s'impose donc l'idée que le poétique est dépassé, suranné, et que d'une certaine manière il n'est plus d'actualité. Les objections de Socrate ne sont pas destinées d'ailleurs au genre poétique en lui-même. Socrate reproche à l'écriture d'être l'acte par lequel la pensée cesse d'être vivante en se figeant dans la solennité. Seul le dialogue qui « incite le maître à préciser les points obscurs et douteux de son exposé » trouve grâce à ses yeux, note Michel Gourinat. Le disciple, dit-il, est contraint de mettre au travail sa propre pensée, pour chercher par lui-même une vérité qu'en définitive il ne saurait trouver qu'en lui-même, mais, ajoutons, dans un rapport privilégié avec son maître.

Si la philosophie s'est éloignée des formes littéraires qui donnent à ses objets une signification esthétique, elle ne s'en est pas absenté pour autant, bien qu'elle ait connu et connaisse toujours des oppositions ici ou là. Son allure par trop spéculative et ésotérique, comme se réservant exclusivement à un cercle d'élus ou d'initiés, usant d'un vocabulaire pour le moins inutilement abscons, en un mot, s'exprimant suivant des formes trop complexes et hermétiques même pour qui peut se montrer cependant décidé à en percer cet épais brouillard stylistique, a fini par céder, à tout le moins, toutes les fois où le philosophe juge qu'il n'est pas nécessaire de parler autrement qu'avec la langue de tout un chacun pour exprimer clairement ce qu'il a à dire. Dans une conférence du 20 janvier 1960, à l'invitation de la British Academy, Karl Raimund Popper, philosophe et épistémologue du XX^e siècle, rappelait à son auditoire que si la clarté est précieuse, il en va autrement de l'exactitude et de la précision qui ne

doivent pas excéder celles que la question posée exige. En tel cas la précision du langage est une fiction et les discussions sans fin relatives à la signification ont souvent peu d'intérêt. Dans son ouvrage intitulé *Contre la méthode* (1974), Paul Feyerabend, philosophe, scientifique et épistémologue du XX^e siècle, dans une déconstruction de la supposée supériorité de la Science galiléenne sur les autres savoirs, en particulier les mythes, montre, et cela vaut pour tout savoir, que le « libre jeu des émotions » est un bien meilleur allié que le rationalisme à la réalisation « d'une humanité dont nous sommes capables, mais sans l'avoir jamais pleinement réalisée ». Aussi des philosophes se sont-ils donné pour tâche, entre autres, sinon de ramener la philosophie dans le giron de la littérature, du moins de les réconcilier en rappelant la philosophie à un mode d'expression qui était le sien il y a déjà plus de vingt-cinq siècles.

C'est Nietzsche, philosophe de la seconde moitié du XIX^e siècle, qui opéra la conversion avec un style qui était devenu, par la force des choses, assez particulier en philosophie, à savoir l'aphorisme mais aussi le poème. L'aphorisme est un texte assez court, une sorte de condensé de la pensée ou d'un moment dans la pensée du philosophe, qui a pour but de frapper avec sa brièveté et sa densité le lecteur, de le saisir par son caractère significatif aussi étonnant qu'évident. Il s'agit pour l'auteur, comme le reconnaissait Nietzsche lui-même, d'être retenu, conservé avec soi, que ce court texte s'incorpore au lecteur : « Celui qui écrit en sentences ne veut pas être lu mais appris par cœur ». Avec *Ainsi parlait Zarathoustra* (1883-1885), Nietzsche compose un immense poème lyrique comprenant un prologue et cinq parties constitués de chants, à la manière, disons, du *nouveau testament* ou d'un opéra, écrit Pierre Héber-Suffrin dans son *Introduction au Zarathoustra de Nietzsche* (2012), dont les parties sont comme les actes. Mais si ces genres de la littérature permettent à Nietzsche d'y exprimer toute la subjectivité qui est la sienne, de la faire sentir, vivre. Force est d'observer que le poème, en particulier, rend la lecture d'une telle œuvre difficile et encouragerait presque son lecteur à des interprétations contraires à la pensée de l'auteur, voire absurdes. D'autant plus que le *Zarathoustra* comprend de nombreuses paraboles qui laissent pour le moins embarrassé le lecteur, même expérimenté. Mais si, tout comme pour l'aphorisme, la dimension esthétique de la philosophie donne à la pensée un goût d'inachevé, c'est en réalité que sous son apparente approximation ou imprécision, la pensée ici n'a pas à être expliquée ou signifiée à la conscience dans des réalités et sous des concepts qui lui siéent. La pensée s'adresse ici d'abord et avant tout à la vie, à ses qualités sensibles, à sa subjectivité, de telle sorte que la vie qui se connaît elle-même sans objet ni distance, par la seule épreuve qu'elle a d'elle-même, sait très exactement par cela même qu'elle est ce qu'elle éprouve, ce qui ne peut être ni vu ni saisi par la conscience en son entendement ou sa raison. Si l'aphorisme ou le poème ne parviennent pas jusqu'à la pensée réfléchie ou consciente d'elle-même, dans un premier temps à tout le moins, par leur langage qui est celui de l'esthétique, ils s'incorporent directement à la vie par cette interprétation qui lui est propre, cette perception qui est la sienne, ce sentir et s'éprouver soi-même en chacun des rapports et des réalités qui la composent. Nietzsche écrit dans le *Crépuscule des idoles* (1888) que l'aphorisme est « ce minimum dans l'étendue et le nombre des signes, ce maximum obtenu par là même dans l'énergie des signes ». L'aphorisme facilite en effet la rumination, cet art de bien lire, cet art de rapporter adéquatement les vitesses d'une pensée brute, quasi immédiate, qui paraît se jeter sur soi avec l'instinct de férocité d'une bête qui s'apprête à nous dévorer, aux vitesses de notre propre pensée, et qui investit la vie et la renouvelle tant dans ses propres rapports que dans ceux qu'elle possède avec le monde. Car c'est là, en ce lieu même de la vie pathétique, que se jouent les jeux des sens et des valeurs.

En se constituant dans les formes d'un discours purement rationnel, la philosophie socratique s'était arrachée au poème philosophique et à la tragédie. Mais comme par une sorte de prolongement sans filiation, la philosophie existentielle s'est appliquée, au XX^e siècle, à renouer avec les significations esthétiques de la littérature, spécialement « au concret de l'expérience vécue », précise Michel Gourinat. Avec *L'Étranger* (1942), Albert Camus en mettant à l'honneur l'expérience vécue ne confère à son œuvre une dimension philosophique que parce qu'une telle expérience connaît une visée, ou mieux une grandeur qui embrasse la totalité des vivants et des choses en même temps que leur condition, comprise dans l'épreuve d'une singularité héroïque, en l'espèce le crime, l'épreuve de la solitude et de l'absurde et plus encore celle de l'ipséité, ce qui fait qu'un individu, dans le roman Meursault, se distingue de tout autre. Cet autre qui dans l'œuvre est le monde, la civilisation même, et qui s'oppose comme un seul corps au héros ordinaire de *L'Étranger* déchiré par l'aberrante normalité de ce monde, en particulier de sa justice. Le héros est prisonnier de la banalité absurde de l'étrange matérialité organique d'un monde et de ses routines desquels, souligne André Abbou, Meursault « ne parvient pas à s'extraire », « rongé par la routine et la perte de repères et d'objectifs ». Pour Camus, en revanche, il en va autrement et le récit s'avère être l'expérience par laquelle, au rebours du héros, l'auteur se libère, sans pouvoir échapper à l'existence et donc à ce monde, de ce qui affecte la vie chez lui d'une profonde tristesse. C'est un croisement sans rencontre entre Camus et Meursault. L'un confronté à l'étrange banalité de la vie quotidienne qui le projette, croyons-nous, par un infortuné glissement de la vie dans l'étreinte d'une justice féroce et aussi misérable que la cécité dont elle est

affectée l'empêche de se reconnaître dans le corps de l'homme qui se tient devant elle, seul, à distance infinie de ce monde, coupable de son impuissance à exister. Étonnante inversion des sens et des valeurs. Tandis que l'autre se trouve confronté à une non moins étrange banalité, mais cette fois-ci, celle de la décadence et du déclin de la vie des hommes, qui fait entrer l'humanité et avec elle, la totalité de ce qui existe, dans la barbarie.

Dans la création littéraire, l'expression autant que son mode sont affranchis du rationnel et de son carcan de démonstrations qui, de toute façon, ne font illusion qu'à la conscience. L'art n'a pas la vocation des vérités générales ni de ces penseurs qui, en posant la vérité comme fin ultime et valeur suprême de la civilisation, font de la vie une erreur, le siège absolu des illusions et des fictions, de la fausseté et de la faute, et qui la rejettent dans l'oubli, ou pire, le néant. Si l'art part des rapports et des réalités pratiques et vivantes, ce n'est pas pour en dégager des vérités nouvelles ou pour faire du vrai, du rationnel ou de l'universel ses idoles, mais se faire créateur de rapports nouveaux, de réalités nouvelles et de possibilités nouvelles de vie.

Ne nous méprenons pas sur les éléments qui opèrent dans le travail de création littéraire et philosophique. Ce n'est pas que l'un se montre plus exact, plus rationnel ou plus universel que l'autre, ou alors devons-nous bien comprendre la signification et chez l'un et chez l'autre de cette rationalité qui semble les distinguer. Je crois pour le dire simplement, et trop brièvement peut-être aussi, que la création littéraire est l'expression vivante que, dans ses rapports avec la conscience, la vie est au service de sa propre tâche – son accroissement ou intensification – quand, trop souvent, dans la création philosophique et de manière paroxystique dans la science galiléenne – puisqu'il en va de son essence –, ce qui se dévoile devant nos yeux c'est le déclin de la vie, sa dégénérescence, son affaiblissement à la faveur d'une conscience dont le triomphe s'affirme nettement avec le rationalisme, particulièrement dans sa singularité dogmatique qui essaime jusque dans sa langue. La hiérarchie s'est inversée, et c'est alors la conscience qui dicte à la vie son action, quand elle aussi n'est pas dévoyée à la faveur d'un monde intelligible, et qui en est juge.

La détermination esthétique d'une œuvre n'est en conséquence pas sans la possibilité d'une référence à la pensée, mais elle est d'abord plus que sa propriété, une qualité de la vie. Si la littérature par ses figures se prononce pour une référence accentuée du langage dans sa signification esthétique qui se referme, dans sa visée propre, sur l'émerveillement, c'est dans l'accord de leur puissance respective que philosophie et littérature parviennent à des formes d'accomplissement et de réalisation plus hautes d'elles-mêmes en tant que figures de la culture et activités ultimes et vivantes d'intensification de la vie.

Aux racines de la culture il y a l'accroissement de la vie

Mais qu'est-ce donc que la culture dont nous parlons ? Et à quoi travaille-t-elle ?

Toute culture, écrit Michel Henry dans *la Barbarie* (1987), philosophe du XX^e siècle, est culture de la vie, au double sens où la vie constitue à la fois le sujet de cette culture et son objet. C'est ainsi que toute action que la vie exerce sur elle-même la transforme en ses savoirs ou, ce qui revient au même, la modifie en sa constitution, en sa manière d'être. Une telle action est la culture en tant que la vie est à la fois ce qui transforme et ce qui est transformé. La culture est cette activité, cette puissance de la vie d'exercer sur elle-même et par elle-même une action qui produit un changement, même imperceptible à la conscience, qui se manifeste chez elle par le passage vécu d'un état à un autre. C'est en conséquence un devenir par lequel elle ne cesse de se modifier et de se renouveler pour parvenir à des formes de réalisation et d'accomplissement d'elle-même plus élevées, en substance, de s'accroître, de s'intensifier. Et il y a intensification chaque fois que, d'une affection à une autre, la vie devient capable, au cours de la transition, du passage vécu de son état initial à l'état qui succède et ainsi de suite, d'une chose dont elle n'était pas initialement capable. Ce mouvement-là qui la mène vers son accomplissement, ou plutôt à s'accomplir elle-même, est la culture qu'elle porte inscrite en elle ou même, pouvons-nous dire, cette culture qu'elle est par cela même qu'elle est la vie.

Cette culture Nietzsche l'appelle la « moralité des mœurs » et l'interprète comme « le véritable travail de l'homme sur lui-même pendant l'ère la plus longue de l'espèce humaine, tout son travail préhistorique, [qui] trouve ici son sens, sa grande justification, en dépit de tout ce qu'il comporte de dureté, de tyrannie, de stupidité et d'idiotie [...] ». C'est bien la culture qui, produisant mais excédant les réalités historiques qui trouvent leurs racines dans les rapports des hommes et de la nature, s'exerce telle une force de l'homme sur l'homme de telle sorte que, une fois la bête dressée, il devienne « l'individu souverain », celui, écrit Nietzsche dans *La Généalogie de la morale* (1887), qui n'a pas d'autre équivalent que lui-même, qui est parvenu même à surmonter la culture et « qui a le droit de promettre ». Mais qu'est-ce que la vie se doit de se promettre ? Que peut-elle avoir à promettre ?

La culture développe chez la vie la conscience, ce lieu des illusions et des fictions mais également ce lieu des excitations qui gorgent cette conscience de blessures, d'épreuves qui entravent, dit Nietzsche, sa capacité à oublier laquelle, lorsque son travail d'oubli se déroule, « veille au maintien de l'ordre psychique » sans lequel il ne « saurait y avoir de bonheur, de gaieté, d'espérance, d'orgueil, de présent sans tendance à l'oubli ». Car l'homme dont cette capacité dysfonctionne n'est plus en mesure de digérer quoi que ce soit, il n'est plus capable d'en finir avec rien. Son instinct d'étouffement et, à son degré le plus extrême, de négation de la vie ne peut connaître aucune fin, puisque toutes ses blessures qui excitent sa conscience demeurent, figées mais actives, persévérant sans cesse en elles. Un tel homme dont cette faculté d'oubli est endommagée ou rompue ne parvient même pas à en finir avec lui-même. Il ne peut que persister dans sa volonté de destruction et de néant.

Le développement d'une telle capacité à l'oubli est donc fondamentale, mais il est nécessaire de lui donner, note Gilles Deleuze, philosophe du XX^e siècle, une consistance et une fermeté qu'elle n'a pas par elle-même. En effet, et c'est là sa seconde tâche, la culture développe chez la vie une autre dimension de sa mémoire, une capacité à promettre, qui n'est pas « mémoire du passé », car elle n'est pas mémoire de ce qui laisse son empreinte sur la vie telle une blessure, mais « mémoire de l'avenir », c'est-à-dire devenir capable de se porter garant de soi comme avenir, écrit Nietzsche. Un individu capable de promettre, en conséquence, est un homme qui « dispose de l'avenir », un homme libre, responsable devant lui-même, indépendant, capable de s'engager face aux aléas du « destin », un homme en puissance d'évaluer la vie chez ceux à qui il accorde sa promesse si la vie s'y montre forte, intense, noble ou, a contrario, de refuser son engagement si la vie chez eux se montre affaiblie, négative et basse. Bref, un homme fort, en sa puissance propre, responsable d'une dette envers lui-même, aérien, législateur, autrement dit, un homme chez qui la vie n'est capable que d'une chose, sous une multiplicité d'expressions, de dompter et même de régner sur les forces qui veulent son déclin et de subir celles qui veulent son intensification.

Cet individu qui est devenu à lui-même sa propre norme, ne connaît ainsi pas d'autre loi que la sienne. Et si, la culture qui constitue donc, dans le même mouvement, son moyen et sa fin, à savoir dresser l'animal, c'est à seule fin qu'il devienne capable de commander et d'obéir : commander aux forces qui, sises en lui, ne veulent que le déclin de la vie – pour empêcher qu'elles accomplissent ce déclin – et obéir à celles qui, au rebours, ne veulent que son accroissement, son intensification – pour favoriser cette intensification. Nietzsche parle, pour les premières, des forces réactives et, pour les secondes, des forces actives. Seul de l'homme qui règne et triomphe au plus haut degré sur ses forces réactives nous pouvons dire que, chez lui, la culture a atteint son but. Du travail de la culture, seul cet individu-là en est la digne progéniture. Là et seulement là, la culture accomplit son mouvement. Et voilà seulement à quoi travaille la culture, soit la vie en chacun dans ses rapports et réalités avec chacun !

Quand la culture manque son but : *l'homme supérieur*

Mais de la culture, écrit Gilles Deleuze, nous devons dire à la fois qu'elle a disparu depuis longtemps et qu'elle n'a pas encore commencé. Car la culture, chacun le sait, n'atteint pas son but. L'histoire des hommes, c'est-à-dire l'homme dans sa relation à la nature non galiléenne, écrit Michel Henry, - son existence, ses rapports avec les cycles du jour et de la nuit, de l'humidité et de la sécheresse, du froid et de la chaleur, des semences et des moussons, de la géographie et de son milieu, les structures sociales, les traditions, etc., l'histoire, donc, en tant que produit de la culture et source de son activité, perturbe son mouvement, la détourne de sa fin, falsifie sa volonté et trahit le long travail qu'elle a accompli au cours des milliers d'années qui ont précédé la période historique. En lieu et place du triomphe des forces sises en la vie qui développent chez elle les savoirs adéquats à la réalisation de son accroissement, la culture dans l'histoire les combat, épuise leur capacité à commander aux forces réactives qui favorisent le déclin de la vie, lesquelles, excitées par cette atmosphère, n'obéissent plus mais commandent et parviennent alors à rompre le mouvement de la culture et à la détourner de son but. Dès lors, ce n'est pas l'homme souverain comme la plus haute réalisation de la culture qui surgit de son long travail, mais l'homme domestiqué, apprivoisé, qui ne sait que hennir, qui se complaît dans son impuissance, satisfait de son déclin, il est l'homme qui veut périr, l'homme dont l'existence se résume à cette maxime *Désormais, je ferai comme avant*, borné, incapable de tenir une promesse, il est même ravi lorsque ça va mal, et quoiqu'on lui demande il dit oui à tout même à ce qui nie la vie ou, tout autrement, il se montre pareil au lion qui dit non à tout même à ce qui affirme la vie, la beauté l'étouffe quand au contraire la laideur l'exalte, tout le blesse et rien ne le panse, bref c'est l'avènement, dit Nietzsche dans *Par-delà bien et mal* (1886), de « l'avorton sublime ! ».

C'est ce qui arrive lorsque la culture, aussi bien donc dans son activité que dans ses figures, et par conséquent tout dans l'histoire, ne vise plus dans la vie ce qui l'intensifie en sorte que l'homme qui en est le produit devienne

souverain, responsable, législateur, poétique, mais qu'elle se prend elle-même, au travers de ses figures, pour fin et non plus pour moyen. Le pire est ainsi atteint lorsque la culture conserve et célèbre ce qui chez l'homme doit mourir pour toujours, ce qui souffre et se désespère, le plaisir, la beauté et le goût que la vie finit toujours par trouver aux blessures, à la faute, au ressentiment, au châtement, aux bassesses et au triomphe de tout ce qui porte en soi sa négation. Et son œuvre ne s'accomplit que lorsque c'est la culture elle-même qui, au terme de son mouvement, a disparu, incorporée par une vie affamée, épuisée dans son produit, ce fruit le plus mûr, ce mariage de l'organique et du végétal qui compose l'humus le plus pur, ce n'est pas l'homme, pas plus que l'homme cultivé, l'érudit, le savant, l'homme théorique, c'est l'homme souverain, l'homme qui dans tous ses rapports affirme la vie sous sa plus haute expression !

L'homme dans l'histoire est par suite l'expression au sein de laquelle se révèle ce fruit de la culture. Si dans l'histoire, l'homme ne devient pas l'homme souverain, ce n'est pas la vie dans son rapport à elle-même qui « rate son produit », écrit Gilles Deleuze dans *Nietzsche et la philosophie* (1962). C'est que la culture elle-même dans son expression qui est l'homme, l'homme cultivé, l'érudit, le savant, cet « homme supérieur » se représente les figures de sa négation comme quelque chose de « supérieur », à savoir comme quelque chose qui accroît la vie et l'affirme donc sous sa plus haute expression. Cette vie sise en « l'homme supérieur » s'éprouve elle-même comme souveraine, capable de s'affirmer sous sa plus haute expression, alors même que, dans toutes ses actions, ce qui est à l'œuvre c'est l'entreprise de sa dépréciation ou de sa négation. Ce qui a lieu, par conséquent, chez cet « homme supérieur », c'est le triomphe des forces réactives sur les forces actives. Il confond l'accumulation des connaissances, l'érudition, la vérité, l'universel, la raison, l'utilité, avec les figures d'une vie active et affirmative. Ainsi, souligne Gilles Deleuze, « le but lui-même est manqué, raté, non pas en vertu de moyens insuffisants, mais en vertu de sa nature, en vertu de ce qu'il est comme but ». La vie en tant qu'elle est la culture a raté l'homme en sa conversion, en sa transformation.

Comment peut-il se faire qu'en tant qu'elle est à elle-même son objet, son produit, la culture, soit la vie, ait échoué dans sa tâche ?

C'est que, d'une certaine manière, la vie en ses figures les plus actives, celles qui affirment la vie sous sa plus haute expression, n'ont jamais, ou qu'à de trop rares occasions depuis l'histoire, rencontré la vie sensible et subjective qui coïncide en tout rapport avec tel homme. Celui-là se montre incapable de s'emparer et de poursuivre leur action, qui est celle d'intensifier la vie. Au contraire même, assiégé par les figures d'une vie réactive, qui ne veut donc que son déclin mais persuadée qu'il en va par là de son accroissement, « l'homme supérieur », cet homme de la raison, de l'universel, de l'utilité et du vrai, arbore fièrement « la bizarre forme de vie de ceux qui nient la vie », écrit Chiara Piazzesi commentant l'œuvre de Nietzsche. Ce n'est pas qu'il la désire cette vie qui nie la vie, si je définis avec Spinoza le désir comme l'appétit avec conscience de lui-même. C'est que, sous l'action des figures de la culture et de son activité, la vie sise en cet homme-là se trouve formée, façonnée, constituée par une culture dont précisément les figures elles-mêmes « se rapportent à une volonté de nier, d'anéantir la vie », note Gilles Deleuze. La vie, les forces, l'homme, tout chez lui est séparé d'un « devenir-actif ». Il ne possède pas la puissance d'affirmer la vie.

Ne connaissant pas d'autres figures dans l'histoire que les figures réactives, la vie se constitue avec elles, perdant en vitalité, en affirmation, elle ne peut pas autre chose que s'opposer à elle-même et « se donner pour tâche de [se] juger », souligne Gilles Deleuze. Et le phénomène commun à toute dégénérescence se traduit chez la vie par l'expression d'une profonde indifférence pour tout ce qui trouve chez elle son siège et s'y épuise : la sensibilité, la subjectivité, le corps, le monde. Le penseur, le philosophe, le savant n'apprécie plus la vie qu'au travers de notions telles que celles de l'utilité, du véridique ou de l'adaptation. Ainsi la vie se trouve-t-elle mesurée, quantifiée, mathématisée en ce qu'elle peut et cela eu égard à un degré d'utilité et d'efficacité, idéalement déterminé ou par référence à ce que peut la machine. Pire encore, la vie sensible et subjective, dite phénoménologique, est désignée comme fautive, erronée, coupable, douée de libre-arbitre, neutre.

C'est chez Socrate et Platon que Nietzsche perçoit les premières expressions d'une dégénérescence de la vie avec la distinction du vrai et du faux qui coïncide avec celle de l'intelligible et du sensible, mais aussi du tangible, de l'immuable et de l'universel qui s'oppose au variable, à l'instable et au contingent – ce qui peut ne pas être. « Scinder le monde en un « vrai » monde et un « apparent », écrit Nietzsche dans le *Crépuscule des idoles* (1888), [...] n'est qu'un [...] symptôme de vie déclinante... ». Par la figure de Socrate, Platon est le premier penseur à faire de la vie une chose qui doit être jugée, mesurée, évaluée à l'aune de ces figures « supérieures » de la culture – le Vrai (en soi), le Beau (en soi) ou encore le Bien (en soi), donc abstraction faite de ce dont est réellement capable la vie selon telle situation et circonstance, selon l'état des forces vivantes chez elle -, valeurs « supérieures » de la culture qui nient la vie sensible et subjective, vivante, et dont nous nous faisons une peinture surréaliste, en séparant la

force – la vie – de ce qu'elle peut, « la posant en nous comme méritante, parce qu'elle s'abstient de ce qu'elle ne peut pas, mais comme coupable dans la chose où elle manifeste précisément la force qu'elle a », écrit Gilles Deleuze. Lorsque ce n'est pas la vie en tant que subjective et sensible qui est jugée périmée, obsolète, devenue inactuelle.

La vie ne devient dès lors pas réactive – volonté de décliner - parce que tout autour d'elle c'est le monde de la vie qui deviendrait réactif, ses figures, les hommes, les végétaux, les autres animaux, les cours d'eau, les vallées, les prairies, les montagnes, etc. La vie sombre dans un « devenir-réactif » parce qu'elle se trouve séparée de ses forces actives – volonté de s'intensifier -, en d'autres termes, elle est séparée de ce qu'elle peut. Elle n'est plus capable du monde dans lequel elle existe et qui la livre à sa négation. Or, c'est il y a quatre siècles qu'apparaît un savoir, au développement sans pareil, qui va à ce point bouleverser le monde de la vie, je veux dire la vie elle-même, qu'il va précisément faire abstraction de ce monde de la vie. C'est l'avènement de la science galiléenne – depuis Galilée -, soit la science moderne et avec elle l'avènement de l'homme cultivé, l'érudit, le savant, l'homme théorique, « l'homme supérieur » : le scientifique qui, reclus dans le monde de ses déterminations idéales, poursuit sa quête à la découverte du vrai incontestable et universel en se détournant du sensible et du subjectif, jetant ainsi dans les abîmes de l'oubli la vie parce qu'il n'en sait plus rien.

Depuis le monde de la vie, le monde n'apparaît ni vrai ni réel mais vivant

Mais justement quelle est cette vie qui décline ou s'intensifie sous les coups répétés et continus de l'activité de la culture, entendons dès lors, de sa propre activité ? Quelle est cette vie qui ne veut que sa conservation et son intensification mais qui est capable, par un retournement en elle-même et contre elle-même dont elle a le secret, par une inversion des forces qui commandent et qui obéissent, de cesser de vouloir cet accroissement pour lui substituer celui de son déclin, une volonté de néant ? Quelle est cette vie qui se juge elle-même et qui, avec la science galiléenne de la nature, va même jusqu'à nier ses qualités sensibles ?

Il ne s'agit évidemment pas de celle qui fait l'objet d'une science et que le savant étudie à l'aide d'une grande variété de dispositifs techniques et qui constitue pour lui des molécules et des particules et dont, avec patience mais persévérance, il construit la représentation idéale adéquate interminablement. En sorte que, souligne Michel Henry, cette vie qu'étudient les biologistes, on ne saura jamais tout à fait ce qu'elle est, sinon au terme idéal et comme tel jamais atteint du progrès scientifique. Et de remarquer que, cette vie biologique que la science galiléenne peut seulement atteindre, en vertu des moyens qui sont les siens, l'humanité comme l'ensemble du vivant, a vécu durant des millénaires sans jamais rien en savoir jusqu'à ignorer sa réalité, son existence physique, matérielle ou corporelle et cela sans pour autant que, du fait de cette ignorance, la vie phénoménologique, celle qui se compose et se décompose au gré des aléas de l'existence et qui s'est glissée chez soi pour établir son siège depuis lequel ses savoirs s'épuisent et se déploient, sans que cette vie-là ne doive rien à la science et à ses découvertes, ni sa conservation ni son accroissement. Aussi, comme Michel Henry, pouvons-nous conclure sur ce point que la culture, soit la vie elle-même « n'a originellement et en soi rien à voir avec la science et n'en résulte nullement ».

La vie qui nous concerne n'est donc pas un objet, celle de l'expérience scientifique, mais un savoir. Celui-là même qui, sis en soi, celui que Nietzsche définit notamment dans *La Généalogie de la morale*, sous l'expression de volonté de [la] puissance – ou vers la puissance -, autrement dit une puissance qui veut – mais que veut-elle ? (réponse : noitacifisnetni nos) – est ce que tout le monde sait, puisque ce savoir qui, en même temps qu'il nous investit et se déploie en nous, s'investit lui-même. Ce savoir qui est la vie et qui se sait lui-même, chacun le sait et l'éprouve en ce qu'il est cette vie singulière elle-même sans objet ni distance, sans concept ni représentation. En sorte que, il n'y a rien, ajoute Michel Henry, que la vie ne sente ni n'éprouve. Et c'est bien cela ce savoir qu'elle est qui fait d'elle la vie, ensemble le temple et sa gardienne. Sentir et s'éprouver soi-même en chacun des rapports et des réalités qui constitue ce savoir – ce qu'on appelle une subjectivité - qui veut sa propre intensification, voilà donc ce qu'est la vie et ce qu'elle veut ! Ainsi tout ce qui existe et porte en lui ce savoir est vivant, lorsque « tout ce qui s'en trouve dépourvu n'est que de la mort ».

À ce point de la discussion, puisque nous avons défini la culture, ce à quoi elle travaille et maintenant la vie, il nous importe de définir le savoir scientifique afin de comprendre, autant que faire se peut, et de clore sur cette question de l'activité de la culture, pourquoi le savoir scientifique en son hégémonie est un « symptôme d'une vie déclinante » qui, en conséquence, en dépit de l'extraordinaire développement de ce savoir scientifique, observe et

constate sur tous les territoires et toute leur étendue son recul, son appauvrissement, sa négation et, donc, sa disparition.

La confiance et la croyance que nous avons pour la toute-puissance du savoir scientifique tient, sans doute, beaucoup au fait qu'il se présente comme un savoir objectif et donc neutre par essence. C'est un fait !, entendons-nous souvent, comme si ce « fait » pouvait exister par lui-même sans être perçu, sensiblement et subjectivement, par un corps vivant. Par objectif, il faut ainsi comprendre que la science de la nature se présente comme un savoir rationnel et universellement valable, en tout temps, en tout lieu et quel que soit ce qui constitue proprement la vie phénoménologique - sensible et subjective - des individus. Elle se présente comme reconnaissable en tant que savoir vrai par tous. Elle se détermine dès lors par opposition « aux opinions variables des individus, aux points de vue particulier, à tout ce qui n'est que subjectif », souligne Michel Henry. Puisqu'en effet, le monde de la vie ne se donne à elle qu'en des apparitions sensibles, variables et contingentes « qui ne composent encore qu'un flux héraclitéen » - ce fleuve dans lequel on ne se baigne jamais deux fois. Autrement dit, le monde de la vie, en raison de sa versatilité et de sa fluidité, ne semble pas, a priori, « un point d'appui fixe pour une connaissance solide », entendons par là, objective, indépendante de la vie.

D'après la science galiléenne de la nature, il est possible de découvrir, au-delà de la relativité subjective de la vie, « un être vrai du monde, un monde en soi » pour peu, précisément que nous ne nous en tenions pas aux savoirs de la vie, à ce sentir et s'éprouver soi-même, par trop insaisissable, mais à des déterminations ou significations extraites du monde de la vie et dont il n'est alors retenu que ce qui peut-être mesuré, calculé, mathématisé. Il en découle ainsi une connaissance nécessairement univoque et uniforme du monde.

C'est le pouvoir de ce savoir-là qu'illustre Galilée, mathématicien et astronome du XVI^e siècle et XVII^e siècle dans *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (*Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, 1632). Ainsi fait-il dire par Salviati jouant le rôle de Copernic : « Vous vous étonnez qu'il y ait eu si peu d'adeptes de l'opinion de Pythagore [que la Terre se meut], et moi je suis surpris qu'il y en ait eu jusqu'à ce jour, pour l'embrasser et la suivre. Je ne peux non plus assez admirer l'extraordinaire ingéniosité de ceux qui ont reçu cette opinion et l'ont tenue pour vraie ; ils ont, par la vivacité de leur intelligence, fait une telle violence à leurs propres sens, qu'ils ont préféré ce que leur disait leur raison à ce que l'expérience sensible leur montrait clairement être le contraire. [...] »

Or, si Galilée croit au pouvoir de la science nouvelle de la nature, ce n'est pas en réalité en raison de son objectivité. Il reconnaît d'ailleurs lui-même, dans ce même *Dialogue*, que « si un sens meilleur et supérieur aux sens naturels et communs ne se joignait pas à la raison », il aurait été « bien plus récalcitrant vis-à-vis du système copernicien ». Comprendons ainsi que la science de la nature avec ses déterminations mathématiques n'aurait pas suffi à emporter sa conviction. En effet, les déterminations mathématiques ou idéalités auxquelles la science galiléenne réduit ce monde sont non seulement incapables d'exprimer le monde sensible et subjectif qui est celui de la vie à chaque instant, mais encore ne peuvent faire autrement que de se référer « nécessairement à ce monde de la vie », reprend Michel Henry. Car c'est seulement sur ce territoire-là, celui du sensible et du subjectif, que de telles idéalités peuvent être conçues, imaginées et exprimées. Les déterminations mathématiques et géométriques supposent en effet et nécessairement l'opération sensible et subjective de la vie pour exister.

L'illusion est en effet, poursuit Michel Henry, d'avoir pris ces idéalités pour le monde réel lui-même. Or, ce monde que la vie peut sans objet ni distance éprouver, n'est ni vrai ni réel, écrit Gilles Deleuze commentant Nietzsche, mais vivant. Il n'existe pas en effet de monde vrai ou de vérité du monde imaginé, pensé, vécu. « L'être, le vrai, le réel ne valent eux-mêmes que comme évaluations [...] », c'est-à-dire en tant que ce qui est senti, perçu, voulu, imaginé, pensé, vécu, le vivant n'est que l'affirmation d'un rapport entre un corps et le monde dans lequel il existe. Les réalités que la vie peut produire, du geste à la parole les plus anodins – lever le bras, dire un mot - à leurs formes les plus élaborées – peinture, chant, théâtre, écriture, maçonnerie, ébénisterie, penser, etc. -, sont fonction de ces rapports, du développement des savoirs de tel individu et du monde, soit de la culture qui l'investit.

Dans un aphorisme du *Le gai savoir* (1882), Nietzsche écrit à propos de l'interprétation par les scientifiques de ce monde qui pourtant, même pour eux en tant qu'ils sont d'abord et avant tout des hommes, ne se donnent qu'en des significations esthétiques et symboliques, qu'une telle interprétation « du monde, telle que vous l'entendez, resterait par conséquent l'une des plus stupides, c'est-à-dire l'une des plus pauvres en significations de toutes les interprétations imaginables [...] ». Pour la raison, somme toute aussi simple qu'évidente, que l'interprétation du monde de la vie par la science de la nature ignore, dans chacune de leurs expériences ou de leurs hypothèses mathématiques pures, toute la richesse que la vie éprouve à chaque instant et qui précisément constitue son monde et sa culture en tant que telle. Que peut saisir la science galiléenne de la musique sinon ce qui peut y être

compté, calculé, mesuré ? En somme rien de ce qui fait le jugement esthétique des savoirs de la vie et qui s'en retourne vers elle pour s'y épuiser et en développer ses savoirs et constituer ses figures de la culture, à savoir la musique elle-même en tant que signification esthétique écoutée, vécue.

Voilà pourquoi ce que bien des philosophes ont nommé la crise ou le problème de la culture, trouve entre nous, à cette lecture, une esquisse de réponse qui trouve ainsi sa conclusion. Si toute culture est culture de la vie, celle-ci n'est pas aveugle, mais elle ne voit rien pour autant puisqu'elle repose sur un savoir qui est celui de la vie, ce savoir sentir et s'éprouver soi-même. Partant, comment une civilisation, une société, une tribu, un groupe humain, pourrait constituer culture entre eux – accroissement de la vie sous sa plus haute affirmation –, sans qu'un savoir fondamental parmi l'ensemble de leurs savoirs, celui de la vie, ne se trouve lui-même au centre de leur préoccupation ? Ou dit autrement, comment un tel corps social peut-il seulement espérer se conserver et s'accroître, produire des figures qui le conduisent à un nouvel essor qui « porte plus loin le développement de la vie », s'il s'est introduit au cœur de sa culture un savoir qui revendique son statut de seul savoir vrai, indiscutable parce qu'incontestable, et dont l'essence même – l'objectivité, sa supposée neutralité, l'invariabilité et l'universellement valable – met en cause si gravement la vie sans laquelle ni ce corps social ni quoi que ce soit ne peut exister, qu'il substitue à ses lois, à ce qui fait d'elle la vie – ce savoir sentir et s'éprouver soi-même, la sensibilité et la subjectivité –, les siennes c'est-à-dire les lois de la science galiléenne ?

Du *Cogito ergo sum* au *Sum, existo*, ce savoir au fondement de tous les autres : la vie

À ce point, nous sommes parvenus ensemble à une définition de la vie. Il s'agit pour conclure de bien saisir ce problème de la culture et les choix qu'il implique pour chacun dans la conduite de son existence. En quoi la vie en tant qu'elle est ce savoir sentir et s'éprouver est-elle fondamentale et en quoi un monde dans lequel la science gouvernerait la vie de son développement jusque dans ses rapports et donc son action se fait l'architecte de sa ruine ?

Je prends pour les besoins de la cause l'exemple imaginé par Michel Henry dans son ouvrage *La Barbarie* (1987), toutefois en le modifiant légèrement. Imaginez-vous étudiant votre cours de biologie, de physique ou de mathématiques en vue d'un examen pourquoi pas, avec sur la table à laquelle vous êtes assis un cahier ou un livre comprenant ce cours. Votre lecture est la répétition par un acte de la conscience propre de divers processus de conceptualisation et de tout ce qui se rapporte au contenu même de ce cours sur tel ou tel sujet de cette science que vous êtes en train de lire et par là même d'étudier. Les caractères imprimés ou écrits de votre main se trouvent ainsi signifiés à vous-mêmes, sous les différentes réalités de la vie et de la conscience. Et pour que la lecture soit seulement possible, il vous faut tourner les pages du livre étudié avec vos mains, mouvoir les yeux sur les pages afin de lire les phrases du cours et recueillir en vous le contenu même de votre lecture, soit tel point de cours. Puis fatigué par l'effort, ou parce que vous avez soif ou faim, ou encore parce qu'il est l'heure de rentrer chez vous, vous vous levez, peut-être prendrez-vous alors un escalier, ou irez-vous ouvrir une porte en posant d'abord une main sur la clenche afin d'entrer dans le lieu qui se donne à vous. Enfin vous mangerez, boirez, prendrez un temps de repos, ou tout simplement vous vous endormirez.

Le cours de la discipline considérée est le contenu scientifique stricto sensu. Il peut s'agir des équations du second degré, de la thermodynamique, de la reproduction des espèces. La lecture elle-même du cours concerne principalement, pour la compréhension de notre exemple, la conscience – perception des caractères, des mots, signification, etc. Maintenant si je vous demande quel est le savoir fondamental en ce qu'il a rendu possible tous les autres, des savoirs qui vous permettent de vous tenir sur votre chaise, de tourner les pages, de lire, de conceptualiser, de mémoriser, de tenir un stylo, d'écrire quelques phrases, à ceux qui vous ont conduit, suivant les goûts qui sont les vôtres, non seulement à étudier ceci ou cela, à vous tenir comme-ci plutôt que comme-cela sur votre chaise, à vous habiller ainsi, etc., bref à ces savoirs qui constituent votre manière d'être, votre mode d'existence, votre style peut-être diriez-vous ? Force est de constater que ce savoir fondamental est celui de la vie !

Le savoir mouvoir ses mains afin de tourner les pages, la vue ou le regard qui s'épuise dans un mode de la vision sans laquelle les caractères, les mots et les phrases ne parviendraient même pas à être saisis dans une signification claire pour la conscience, la raison ou l'entendement et cela non pas en soi, pour tous, mais pour soi, les savoirs monter ou descendre les escaliers, boire, manger, se reposer et toutes les significations esthétiques à chaque instant qui déterminent ce que nous croyons être un choix de la raison ou de la conscience, un calcul ou un mobile intellectuel, l'ensemble de cette composition singulière de savoirs qui vous constitue en tant que

différence. Tout cela sont les savoirs de la vie qui vous constituent en tant que mode ou manière d'être, dans votre nature singulière, en tant qu'individualité remarquable.

Aristote, déjà, dans son ouvrage *Métaphysique* dans lequel il s'emploie à distinguer l'art et la science de son temps, soulignait que « l'origine de l'art et de la science est dans l'expérience humaine », ce savoir préhistorique - la vie, en l'espèce celle des hommes - qui s'est développé lentement au cours des millénaires et au sein duquel tout savoir théorique, tel que celui de la science, trouve son siège parce qu'il s'y épuise et parce qu'il ne peut y avoir de tel savoir sans un savoir primordial qui signifie les choses, « qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent » précise Descartes dans sa *Méditation seconde* de ses *Méditations*. En somme, un savoir qui sent et s'éprouve du monde sans distance ni objet, dès lors, un savoir qui porte en lui son pouvoir, pouvoir de faire, de dire, d'imaginer, etc. Ce qui rend possible le savoir scientifique est donc celui de la vie, sans lequel vous n'êtes tout simplement pas capables d'étudier, mais tout bonnement pas capables de vous lever, moins encore d'éprouver du goût ou de la beauté pour ce que vous étudiez – ou bien du dégoût ou de la laideur, expression de la vie chez vous par laquelle elle se signifie à elle-même que quelque chose lui convient ou ne lui convient pas - et essentiellement, d'exister.

Le savoir scientifique qui se présente comme le savoir absolu depuis quatre siècles ne possède pas le pouvoir de s'acquérir lui-même. Le savoir qui permet de recueillir pour soi et de donner à un nombre, une expression mathématique ou une formule chimique non pas simplement un sens général mais celui qui est une pure expression de la subjectivité qui nous constitue et que nous sommes, n'est pas celui de la science pour la raison même que la science – soit tout ce qui vise une connaissance objective du monde, de ses figures comme de la vie, abstraction faite de la sensibilité et de la subjectivité - se trouve séparée de son contenu, c'est-à-dire de la vie. Il n'appartient à aucune science de développer un savoir. Ainsi, ce n'est pas aux mathématiques qu'il appartient de développer les savoirs de la vie propres à saisir par une analyse que l'on dira conceptuelle ce nombre-ci ou cette formule algébrique-là ou même tout simplement de les lire, ou encore de devenir capable de les étudier, d'avoir pour ces objets-là du goût, de les trouver beaux. Toute science ne peut se donner que comme un objet situé en dehors de la vie et, donc, dans l'attente que celle-ci soit capable de s'en saisir afin de le signifier – de lui donner du sens – suivant les diverses déterminations dont elle est capable, à savoir des déterminations esthétiques, symboliques, ontologiques ou mathématiques. Et c'est encore la vie qui éprouve du goût ou de la beauté, du dégoût ou de la laideur dont elle revêt l'activité ou la situation dont elle se saisit, et non cette activité ou cette situation qui serait bonne ou mauvaise, belle ou laide, en elle-même et donc pour tous.

D'aucuns objecteront peut-être qu'une telle chose n'est pas propre à la science et que toute discipline est séparée de la vie dès lors qu'elle se trouve enseignée comme discipline, par conséquent tel un objet que l'on définit, qualifie, commente, analyse, afin de le faire connaître et qu'il suffit à la vie, avant de commencer à étudier la discipline proprement dite, d'utiliser quelques outils. Au commencement, la vie tâtonne, cherche, hésite, jusqu'à gagner en habileté et devenir capable d'user de l'instrument véritable que constitue la discipline voulue. Il est simplement nécessaire d'utiliser, les uns après les autres, les outils et autres moyens – méthodologie, règles, procédures, etc. - afin que, peu à peu, la vie puisse se saisir de la discipline donnée. Autrement dit, à chaque objet disciplinaire correspond ainsi une méthodologie, un outil ou un instrument au moyen duquel la vie s'emploie à saisir la discipline concernée et le tour est joué !

Outre que, ce à quoi nous avons déjà répondu ensemble, ce ne sont pas, par exemple, les mathématiques qui développent les savoirs lire, compter, penser, conceptualiser, s'asseoir, se tenir debout, écrire, manger – savoirs, tous autant nécessaires à la vie pour se conserver, exister, s'accroître, et partant, étudier... -, ce ne peut-être non plus par des outils ou des moyens méthodologiques ou pédagogiques, car ceux-là non plus ne possèdent le pouvoir de doter la vie d'un savoir ou d'en développer un. Mais encore, par quel miracle la vie se montrera-t-elle capable de s'emparer de cet outil ou de ce moyen ? Grâce à un autre outil ou un autre moyen peut-être ? Et celui-ci encore ? Par l'outil de l'outil de l'outil de l'outil, etc., et ce jusqu'à l'infini ?

Non, bien entendu, la vie ne peut se saisir d'un outil, d'un moyen comme une méthodologie ou une procédure, que si elle en possède les savoirs. Transmettons-lui alors un savoir-faire ! Comment et qu'est-ce qu'un savoir-faire ? C'est un faire, précise Michel Henry, qui porte en lui son savoir – la vie -, c'est-à-dire un pouvoir qu'imprègne ce savoir primordial qu'est la vie. Cela ne se transmet pas au sens où il ne peut faire l'objet d'un don, dans la mesure précisément où il n'est pas un objet, une chose, mais un savoir qui possède un pouvoir, justement celui de faire. Un tel faire suppose dès lors un savoir qui se confond lui-même avec ce faire et cette confusion ne peut surgir comme ça, spontanément : elle suppose un développement de ce savoir par lui-même. Suffit-il de mettre à disposition de chacun un marteau à fer forgé pour que chacun devienne, par la présence même de ce marteau, forgeron ?

Chacun doit pouvoir comprendre, s'il en fait l'expérience, qu'il n'en va pas ainsi pour l'ensemble des savoirs, du plus naturel à la composition la plus complexe de savoirs. Le geste d'écrire avec un stylo qui nous paraît si simple et spontané a nécessité chez soi des années de développements de nos savoirs. Car, pour écrire avec un stylo, il a fallu à l'enfant apprendre à se tenir debout, marcher, s'asseoir, être capable de rester patiemment devant une table, jouir de l'acte d'écrire comme de tout ce qui s'imagine en soi au cours de cet acte simple – les significations esthétiques notamment. Si la vie n'est pas un instrument qui réclame d'être mis en action au moyen d'un autre pour fonctionner, c'est bien parce qu'elle possède et porte avec elle un pouvoir qui s'identifie à elle et par lequel elle se révèle à elle-même, se signifie le monde, se sent et s'éprouve, se développe, s'intensifie dans le but seulement de s'accroître.

Ce n'est pas tout.

Si toute science est impuissante à réaliser l'accroissement de la vie, ce n'est pas seulement parce qu'elle suppose que la vie soit d'ores-et-déjà apte à s'approprier l'outil qu'elle lui met à disposition pour parvenir à la connaissance de son objet. Appropriation, qui plus est, dont nous savons maintenant qu'elle ne relève pas du savoir scientifique. C'est parce que la science en tant que telle ne vise nullement l'intensification de la vie, et par suite, son accroissement. Ce qu'elle vise, c'est proprement cette objectivité, la connaissance objective qui forme sa matière, nullement la subjectivité et la sensibilité, et avec elles leur développement sous leurs expressions les plus élevées, que constitue la vie.

Ce que la littérature, l'histoire, la philosophie et les arts visent, n'est pas leur objet, ce qui est raconté à la lettre, l'écrit, la chose dite ou jouée, la peinture, le concept, etc., mais l'accomplissement de la subjectivité selon les lois propres de la vie. Il n'y a rien ici de comparable à l'entrée en connaissance d'une détermination mathématique ou d'une connaissance objective. Dans les humanités, tout concourt à l'accomplissement de la subjectivité afin d'entrer en possession de soi. Leur enseignement n'est pas séparé de leur contenu, non pas que leur objet – telle œuvre par exemple – n'est pas au centre du projet, mais parce que celui-ci s'identifie absolument à la vie et aux lois de son développement, ce qu'on peut appeler une praxis. Comment ce qu'aucune science n'est en pouvoir de réaliser, les humanités seraient-elles capables de l'accomplir ?

Pour la raison fondamentale que, dans la littérature comme dans tous les arts, les humanités n'ont, au cœur de leur visée, d'autres possibilités que de se rapporter à la vie par les significations esthétiques qui constituent à la fois l'objet et le sujet de leur visée et dont elles sont seules capables. En s'appropriant l'œuvre de l'artiste, la vie ne s'empare pas exclusivement de ce pourquoi cette œuvre-ci a été produite et qui exige par un acte de répétition de divers processus de conceptualisation et de ceux qui rendent possible l'effectuation de ses multiples savoirs, comme le sont ceux qui permettent d'apprendre une technique, une méthode ou un raisonnement. Par l'appropriation de l'œuvre, la vie se trouve elle-même composée par l'œuvre qui l'emploie à déployer et à exprimer ses potentialités sensibles et subjectives. Car une telle œuvre ne se conçoit pas ni ne peut même se donner sans une référence ultime à la sensibilité et à la subjectivité, je veux parler de la vie. Ce faisant l'œuvre littéraire ou philosophique ne se réalise pas simplement dans son objet propre mais affectant la vie de ses diverses significations esthétiques, l'investissant de son thème, elle s'incorpore à elle en devenant expression de son effectuation dans un acte pratique dont la vie seule possède le secret, celui de sentir et de s'éprouver soi-même sans distance ni objet avec elle-même, et avec pour seule fin l'accomplissement de son intensification sous ses plus hautes expressions.

C'est ainsi que, en réponse à l'objection, la science en tant qu'elle vise une connaissance neutre et objective qui exclut de son projet la sensibilité et la subjectivité, soit la vie, ne peut pas, par essence, réaliser l'accroissement de la vie qui implique le développement et l'affinement de telles propriétés pour la réalisation à toute fin de son accroissement, mais celles d'abord et préalablement qui coïncident avec sa sensibilité, car il n'y a aucun accroissement possible si se développe en la vie un goût pour la laideur plutôt que pour la beauté, un appétit pour ce qui souffre par préférence à ce qui jouit, une tendance à la négation plutôt qu'à l'affirmation.

Les déterminations mathématiques n'existent pas sans la vie et si elles transforment le monde de la vie et que celui-ci perd sa beauté, c'est-à-dire toutes ses significations esthétiques, spirituelles, symboliques, philosophiques, qui ne peuvent s'épuiser et comme telles ne faire référence qu'à la vie, c'est que la vie en ses savoirs a fait de l'une de ses expressions, la science galiléenne, une figure de la culture qui la déprécie et l'exclut de tous les champs et toutes les actions qui, jusque là, lui étaient dévolues parce que ces significations esthétiques et symboliques s'épuisaient en elle et que c'est à travers elles que la vie s'exhibait, se déchargeant de ce qui souffre et jouit chez elle, afin de satisfaire ses besoins et de s'accomplir. Ainsi un savoir objectif qui ne repose que sur la vie mais en même temps qui l'exclut, met la vie en danger et devant le plus grand défi de son existence.

Il y a entre Athènes et Éleusis, en Grèce, un monastère byzantin, le monastère de Daphni, se dressant sur les ruines d'un ancien sanctuaire d'Apollon afin d'emporter l'adhésion, dit-on, de pèlerins au Christianisme se rendant par cette route sacrée aux célébrations des cultes orphiques. Abandonné, le monastère fut reconstruit au début du XII^e siècle par un chrétien illustre qui orna le temple « de mosaïques splendides et de marbre polychromes ». C'est un miracle que ces mosaïques soient parvenues jusqu'à nous aujourd'hui, car le monastère a connu une histoire pour le moins mouvementée. L'ensemble, bien que riche de revêtements réalisés avec de nobles matériaux, n'en est pas moins fragile.

Restaurer, écrit Michel Henry, c'est rétablir l'intégrité matérielle du support physique d'une œuvre d'art pour autant que ce dernier ait été endommagé. L'œuvre d'art ne se confond pas en elle-même avec son support. Elle n'est pas quelque chose de matériel. Les matériaux qui la constituent, ne constituent en fait qu'une part, peut-être non essentielle d'ailleurs, de ses réalités. Car dans l'expérience esthétique, ce qui est en jeu c'est justement la représentation ou la figuration d'autres réalités, je veux parler des significations esthétiques, symboliques, ontologiques et spirituelles. La matière est définitivement au soutien de ces significations qui composent l'œuvre elle-même. De la sorte, une œuvre d'art est détruite lorsque son support matériel détérioré ne permet plus par sa composition même la figuration esthétique de l'œuvre imaginaire et spirituelle. Une restauration consiste, en conséquence, à reproduire ces éléments anciens par des éléments identiques ou, à tout le moins, le plus proche possible et selon les savoirs et les techniques qui avaient cours à l'époque et aux particularités de la région concernées. À Daphni, les mosaïques, dans leur composition esthétique, représentent des scènes religieuses « dont on dit à leur propos aussi qu'elles *représentent* la vie du Christ » ainsi que les personnages qui ont pris part à cette vie.

Mais à l'époque de notre modernité, la beauté des mosaïques a disparu laissant en lieu et place « des merveilleux dégradés de lumière et des coloris qu'elle fait jouer selon des nuances sans fin [...] d'immenses traînées blanchâtres de stuc et de ciment étendant leur tentacules monstrueux ». La scène est découpée, déchiquetée, par bouts arrachés à la pierre dénaturant et l'œuvre et son support, « privée à jamais de sens et de vie ».

En fait de restauration, la science permet aujourd'hui la datation des matériaux de manière rigoureuse et donc, de discerner dans l'œuvre restaurée « ce qui est original et ce qui ne l'est pas ». La science peut ainsi affirmer sans discussion que tels fragments de pierre appartiennent ou non à la mosaïque primitive. C'est objectif au sens même qui a été défini. Et c'est pourquoi la science dans la reconnaissance que nous prêtons à la radicalité de son objectivité, nous lui laissons gouverner notre action selon ses propres lois. L'approche physico-mathématique, écrit Michel Henry, détermine ce que nous percevons vraiment de l'être – ici, ce qu'il reste de l'œuvre – et voulons de lui, ce que nous pouvons en attendre, ce qu'il est légitime de faire. Dans le monastère, ce qui importe à la restauration, c'est donc ce qui peut être saisi par l'œil de l'objectivité scientifique : les ajouts, les raccords et les éléments détériorés par les précédentes restaurations ou par l'usure du temps. Cela constitue les expressions du savoir scientifique qui a guidé notre action.

Or, pour la première fois dans l'histoire de l'art, voici, note Michel Henry, une restauration d'un type particulier, qui ne refait pas ce qui a été altéré, détérioré, détruit, défait, qui ne recolle pas les fragments de pierre tombés, « qui ne ravive pas les couleurs effacées, qui ne s'efforce pas, en reconstituant le continuum matériel du support », de ranimer en quelque sorte l'œuvre. Au contraire, voilà une restauration qui détruit ce qui ne se donnait autrefois qu'à la vie, parce qu'une telle restauration ne repose pas sur l'ignorance et la misère mais sur « la science, ses organismes et ses crédits », écrit Michel Henry. Car ce sont bien les lois mathématiques et physiques qui dictent les règles du profit et de la comptabilité et leur modalité d'application, en tant que lois de la science, et qui ont défini et conduit cette restauration d'un type particulier et non les lois de la vie, car l'art est une activité de la sensibilité et les lois qui montrent une telle œuvre belle, ne peuvent être autre chose que les lois esthétiques de cette sensibilité, sans lesquelles il n'y a pas de beauté. Voilà pourquoi l'objectivité, la science galiléenne qui revendique, au nom de son efficacité mathématique qui exclut la vie de sa visée, son statut irréfutable à dominer et à gouverner la totalité du vivant et de la vie sociale, est pour la vie son plus grand ennemi. Seules les lois de la sensibilité et de la subjectivité, parce que, en tant qu'elles sont celles de la vie, ce sont celles qui sont pour la vie les plus riches en rapports et en réalités, sont en mesure de l'affirmer sous ses plus hautes expressions et ce afin qu'elle s'accroisse.

« La science », écrivait Paul Feyerabend, « est beaucoup plus proche du mythe qu'une philosophie n'est prête à l'admettre. [...] Elle n'est essentiellement supérieure qu'aux yeux de ceux qui ont opté pour une certaine idéologie, ou qui l'ont acceptée sans avoir jamais étudié ses avantages et ses limites. [...] [La science] est la plus récente, la plus agressive et la plus dogmatique des institutions religieuses [...] qui a écrasé ses adversaires sans les avoir convaincus ».

Quelque œuvre d'art qui se présente à nous, sa signification esthétique ne peut jamais se comprendre parce qu'elle se trouve posée là et qu'elle se montre nue devant nous, telle un objet, dans son objectivité transcendante – le voir de la conscience qui fait comme surgir une image de ceci ou de cela en nous. Si l'œuvre d'art ne se situe jamais là où nous voyons qu'elle est, à l'extérieur du monde de la vie, c'est tout simplement parce qu'elle est en coïncidence absolue, dans ce lieu même où elle s'exhibe, avec la sensibilité et la subjectivité de la vie qui s'y déploie et qui y réalise son accomplissement.

C'est le sens du *Cogito* de Descartes, philosophe du XVII^e siècle, avec le célèbre « Je pense donc je suis », formule que Descartes lui-même a renouvelé dans le cours de sa vie et de sa pensée et l'exprimant ainsi par deux autres maximes plus contractées, « Je pense, je suis » ou « Je suis, j'existe ». En effet, pour penser j'entends bien qu'il m'est nécessaire que j'existe. Très exactement, poursuit Michel Henry, comme deux plus trois font cinq. C'est cela ce que voit la conscience, selon une formule significative d'alors, dans un voir clair et distinct. En l'espèce, il s'agit de mon existence en tant qu'objet de ma conscience, telle qu'imaginée par ma pensée. Le *Cogito* se présente d'abord comme un moment du *voir* théorique. Aussi pourrions-nous croire, à ce stade, que le *Cogito* de Descartes est en quelque sorte un fondement du savoir de la conscience comme du savoir scientifique qui n'est autre qu'un savoir se représentant le monde de la vie suivant des significations idéales, en un mot, mathématiques. Or, c'est tout le contraire, puisque c'est précisément la mise hors jeu de tout savoir de ce type-là en tant que fondement de la connaissance en générale, idéale ou expérimentale.

De quoi puis-je être certain ? Le monde extérieur, celui qui m'enveloppe, existe-t-il au sens où, ce monde possède-t-il une réalité en dehors de moi ? Descartes n'en sait rien. Sur cela, il répond qu'il ne peut avoir aucune certitude. Mais pourquoi ne puis-je avoir aucune certitude que ce qui se montre à moi ou ce qui se tient-là posé devant moi, possède une réalité propre, en dehors de moi ? De quoi puis-je me garantir que ce que je perçois n'est pas le produit de mon imagination ou d'une image qu'un génie aurait créée ? Tel est, de manière concise, quelques questions auxquelles Descartes va consacrer la part essentielle de son existence.

Descartes consent à la variabilité du sensible et du subjectif qui dépendent des rapports de la vie en son milieu : telle boisson peut se montrer douce et goûteuse pour soi et, au contraire, insipide après avoir mangé quelque chose entre-deux gorgées qui auront modifié mon état, ma constitution. À cela s'ajoute que l'objet de la sensation, la chaleur du soleil sur la peau, le soleil que je regarde, en somme, l'objet de mon épreuve, pourrait n'être que pure chimère. De même pour les vérités rationnelles de la science de la nature, deux plus deux ne feraient pas quatre, mais cinq. Et c'est parce qu'un malin génie me trompe que je crois que cela fait quatre ou que c'est bien le soleil que je regarde ou qui me réchauffe. Et en quoi, par ailleurs, Descartes peut-il seulement affirmer qu'il pense et qu'il *est*, qu'il existe ? Ne se pourrait-il pas, là encore, que tout ceci ne soit qu'un songe, lui souffle le Père Bourdin, que lorsque je pense, je ne sois, en réalité, qu'en train de songer que je pense sans penser vraiment ? Ne serais-je pas en train de songer que j'existe au moment où je sens pourtant que j'existe ? Je ne serais que le rêve de ce génie tout-puissant et tout objet de ma sensation ou de ma perception ne serait également qu'un rêve...

Descartes maintient pourtant sans trembler son affirmation selon laquelle il n'a aucun doute sur le point de savoir qu'il existe. Car, dit-il dans sa seconde méditation, « il est de soi si évident que c'est moi qui doute, qui entends, et qui désire, qu'il n'est ici besoin de rien ajouter pour l'expliquer ». Chacun sait qu'il existe par cela même qu'il existe, par cela même qu'il s'expérimente lui-même comme existant sans distance ni objet.

Si Descartes peut clairement distinguer, de son doute, de son entendement et de son désir, l'objet du doute, de l'entendement et du désir, il ne peut pas en revanche séparer le doute, l'entendement, le désir de son *Moi* que Descartes définit dans cette seconde méditation en tant que « chose qui pense ». Il peut bien désirer être dieu, douter d'avoir un corps ou que la mesure des angles d'un triangle soit égale à 180 degrés. Il est impossible que, au moment où il doute, au moment où il désire, au moment où il entend, cette chose qu'il *est* ne s'éprouve pas comme doute, comme désir, comme entendement. Peu important la réalité, pour lui ou en soi, de l'objet de ces trois actes. Le propre du *Cogito*, commente Ferdinand Alquié dans ces *Leçons sur Descartes*, c'est que la pensée s'y saisit elle-même. Autrement dit, la vie se sait par cela même qu'elle s'éprouve comme savoir. Que sait-elle ? Rien d'autre que pour exister, il faut qu'elle soit quelque chose. Ce qu'est cette chose, la vie elle-même n'en sait rien. Juste qu'elle est quelque chose puisqu'elle se sent et s'éprouve exister. Je ne sais rien de cette chose qui existe au sens où je ne sens pas l'être de la chose comme je me sens moi-même exister. Pour Descartes, c'est l'acte même de penser qui ne peut pas être distingué du *Moi*, et non l'objet de cet acte qui ne peut que demeurer incertain dans sa réalité. Mais pourquoi ?

La même question qui, depuis le commencement, appelle la même réponse depuis ce même commencement, coïncide avec ce qui se confond en chacun d'entre nous. C'est que l'objet qui se tient là comme posé devant moi

et qui se donne à ma conscience en des images, comme celui du voir de la science qui représente toute chose selon des déterminations mathématiques et géométriques, se trouve séparé de moi à la distance infinie que lui confère l'objectivité, a fortiori lorsque celle-ci se conçoit sous le masque de la science. Je ne peux pas être certain que le corps que je pense être ou que la chose que je regarde est ce qu'elle me semble être, parce que, du fait de la distance qui me sépare de l'objet de ma conscience – le fait que je serais ce corps - ou de la chose qui m'est extérieure, je suis incapable de m'éprouver en lieu et place de ce corps ou de l'être de cette chose, comme je peux sentir que j'existe, que je *suis*, sans distance.

Dit autrement, si cet objet se montre incertain pour moi et irréel, c'est tout simplement parce que, quoi que je puisse en voir et en imaginer quelque chose, je ne peux pas le sentir et l'éprouver comme la vie chez moi se sent et s'éprouve d'elle-même dans le monde sans distance ni objet. Je puis sentir et m'éprouver moi-même que j'existe, mais je ne puis sentir ni que tel objet devant moi existe ni que, d'ailleurs, tel autre homme que moi existe, car la vie chez soi en sa sensibilité et en sa subjectivité ne peut en rien se confondre avec celle qui constitue l'être de cet objet ni de cet autre que je ne suis pas.

Ce qui est douteux, précise Ferdinand Alquié, c'est par conséquent une vision supposant [un objet], ou définie comme une prise de conscience d'un objet réel. Ce qui est certain, c'est une vision considérée comme un état de conscience subjectif.

Partant, si Descartes parvient à mettre ces savoirs-là en doute – ceux de la conscience et de la science -, c'est seulement parce qu'il remarque que toute vision, tout voir dans la vision, s'avère fallacieux en raison de la distance à laquelle le place l'objectivité, que cette vision soit claire ou simplement confuse. En telle hypothèse, nous devons comprendre que c'est toute la connaissance qui repose sur un des savoir de la vision et de la conscience qui se trouve de la sorte assimilé inmanquablement à la fausseté et à l'erreur, ou à tout le moins, à l'incertitude. Mais alors comment se fait-il que la vie ait pu jusqu'à présent se conserver et s'accroître et ce pendant des millions d'années sans que la science et sa technique n'interviennent jamais ?

La vie le peut car elle dispose d'un savoir fondamental, radical, en ce qu'il est présent en chacun des rapports qui sont nécessaires aux autres savoirs pour connaître et gouverner son action. Et ce savoir, c'est la vie en sa sensibilité et sa subjectivité, en son sentir et s'éprouver soi-même en chacun des rapports et des réalités qui la constituent, qui se connaît sans distance ni objet et qui ne suppose rien d'autre que lui-même pour se déployer, se révéler à elle-même et s'exprimer. C'est pourquoi lorsque vous rêvez et qu'au cours de ce rêve vous éprouvez une frayeur, s'il ne peut demeurer qu'une seule chose véritable, c'est cette frayeur en tant qu'elle a été éprouvée par la vie chez vous et par conséquent, vécue. Peu important que le monde imaginaire duquel elle est apparue et dans le même mouvement senti par la vie, soit faux au sens où, à votre éveil, les dieux, les personnages et autres représentations ont disparu avec l'activité éveillée de la conscience. La frayeur est vraie parce qu'elle a été sentie, donc vécue. C'est là le savoir fondamental de la vie : la subjectivité et la sensibilité.

Voilà pourquoi avec la science qui étend partout son être mathématique et géométrique et domine le monde de la vie, à tel point qu'elle fait abstraction de ses qualités sensibles dans ses transformations du monde, quand elle ne l'exclut tout simplement pas des orientations qu'il pourrait suivre, fait peser sur la vie son plus grand danger, puisque, contre toutes les illusions de notre conscience, ce n'est pas la science - qui est une méthode, donc un instrument, un moyen produisant une connaissance objective sans référence à la sensibilité et à la subjectivité – qui sent et s'éprouve, signifie le monde, se développe suivant son mode et agit, mais bien la vie qui est seule capable de réaliser son accroissement, parce qu'elle est seule à en posséder les savoirs et les pouvoirs qui s'y épuisent et cette révélation sans distance ni objet à elle-même.

Le projet des Humanités

Au terme de cette ébauche, comme toutes les premières formes ou expressions, les premiers brouillons ou les premiers croquis, c'est un sentiment d'inachevé qui nous traverse. Il demeure des questions sans réponse, des interrogations et des objections. Ce texte, rappelons-le, ne se donnait pas pour but – il n'en a jamais eu la prétention – une présentation ou une exposition érudite et complète de leurs figures comme de leurs significations. La tâche suppose qu'elle soit entreprise par une collectivité de femmes et d'hommes dont la sensibilité et la subjectivité, à la conduite de l'érudition, de la technique et de la pensée, représentent ce qui est à l'œuvre et au cœur de chacun de nous, suivant sa singularité. Vous n'avez dès lors ici qu'un aperçu exigü, très modeste, de cette représentation.

Ainsi à la question posée en exergue, que peuvent apporter à des étudiants les humanités, les lettres et la philosophie ? Je répondrais : rien. Il n'y a rien qui puisse être donné à compter, rien à utiliser ou qui pourrait servir pour une activité particulière et quelconque. Et pourtant, elles rendent possible le tout de l'existence, la manière même dont les choses de la vie se manifestent et s'expriment partout, tout le temps, dans le plus petit détail qui, d'un coup, parce qu'il n'existe pas comme séparé de l'ensemble, surgit dans l'existence de chacun faisant naître chez soi une tristesse incomparable ou, a contrario, une joie soutenue.

Les lettres et la philosophie visent ce qui s'est effrité au fil des siècles et ce qui continue d'être négligé depuis des décennies : la culture qui n'a pour visée que l'intensification de la vie, la composition d'une subjectivité, afin de réaliser son accroissement. Au Centre national de la recherche scientifique, il y avait encore dans les années quatre-vingt près de quarante-cinq sections. La philosophie occupait la quarante-cinquième position et encore se trouvait-elle confondue avec l'épistémologie, dans une section intitulée « Philosophie, épistémologie, histoire des sciences ». Cette section a aujourd'hui disparu et la philosophie est devenue, dans son intitulé du moins, « Sciences philosophiques et philologiques, sciences de l'art », ce qui est proprement une antinomie – une contradiction – dans la mesure où je me demande comment il est possible que ce qui se trouve gouverné par les lois de la sensibilité et de la subjectivité puisse trouver une relève à la hauteur dans ce qui ne prétend qu'à l'objectivité et, donc, à l'exclusion de ce qui fait la vie.

De même, jusque dans les années soixante et soixante-dix, le plus grand nombre d'étudiants se voyaient offrir impérativement environ neuf heures de philosophie et d'autres heures étaient consacrées à l'étude des textes de la Grèce ancienne et de l'antiquité romaine. Tout cela a disparu et en disparaissant, c'est la vie dans ses figures esthétiques qui disparaissaient de la vie que l'on dit sociale, ne favorisant alors essentiellement, dans son élimination du monde de la vie, que des subjectivités à la sensibilité et à la vue agrestes, rustres, superficielles - et c'est une chose, je crois, que l'on peut encore aisément sentir poindre partout.

Aujourd'hui donc, disais-je, il n'y a plus de lieu, dans le monde occidental du moins, qui ait pour fonction ou pour rôle de faire culture, entendons qui ait pour visée le développement de la vie phénoménologique dans ses formes les plus élevées. Pour des raisons qu'il n'est pas essentiel d'éclairer maintenant, ce n'est plus la tâche, pourtant historique et séculaire, de l'université, non plus. Celle-ci se borne en effet en grande partie, depuis plusieurs décennies, à dispenser un enseignement technique à seule fin de satisfaire les besoins du marché du travail. N'est-ce pas ce à quoi l'école se doit d'être utile en préparant chacun à un métier, idéalement prestigieux et rémunérateur ?

Mais qui ou quoi a alors pour tâche la culture au sens où nous l'avons définie – sans que j'aie eu de cesse de le marteler au long de ce texte -, je veux nommer ici encore la vie, le développement de ses potentialités, de sa subjectivité, son intensification qui est la voie vers son accroissement ?

Quelques îlots ici ou là. Mais pour quelques étudiants qui s'inscrivent à la faculté des lettres, d'histoire, de philosophie, pour ne citer qu'elles, combien d'étudiants choisissent une école de commerce ou d'ingénieurs dont l'objet – scientifique – n'a absolument pas pour thème l'intensification de la vie, sa subjectivité, « l'humanité transcendante de l'homme », souligne Michel Henry, mais l'accroissement de la rentabilité d'une marchandise et celui de son profit ?

Au regard des statistiques de ceux qui sont en charge de faire les comptes, la progression depuis 1980 jusqu'à nos jours, des étudiants en école de commerce, dans les écoles d'ingénieurs ou dans d'autres filières qui n'ont vocation qu'à délivrer un enseignement technique, est considérable.

Or, si de tels besoins peuvent, pour certains, avoir de l'importance et être nécessaires dans les formations sociales - si tant est qu'elles aient pour visée l'intensification de la vie -, sans culture pour leur servir de guide, la technique seule et affranchie mène une civilisation à la barbarie, puisque, depuis le monde de son voir théorique et objectif, la science veut et ne peut vouloir que l'accomplissement de son efficacité - l'objet de son thème – dans l'indifférence absolue de l'accroissement de la vie. Est-elle pour cela coupable ? Non, car n'étant capable que de voir des déterminations mathématiques et géométriques, elle ne sait rien de la beauté ou de la laideur qui ne se montrent perceptibles qu'à la vie. La science comme la vie accomplit seulement ce qu'elle peut.

Les écoles enfin que l'on dit grandes - sauf peut-être encore l'École normale supérieure à laquelle il faut réserver un statut à part - n'ont pas d'autres visées non plus que celles de produire des ingénieurs, et donc des techniciens, pointus dans leur domaine, certes, mais dans un domaine qui, du point de vue de la vie, est ridiculement étroit au regard des possibilités infinies de rapports sur lesquels s'offre l'existence de la vie et, donc, son accroissement sous ses expressions les plus élevées. L'ingénieur sait mieux que quiconque mesurer et calculer les moyens

nécessaires à la réalisation de son objet. Mais parce qu'il s'en remet indubitablement au voir théorique de sa méthode, il réalise son ouvrage dans l'indifférence la plus totale à l'intensification ou au déclin de la vie.

Exister selon des rapports tels que la vie s'accroisse, surpasse de très loin l'accomplissement d'une tâche technique aussi complexe soit-elle, sans quoi la totalité des scientifiques, du moins de ces quatre derniers siècles, se seraient tous montrer capables d'une vie aimable. Or, l'histoire de la vie des hommes que nous écrivons avec soin nous fait savoir qu'à l'heure du « choix entre la montée aux cimes pour devenir le surhomme de Nietzsche et la descente pour devenir le sous-homme d'Hitler, « les petits hommes » que nous sommes crient « heil » et choisissent l'« Untermensch » (Wilhelm Reich, philosophe et psychanalyste du XX^e siècle, *Écoute, petit homme!*, à l'été 1945).

Ainsi en va-t-il pour nous les petits hommes d'aujourd'hui jetés au devant de chacun des choix que le monde semble dresser contre nous, comme pour nous mettre à l'épreuve de nous-mêmes et évaluer chez nous la puissance de la vie à s'affirmer sous ses plus hautes expressions : aujourd'hui, ne sommes-nous pas nous-mêmes confrontés à devoir choisir entre la conservation d'une organisation sociale qui n'a d'autre projet que l'accumulation infinie du profit au nom de quoi l'on substitue aux savoirs de la vie – la main d'œuvre, la technique, les savoir-faire – le *faire* objectif des machines qui cesse, écrit Michel Henry, d'obéir aux prescriptions de la vie, et la préservation – de ce qui peut être encore préservé – de ce monde sans lequel la vie ne peut réaliser son accroissement – quelle vie ? celle des hommes mais aussi de tout ce qui porte en soi ce savoir sentir et s'éprouver soi-même qui distingue ce qui est vivant de ce qui est mort - ?

Si la vie seule peut se montrer capable de laideur, elle seule est capable d'y mettre un terme, non pas par l'anéantissement de ses figures ou de ses représentants, ou bien en abandonnant ses derniers restes de subjectivité à une instance objective à laquelle elle transférerait définitivement sa capacité à gouverner son action. Mais parce que la laideur comme la beauté dépendent entièrement de la constitution de sa subjectivité qu'il appartient à elle seule toujours d'y référer, il lui suffit de s'affirmer sous ses expressions les plus élevées. Comment ?

En allant au bout de ce qu'elle peut, en faisant de tout ce qu'elle peut un mode d'existence, car au terme de ce bout et de ce tout, la vie, du moins chez les hommes, saura avec certitude si, selon l'éthique nietzschéenne, ce qu'elle veut est pour elle « le centre de gravité le plus solide », si ce choix qui s'était fait certitude chez elle, est bon ou mauvais pour elle, si ce qu'elle veut accomplit son accroissement ou son déclin.

Au terme de cette question posée en exergue, je veux achever, moi aussi, ce propos en donnant au Socrate du Pseudo-Platon, dans *Les rivaux* (136b;136c, 136d), une dernière réplique en forme d'objection :

Mais les philosophes sont-ils utiles, ou ne le sont-ils pas?

Non seulement utiles, mais les plus utiles des hommes.

Voyons donc si tu dis vrai, repris-je, et comment il se peut faire que soient si utiles des hommes qui ne sont qu'au second rang; car il est clair que le philosophe est inférieur à chaque artiste en particulier.

Il en convint.

Oh! voyons un peu, repris-je, dis-moi, si tu étais malade, ou que tu eusses quelque ami qui le fût et dont tu fusses fort en peine, pour rétablir ta santé ou celle de ton ami, appellerais-tu le philosophe, cet habile homme de second ordre, ou ferais-tu venir le médecin?

Pour ma part, je les ferais venir tous les deux, me répondit-il.

Dans la mesure seulement où l'on fait de la philosophie un objet, un attribut ou un accessoire, alors il est une certitude que, selon ce que se donne comme visée une société ou une civilisation, le profit, la technologie, la conquête de l'espace, etc., son utilité est quasi nulle. En effet, les lettres et la philosophie n'ont rien à vendre et n'intéressent nullement les technologies de profits. Elles n'ont rien à donner ni à compter, rien à mesurer. Mais ce qu'elles font, elles ne le font pas sans omettre, dans toutes leurs figures, une référence principielle à la vie et à ses lois pour que son existence en chacun porte plus loin son développement.

De la sorte, l'objet des humanités n'est pas la guérison ou la réalisation d'un autre savoir-faire, mais la subjectivité. Sa visée est d'agir sur la vie de telle manière que celle-ci, à mesure que ses savoirs se développent, devienne capable de se créer des possibilités de vie.

Voilà pourquoi il n'y a pas à choisir entre un médecin et un philosophe pour la guérison du malade, mais seulement entre un médecin chez qui la culture s'est réalisée comme but qui est celui de l'affirmation de la vie et de la beauté, incapable de laideur et celui qui, fort d'un puissant savoir technique, nie la vie parce que s'est développé chez lui un goût pour la négation et, donc, pour la laideur.

Le philosophe, selon Nietzsche, n'a-t-il pas pour rôle de se faire médecin de la civilisation, d'évaluer chez la vie les valeurs qui la font décliner et de créer celles propres à l'intensifier et à l'affirmer sous ses expressions les plus élevées ?

Ce que les humanités, les lettres et la philosophie projettent, ce n'est en conséquence rien de moins que la composition de votre subjectivité de telle sorte que, sous son action, vous deveniez les gardiens de la beauté et les ennemis de la laideur dans tous les rapports et toutes les réalités qu'elle investit pour composer votre monde de la vie, et que cette vie, celle qui se confond avec vous, dans ce prolongement d'elle-même, soit capable de se créer des possibilités nouvelles d'existence, de satisfaire les besoins essentiels et fondamentaux de sa sensibilité et de sa subjectivité afin qu'elle s'exhibe au monde, se libère de ce qui souffre et jouit chez elle, afin de parvenir à des formes de réalisation plus élevées d'elle-même, afin de s'intensifier, de s'accroître, de porter plus loin son développement.

Voilà tout leur projet.