**LA VIE SANS AU-DELA**

***La vie ne semble pas admettre un « autre » : sa positivité exclut l’altérité. Pourtant, la vie ne peut manquer de se heurter à l’altérité. Comment comprendre ce paradoxe ?***

* « La vie dans l’au-delà » : expression pour le moins obscure. Au regard de l’observation et de la logique, cela paraît contradictoire : le vivant singulier est aboli par la mort ; s’il y a une *autre* vie dans l’au-delà … ce n’est pas la sienne et cela ne le concerne donc pas. Que serait pour moi une vie qui ne serait pas la mienne ? Autant dire qu’elle équivaut au néant pour moi. Pour cette raison les différentes traditions qui affirment une vie dans l’au-delà affirment en même temps la persistance de l’identité personnelle du défunt : le livre des morts égyptiens, les mythes eschatologiques de Platon ou la tradition chrétienne ont le même présupposé en dépit de leurs différences. L’expression n’a de sens, en effet, que si celui que l’on dit mort vit tout de même, d’une façon mystérieuse. Alors seulement la vie qui se prolonge est la sienne … mais, pour cette même raison, on ne peut plus parler de vie dans l’au-delà, si cela signifie une *autre* vie ! La vie est toujours la vie. Qu’elle soit dans l’au-delà ou l’ici-bas, est accidentel au regard de ce qu’elle est. Platon a bien vu cela : les âmes héritent des conséquences de leurs actes au-delà de la mort. La vie dans l’au-delà ne peut pas désigner une différence de nature relativement à la vie d’ici bas : la vie ne peut perde son unité, elle doit toujours être vécue par un individu vivant, le même qui a vécu la vie dont nous avons l’expérience avant la mort. Nous sommes donc en présence d’un paradoxe : **l’idée d’une vie dans l’au-delà n’a de sens que s’il n’y a pas d’au-delà de la vie.** Le christianisme se complaît dans ce paradoxe : Dieu éternel entre dans le temps, Dieu transcendant se fait homme ; Il dit de lui-même « Je suis la vie » et invite l’homme à manger sa chair et boire son sang pour avoir sa vie en lui, de sorte que l’espérance ne porte pas sur l’au-delà : «  le royaume de Dieu est au milieu de vous ». De même que le Dieu unique n’est pas transcendé par un autre dieu, de même la Vie ne connaît pas d’au-delà. Dès lors, celui qui est en vie, sans pour cela être Dieu, possède la vie en plénitude. La vie n’admet pas de degrés, de demi-mesures : entre mort ou vif, il n’y pas de tiers.

Nous voici en présence de deux hypothèses contradictoires et paradoxalement équivalentes. De deux choses l’une : soit la vie est terminée par la mort, ce qui confirme qu’il n’y a pas d’au-delà de la vie ; soit elle est mystérieusement prolongée, « Dieu sait comment », ce qui confirme également qu’il n’y a pas d’au-delà de la vie !

Dans tous les cas, il ne saurait donc y avoir d’au-delà de la vie : l’autre de la vie, c’est la mort ! Ce truisme est lourd de sens. Il trouve sa confirmation dans la façon dont la vie se donne à connaître : la vie est telle qu’il nous est impossible d’adopter à son égard un point de vue extrinsèque. Nous l’appréhendons en tant que nous sommes vivants : elle est toujours déjà supposée en toute rencontre. Celui qui discourt sur la vie est lui-même en vie ; il présuppose ainsi, par son être même, l’objet de son énoncé, montrant par là l’impossibilité de traiter la vie comme un objet. Le rapport à la vie confirme cette inhérence de la vie à soi-même : la vie du vivant, quant à elle-même, ne rencontre pas la mort : « Ni le soleil ni la mort ne peuvent se regarder fixement ». Cette maxime de La Rochefoucauld, peut-être inspirée d’Héraclite, exprime clairement ce jeu d’exclusion réciproque : là où est la vie, la mort ne peut être. Le prologue de l’Evangile selon saint Jean dit : « Vita erat lux hominum. La vie était la lumière des hommes » La lumière brille dans les ténèbres : là où elle est reçue, elle les dissipe.

Cette impossibilité d’une extériorité à l’égard de la vie qui concernerait la vie en elle-même est manifeste également dans l’ordre des opérations de la vie : la dynamique de la vie est nécessairement portée par l’instinct de conservation ou par l’intérêt ; un vivant ne saurait adopter le point de vue d’un autre. La vie ne peut s’exhausser hors d’elle-même ; elle tend à sa propre conservation, à son propre développement : elle est à elle-même sa fin. De fait, le propre de la vie, c’est l’ « auto » : *autoaffective*, elle n’est connue que si elle se connaît dans l’intériorité de l’expérience intime ; *automaton*, elle se meut d’elle-même ; *autotélique*, elle est à elle-même sa propre fin. La vie exclut donc tout point de vue extérieur : **la vie, par excellence, exclut l’altérité.**

* Penser la vie, c’est donc penser l’exclusion de l’altérité. Mais cela revient à ne plus penser : une pensée qui repose sur l’exclusion de l’altérité n’est plus une pensée ! En effet, la pensée suppose des distinctions, des relations, des inférences qui exigent un point de vue extérieur à l’objet pensé. Rien n’est plus opposé à la pensée que la fusion et la confusion.

La difficulté est accrue si l’on considère que ce caractère de pure immanence de la vie se retourne contre la vie elle-même : peut-on réduire la vie à la pure l’intériorité ? La vie s’exprime dans des formes, elle s’oppose à ce qui lui résiste, elle entre en conflit avec l’inerte : elle a, de ce point de vue, un mode de réalité phénoménale. Cette extériorisation de la vie n’est pas une aliénation ou une dégénérescence : que serait une vie réduite à la pure immanence de l’affectivité ? Peut-on considérer, par ailleurs, que la mort est extérieure à la vie ? A bien des égards, la mort habite la vie, lui permettant de se ressaisir, de redéployer sa puissance par la médiation du négatif. La vie est inscrite dans une temporalité ouverte : elle ne saurait ainsi être d’emblée tout ce qu’elle peut être. Elle est créatrice de possibles par son propre élan : par elle le passé n’est ni aboli ni persistant dans son identité. La vie s’intériorise le passé, se modifie et ouvre ainsi la possibilité de la nouveauté de l’avenir. Elle porte donc en elle la marque de la privation, de la potentialité d’autre chose que l’état immédiatement donné. Comment donc la vie pourrait-elle déployer cet élan temporel si elle était effectivement étrangère à toute forme d’altérité ?

La pure positivité de la vie soulève de plus une troisième difficulté : comment peut-on fonder la morale sans sortir de la vie attachée à sa propre perpétuation ? Le caractère autotélique de la vie a quelque chose d’effrayant : pour l’être en vivant rien ne vaut que comme moyen ou obstacle pour son intérêt propre. Les politiques hégémoniques, les revendications d’espace vital ou les entreprises de purification ethnique et de génocide sont toutes fondées sur la vie. Les valeurs sont produites par la vie, la grande puissance évaluatrice : la vie qualifie ainsi ce qui la sert et la dessert. Mais si rien ne vaut que référé à l’auto-développement vital, il est impossible de justifier une valeur indépendante de ces conditionnements vitaux : rien ne peut être fondé absolument ; rien n’est respectable en soi. L’héroïsme d’Antigone, de Polyeucte, de Jean Moulin, de tous ceux qui ont préféré mourir plutôt que trahir serait pure illusion. Le désintéressement de la bonne volonté réglée non pas sur ce qui sert mais sur ce qui vaut en soi serait une vue de l’esprit. Pourtant, il semble que la liberté et la morale soient solidaires de la possibilité de s’extraire de la vie : « en apprenant à mourir, nous dit Montaigne, nous avons désappris à servir ». Ce n’est qu’en se familiarisant avec la possible acceptation de la mort que l’on s’affranchit de la servilité : la vraie liberté est, en effet, dans la possibilité résister au chantage à la mort.

Nous nous heurtons donc à une contradiction : d’une part, la vie est pure positivité sans manque, sans tension vers un au-delà d’elle-même, elle s’affirme comme autarcique, autosuffisante, indépassable ; d’autre part, elle est travaillée par l’inquiétude, le temps qualitativement différencié. D’un côté, il faut pouvoir faire droit à l’immédiateté de la vie, il faut pouvoir se tenir en deçà d’une pensée objectivante pour vivre la vie et ainsi la saisir dans sa réalité. De l’autre, il faut reconnaître les tensions qui traversent la vie et rendre raison de la possibilité de la distanciation pour libérer la pensée et la morale.

**La vie sans altérité**

* ***La révélation de la vie : la vie sans objectivation***

~ La pensée de la vie nous contraint à penser l’immanence : in-manere, « résider dans », telle est la loi de la vie ! Jamais la vie ne tombe sous le sabot d’un cheval, elle n’est pas un objet visible sous le scalpel ou le microscope. La vie déçoit notre aspiration à la clarté et à la distinction. La vie se connaît non pas comme un objet dans le monde mais d’abord comme expérience subjective. La conscience de la vie n’est pas une conscience comme une autre : la « conscience de la vie » ne peut être la conscience qui a pour objet la vie parce que la vie n’est pas un objet … et parce que le sujet qui a conscience est lui-même *en*  vie. La conscience de la vie est donc essentielle la conscience immanente à la vie elle-même. Il faut dès lors reconnaître que toute conscience n’est pas conscience d’objet.

«  Il est une conscience qui, semblant étrangère à tout concept, à tout langage formulé, paraît aussi incapable de se distinguer de son objet que de se distinguer de soi : c'est la conscience qu'à chaque instant nous prenons de nous-mêmes. Nul savoir objectif n'épuise notre expérience. En disant que je suis assis à ma table, que j'écris, je n'énonce qu'une partie de ce qu'elle contient. Se saisissant comme tel, le sujet découvre en lui bien des réalités qui ne peuvent donner lieu à aucune énonciation objective. […]Présente et limitée au présent, incapable de se dissocier entre un objet aperçu et un sujet vide de contenu, la conscience affective révèle le moi concret. Et le sentiment d'exister ne peut se séparer de nos douleurs, de nos plaisirs. Sentir que l'on existe, que l'on est heureux ou que l'on souffre, tout cela n'est qu'un. » F. Alquié *La conscience affective*

La conscience de la vie est d’abord un sentiment : le sujet est tout entier engagé dans ce qu’il éprouve ; sa sensibilité n’est pas ici de l’ordre de la perception, elle n’est pas orientée vers une réalité extérieure. Elle est tout entière identifiée avec l’affect durable de l’épreuve de soi.

~ La phénoménologie, qui s’inquiète de l’apparaître, doit reconnaître que la vie ne nous est pas donnée à connaître comme le donné.

« La révélation propre à la vie s'oppose trait pour trait à l'apparaître du monde. Alors que ce dernier dévoile dans le " hors de soi", n'étant que le " hors de soi " comme tel, en sorte que tout ce qu'il dévoile est extérieur, autre, différent, le premier trait décisif de la révélation de la vie est que celle-ci, qui ne porte en elle aucun écart et ne diffère jamais de soi, ne révèle jamais qu'elle-même. La vie se révèle. La vie est une auto-révélation. Auto-révélation, quand il s'agit de la vie, veut donc dire deux choses. D'une part, c'est la vie qui accomplit l'œuvre de la révélation, elle est tout sauf une chose. D'autre part, ce qu'elle révèle, c'est elle-même. Ainsi l'opposition entre ce qui apparaît et l'apparaître pur, déjà présente dans la pensée classique et portée au premier plan par la phénoménologie, disparaît dans le cas de la vie. La révélation de la vie et ce qui se révèle en elle ne font qu'un. » Michel Henry  - Phénoménologie de la vie - Conférence prononcée le 14 novembre 2000 à l'Académie des Beaux-arts de Munich

La vie abolit la distinction de plusieurs façons. Elle abolit la distinction entre le sujet et l’objet : elle n’est pas un objet devant le sujet qui s’en aperçoit. Elle supprime également la distinction entre les conditions générales de l’apparition et ce qui apparaît : la vie révèle la vie et rien d’autre par l’auto-affection ; elle crée les conditions de son apparition , lesquelles ne sont pas condition d’un apparaître autre qu’elle-même.
En cela la vie est invisible : elle ne se donne pas dans le monde. De même que la douleur ne peut être distincte du fait de souffrir, de même la vie ne peut être séparée de l’épreuve sensible par laquelle elle est connue. Cette invisibilité de la vie n’est pas irréalité : la vie est très réelle quoique non objective … et parce que non objective. Si elle était un objet dans le monde, elle serait distincte des être en vie : ce ne serait plus la vie mais une représentation de vie ; c’est alors qu’elle serait abstraite et irréelle.

« Dans la vie chacune de ses modalités est une réalité - réalité abrupte, immédiate, incontestable, invincible. Mais dès que je cherche à voir cette réalité, elle s'évanouit. Je peux bien former l'image de ma souffrance, me la re-présenter; reste que la réalité de la souffrance ne se tient jamais hors d'elle. Dans la re-présentation de la souffrance, je suis seulement en présence d'une irréalité noématique, de la signification " souffrance ". C'est seulement quand toute distance est abolie, quand la souffrance s'éprouve dans son pur souffrir et la joie dans son jouir pur qu'il s'agit d'une souffrance effective, que révélation et réalité ne font plus qu'un. »

La vie n’est donc jamais au-delà ou en-deçà de l’être en vie. Elle ne saurait non plus le concerner partiellement ou accidentellement : elle lui est co-présente selon une relation de pure immanence.

« Voici alors le troisième caractère qui oppose la révélation de la vie à l'apparaître du monde: alors que ce dernier diffère de tout ce à quoi il donne de se montrer, en sorte qu'il lui est totalement indifférent, la vie au contraire garde en elle ce qu'elle révèle, elle demeure en lui, en chaque vivant, comme ce qui le fait vivre et elle ne le quitte jamais, aussi longtemps qu'il vit. C'est donc une nouvelle relation, étrangère au monde, propre et intérieure à la vie, qu'il nous faut maintenant considérer en elle-même la relation jusque-là impensée de la vie au vivant et sans laquelle pourtant on ne peut rien comprendre à ce vivant que nous sommes. Étrangère au monde, acosmique, invisible, la relation de la vie au vivant est une relation d'immanence absolue. Car comment concevoir un vivant qui ne porterait pas en lui la vie ? »

Ainsi la naissance n’est-elle pas d’abord « venir au monde », entrer dans la phénoménalité. Pour entrer dans le monde, il faut d’abord être venu à la vie : l’auto-révélation de la vie est antérieure à l’avènement dans l’horizon des phénomènes.

La vie n’est donc pas marquée par les degrés, les relations de manque, ni même par la progression possible : elle est d’emblée donnée dans sa plénitude. Elle ne peut être moins ou plus qu’elle n’est.

* ***La pure positivité de la vie : la vie sans privation***

L’être en vie éprouve en lui une puissance à être qui ne manque de rien. Il en est ainsi de Dieu qui ne comprend en lui aucune forme de contingence, qui ignore l’hésitation, comme le manque. Le vivant singulier exprime ainsi la nécessité d’être de Dieu ou de la nature, porté par une nécessité qu’il n’interprète pas comme une contrainte mais comme une force toujours déjà présente.

*De la nécessité de la nature divine doivent découler une infinité de choses infiniment modifiées, c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous une intelligence infinie.*

**Démonstration :** Cette proposition doit être évidente pour quiconque voudra seulement remarquer que de la définition d'une chose quelconque, l'entendement conclut un certain nombre de propriétés qui en découlent nécessairement, c'est-à-dire qui résultent de l'essence même de la chose ; et ces propriétés sont d'autant plus nombreuses qu'une réalité plus grande est exprimée par la définition, ou, ce qui revient au même, est contenue dans l'essence de la chose définie. Or, comme la nature divine (par la Déf. 6) comprend une infinité absolue d'attributs, dont chacun exprime en son genre une essence infinie, il faut bien que de la nécessité de cette nature il découle une infinité de choses infiniment modifiées, c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous une intelligence infinie. » Spinoza *Ethique* Livre I Proposition XI

La vie invite ainsi à une conversion intellectuelle. Au lieu de considérer le désir comme tension vers un bien absent, il faut appréhender le désir comme puissance dynamique.

*« La chose du monde a laquelle un homme libre pense le moins, c'est la mort, et sa sagesse n'est point la méditation de la mort, mais de la vie.*

**Démonstration :** L'homme libre, c'est-à-dire celui qui vit suivant les seuls conseils de la raison, n'est point dirigé dans sa conduite par la crainte (par la Propos. 63, part. 4), mais il désire directement le bien (par le Coroll. de la même Propos.),en d'autres termes (par la Propos. 24, part. 4), il désire agir, vivre, conserver son être d'après la règle de son intérêt propre ; et par conséquent, il n'est rien à quoi il pense moins qu'à la mort, et sa sagesse est la méditation delavie*. »* Ibid. Livre IV PropositionLXVII

L’homme libre laisse se déployer en lui la nécessité sans l’entraver : il ne fait pas obstacle à la vie qu’il porte en lui. Il ne déprécie donc pas ce qui est par la pensée de ce qui n’est pas ; il ne donne pas d’efficience à la représentation mais donne à la présence toute sa puissance. Ainsi ne se projette-t-il pas vers un objet vide de réalité, la mort. Il laisse au contraire la vie en lui donner tout ce qu’elle a. La sagesse est donc méditation *de* la vie et non pas médiation *sur*  la vie. Méditation ne signifie pas questionnement mais rumination, réappropriation, jouissance consciente de ce qui est toujours déjà là. Le sage ne demande pas des comptes à la vie : il vit.

* ***La vie sans arrière-monde : la vie sans pourquoi***

L’être en vie ne peut se considérer selon un point de vue qui n’est pas le sien : aussi longtemps que la vie est véritablement présente en lui, il s’éprouve vivant et ne met la vie en question. Ce n’est qu’au moment où la vie décline qu’il la met en cause. Ce déclin est, en effet, une absence du vivant à soi-même : alors seulement, il peut adopter le point de vue extérieur sur soi, douter de la vie ; mais il est déjà comme s’il n’était plus !

1 . De tout temps, les plus grands Sages ont porté le même jugement sur la vie : elle n’a aucune valeur... Partout et toujours, ce qu’ils en disent a le même accent, un accent de doute, de mélancolie, de lassitude de vivre, de résistance à la vie. Socrate lui-même a dit, au moment de mourir : « la vie n’est qu’une longue maladie; je dois un coq à Asclepios, le Sauveur. » Socrate lui-même en avait assez. Qu’est-ce que cela démontre? Qu’est-ce que cela montre? Autrefois, on aurait dit (oh, on l’a dit, et assez fort, nos pessimistes les premiers !) : «  Il doit pourtant y avoir quelque de chose de vrai dans tout cela ! » Le consensus sapientium prouve la vérité. » Dirions-nous de même aujourd’hui encore? En avons-nous le droit?... « Il doit pourtant y avoir quelque chose de malade dans tout cela ! » — telle est notre réponse. Ces plus grands Sages de tous les temps, il faudrait les voir de près! Peut-être n’étaient-ils plus, ni les uns ni les autres, très fermes sur leurs jambes? Peut-être d’un type tardif? Vacillants? Décadents? Peut-être la sagesse n’apparait-elle sur terre que sous la forme d'un corbeau qu’excite un discret relent de charogne ?... Nietzsche *Crépuscule* *des idoles Le problème de Socrate*

Au nom de quoi, en effet, pourrait-on juger de la valeur de la vie ? La vie seule est en mesure ‘établir des jugements de valeur, à partir d’elle-même et seulement d’elle-même. La vie ne peut douter de soi : elle est pour elle-même hors de doute puisqu’elle s’éprouve dans sa force. Elle ne manque de rien, elle n’aspire pas à obtenir qu’elle n’aurait pas. La question est ici de trop. La question « qu’est-ce que ? » suppose qu’il existe une essence au-delà du phénomène singulier, un type universel en vertu duquel les étants singuliers sont ce qu’ils sont. Or la vie n’est pas un étant singulier qui participerait d’une Forme intelligible : elle porte en soi sa propre dynamique sans avoir à participer d’un principe qui la transcende : toute sa réalité est d’être immanente à soi ; l’idée même d’un écart entre ce qui est et ce qui fonde ce qui est n’a aucun sens ici. La question « pourquoi ? » ne se pose pas non plus ! Demander pourquoi n’est possible qu’en vertu d’une présupposition que la vie exclut : il n’y a de pourquoi que là où ce qui est aurait pu ne pas être et n’est qu’en vertu d’une raison suffisante. Le pourquoi suppose, à l’image de l’agir humain, une contingence préalable (on aurait pu faire autrement) et un but par lequel on échappe à l’indétermination primordiale. Or il n’y a rien de tel dans la vie : la vie est toujours déjà là ; elle n’a pas besoin de raison pour s’imposer. Ainsi le rapport adéquat à la vie est tout sauf un « rapport » : il n’y a pas à s’y accorder ; il suffit de vivre dans l’évidence de l’immédiateté.

 2. Quant à moi, ce qui m’a inspire l’irrévérence de considérer les Grands Sages comme des types de décadence, c’est précisément le cas ou elle est le plus fortement en contradiction avec les préjugés, tant des lettrés que des illettrés : j’ai su déceler en Socrate et Platon des symptômes de dégénérescence, des instruments de la débâcle de l'hellénisme, des «  pseudo-Hellènes », des « anti-Hellénes ». Ce consensus sapientium - je le comprenais de mieux en mieux -—, il prouve tout, sauf qu’ils aient raison là où ils sont d'accord : il prouve plutôt, qu’entre eux-mêmes, tous ces Grands Sages, existait comme un accord d’ordre physiologique, qui les amenait à adopter la même attitude négative à l’égard de la vie - et à ne pouvoir faire autrement —. Des jugements, des jugements de valeur sur la vie, pour ou contre la vie, ne peuvent en fin de compte jamais être vrais : ils ne valent que comme symptômes, ils ne méritent d’être pris en considération que comme symptômes, car en soi, de tels jugements ne sont que sottises. Il faut se donner la peine de toucher du doigt, essayer de saisir cette surprenante finesse : *la valeur de la vie ne saurait être évaluée*. Pas par un vivant, car il est partie, et même objet du litige, et non juge; pas davantage par un mort, pour une tout autre raison. De la part d’un philosophe, voir dans la valeur de la vie un problème, voilà qui parle contre lui, voilà qui met en doute sa sagesse, ou atteste sa non-sagesse. Quoi? Tous les Grands gages ne seraient que des *décadents*, ils ne seraient même pas sages? Mais je reviens au problème de Socrate. […]

La vie par elle-même invalide la vérité théorétique, à sa source même. L’idée, en effet, que le sujet parlant pourrait formuler des énoncés absolument libres à l’égard de ses intérêts n’est pensable que par un déni de la vie. Il faut avoir oublié que le sujet parlant est vivant, porté par sa vitalité, mu par ce qu’il éprouve et ce qu’il ressent pour construire cette idée nébuleuse ! L’idée d’une parole désintéressée à l’égard de la vie relève de la dénégation pure et simple. Elle ne peut naître que dans le cerveau d’un homme en qui la vie est décadente. Les énoncés, en réalité, expriment toujours quelque chose de celui qui les pense et les affirme. Prendre au sérieux la vie … c’est ne pas prendre au sérieux la vérité ! L’énoncé est un symptôme. Il faut donc remonter des énoncés à l’état physiologique qui les rend possibles plutôt que de les confronter à leur objet, comme s’ils étaient libres de toute détermination vitale. Il faut substituer la généalogie à la philosophie. Le consensus des sages ne prouve ainsi rien d’autre que leur commun état de santé ou de maladie.

5. En Socrate, le goût des Grecs s’altère au profit de la dialectique. Que s‘est-il au juste passé? C’est avant tout un gout aristocratique qui est vaincu; avec la dialectique, c’est la plèbe qui prend le dessus. Avant Socrate, la bonne société récusait les procédés dialectiques; on trouvait que c’étaient là de mauvais procédés, qui donnaient mauvais genre. On en détournait la jeunesse. On se méfiait aussi de cette manière de présenter ses arguments. Les causes honnêtes, comme les honnêtes gens, ne présentent pas leurs raisons pleines mains. Il est incorrect de montrer du doigt, et surtout des cinq doigts. Ce qui a besoin d’être prouvé ne vaut pas grand-chose. Partout ou l’autorité est encore de bon ton, partout ou l’on ne donne pas des « raisons », mais des ordres, le dialecticien est une sorte de pitre ; on s’en amuse, on ne le prend pas au sérieux. Socrate fut le pitre qui se fit *prendre au sérieux*.

La preuve que la vie est déclinante est donnée par le besoin de discourir. L’invention de la dialectique est le signe de la mort rampante. Là où il faut monter pour convaincre, la pure évidence de ce qui se connaît en s’éprouvant a disparu. La représentation a pris le pas sur la présence. Or la représentation n’est pas un redoublement de la présence mais son effacement : la représentation ne rend pas présent l’absent mais signifie l’absent par un détour symbolique ; elle ne peut abolir l’absence qu’elle signifie. Mais la vie ne peut être objet de représentation : elle est là ou elle n’est pas là ; aucun substitut symbolique ne peut l’évoquer. La vie ne se laisse pas monter du doigt. Il est donc certain que les présuppositions de la philosophie sont à l’opposé de la vie : soit je vis soit je pense. Les énoncés philosophiques ne peuvent être, pour la vie, que des stratégies qu’elle met à son propre service et non pas des représentations visant une quelconque vérité au-delà d’elles-mêmes. Vérité et fausseté n’ont donc de sens qu’ne fonction de leur aptitude à servir les intérêts vitaux. Ce qui intéresse la vie n’est pas la vérité mais la *valeur* de la vérité :

« J’en arrive à la conclusion que la majeure partie de la pensée consciente doit être imputée aux activités instinctives. […] Nous ne voyons pas dans la fausseté d’un jugement, une objection contre ce jugement; c’est là, peut-être, que notre nouveau langage paraîtra le plus déroutant. La question est de savoir dans quelle mesure un jugement est apte à promouvoir la vie, à la conserver, à conserver l’espèce, voire à l’améliorer, et nous sommes enclins à poser en principe que les jugements les plus faux (et parmi eux les jugements synthétiques a priori) sont les plus indispensables à notre espèce, que l’homme ne pourrait pas vivre sans se rallier aux fictions de la logique, sans rapporter la réalité au monde purement imaginaire de l’absolu et de l’identique, sans fausser continuellement le monde en y introduisant le nombre. Car renoncer aux jugements faux serait renoncer à la vie même, équivaudrait à nier la vie. Reconnaître dans la négation de la vérité la condition de la vie, voilà certes une dangereuse façon de s’opposer au sens des valeurs qui a généralement cours, et une philosophie qui prend ce risque se situe déjà, du même coup, par delà bien et mal. » *Par-delà bien et mal*

* ***La vie sans fin***

~ La vie exclut la pratique philosophique au sens de visée théorétique oublieuse de la dynamique immanente à soi-même. Elle ignore ainsi les représentations. Cette ignorance est pour elle expression et, tout à la fois, condition de sa vitalité. Outre qu’elle est en contradiction avec l’immédiateté de la vie, la représentation a ceci de pervers qu’elle confère une puissance de nuisance à ce qui n’est pas. La représentation des dieux vengeurs ou de la mort a ainsi la capacité de miner la vie par l’imagination de ce qui n’est rien. Les dieux sont des vivants autarciques bienheureux : ils ne sauraient se soucier des hommes et, encore moins, être vindicatifs. « D'abord, tenant le dieu pour un vivant immortel et bienheureux, selon la notion du dieu communément pressentie, ne lui attribue rien d'étranger à son immortalité ni rien d'incompatible avec sa béatitude. Crédite-le, en revanche, de tout ce qui est susceptible de lui conserver, avec l'immortalité, cette béatitude. » Epicure *Lettre à Ménécée* La mort n’est rien pour nous puisque, pour nous, vivre c’est sentir : il ne peut exister de rencontre entre la vie et la mort. Il est vain de s’imaginer sa propre mort : impossibilité logique : si je me représente comme co-présent à ma mort, ce n’est pas ma mort que je me représente. Par définition, je ne peux à la fois ressentir et être mort. La mort est donc, par excellence, ce que je ne peux pas rencontrer. « Accoutume-toi à penser que la mort n'est rien pour nous, puisque tout bien et tout mal résident dans la sensation, et que la mort est l'éradication de nos sensations.»

La mort n’est rien pour nous, non seulement parce que nous ne l’éprouverons jamais mais aussi parce que nous ne pouvons vivre qu’au présent. Ainsi la perspective de la finitude nous est également étrangère : que le temps à vivre soit limité ou non, qu’il soit long ou court ne change rien au fait qu’il nous est impossible de totaliser tous les temps à vivre, comme si la quantité de temps avait un rapport avec la vie que nous vivons maintenant.

Etre sage, c’est donc être véritablement vivant : c’est écarter les méprises possibles à l’égard de la vie. L’éthique est une sotériologie, un discours et une pratique de salut : l’homme peut se sauver lui-même parce qu’il est la cause du danger auquel il lui faut échapper. La vie n’est pas, en elle-même, périlleuse : elle ne le devient que si l’on se laisse prendre par des représentations et des postures qui rendent possible son étiolement. Le salut éthique est donc toujours de raviver la vie par un jeûne de la représentation : ce n’est qu’en vivant que l’on peut bien vivre. La vie est donc sans fin, sans rapport avec la cessation.

~ Mais elle est sans fin en un autre sens. Elle est sans fin, sans finalité. L’orientation vers la fin suppose que ce qui est visé vaut mieux que ce par quoi on le vise ; elle suppose que le présent vaut moins que la fin à venir. Or la vie n’est pas en attente de ce qui lui manquerait puisqu’elle la condition de ce qui peut être. Ce qu’elle crée n’est pas un bien dont elle aurait été privée au préalable mais apparaît comme l’expression de sa propre force. Il ne faut donc pas inverser l’ordre des choses : la vie n’est pas tension pour obtenir un bien, elle est elle-même la source de tout bien. Elle n’a donc pas à attendre un avènement à venir : elle est, au présent, la force dont l’avenir n’est que l’expression. Etre en vie, c’est donc connaître la plénitude primordiale. La meilleure façon de déprécier la vie est de s’imaginer qu’il manque quelque chose alors que l’on a déjà tout du simple fait d’être en vie. La vie n’a donc pas à poursuivre une fin quelconque : elle est à elle-même sa propre fin ; elle n’a qu’à déployer la puissance qu’elle est. L’expérience du bonheur d’être au monde confirme cette réalité : on est heureux lorsque l’on ne désire rien d’autre que ce que la situation présente … pour être heureux, il suffit peut-être de ne rien désirer d’autre que le fait de vivre. L’absence de fin n’est pas ici absurde : dire que la vie est sans pourquoi n’est pas manifester une privation mais exprimer une plénitude.

Cette positivité de la vie n’est donc pas une construction intellectuelle : elle est connue au sein de l’expérience immédiate de la vie. Toutefois, cette même expérience de la vie est aussi expérience du déchirement, de l’inquiétude, de l’épreuve. L’équivoque du mot épreuve est symptomatique d’une équivoque de la vie elle-même : éprouver c’est ressentir mais c’est aussi affronter ce qui menace et, par là, prouver sa propre résistance. La vie dément par elle-même ce qui, pourtant, la caractérise, la présence pure et sans faille, sans degré ni manque.

 **Nécessaire altérité**

* **La vie se heurte à son autre : l’inerte, l’objet.**

~ La vie se confirme elle-même en s’opposant à ce qui n’est pas elle. L’expérience de l’effort n’est pas réductible à l’auto-affection. Certes, éprouver en soi le sentiment de l’effort n’est possible que la conscience affective, qui n’est pas la conscience représentative ; mais ce sentiment n’existe que par un terme qui résiste et qui n’est pas soi.

« Si (un) corps est abandonné sur ma main, en lui supposant un certain poids (...), je sens ma main poussée en bas et entraînée par une force opposée à la mienne, assurément ce qui pousse ma main, ou qui contraint le mouvement qui tend à élever ou à retenir mon bras, ce n'est pas le moi qui agit pour le retenir ou l'élever; quand je serais réduit à cette seule impression, je saurais qu'il y a quelque chose hors de moi que je distingue, que je compare, et tous les sophismes de l'idéalisme ne sauraient ébranler cette conviction. » Maine de Biran, *Influence de l'habitude sur la faculté de pensée*, 1802

L’effort surgit du sein même de la vie ; il confirme sa positivité primordiale : il n’y a effort possible que pour un étant capable de tirer de son propre fond la force qu’il oppose à ce qui lui résiste ; en un mot, l’effort suppose une puissance de s’originer en soi-même, qui n’est rien d’autre que la vie même. Mais, précisément, cette puissance originaire et immanente fait l’épreuve de soi dans la résistance que lui oppose ce qui n’est pas elle. Sans cette résistance, elle n’aurait pas de terme auquel s’appliquer, elle demeurerait dans l’ignorance de soi.

« L'effort emporte nécessairement avec lui la perception d'un rapport entre l'être qui meut ou qui veut mouvoir, et un obstacle quelconque qui s'oppose à son mouvement. Sans un sujet ou une volonté qui détermine le mouvement, sans un terme qui résiste, il n'y a point d'effort, et sans effort point de connaissance, point de perception d'aucune espèce. Si l'individu ne voulait pas ou s'il n'était pas déterminé à commencer de se mouvoir, il ne connaîtrait rien. Si rien ne lui résistait, il ne connaîtrait rien non plus, il ne soupçonnerait aucune existence, il n'aurait même pas d'idée de la sienne propre. »ibid.

La vie n’est pas une entité vague ; elle est effective seulement en un étant vivant individué. Or l’individualité ne peut se confirmer qu’en se connaissant elle-même ; elle ne peut se connaître qu’en saisissant son propre contour par opposition à ce qui n’est pas elle. L’effort est ainsi condition de la révélation de l’individualité.

~ La vie comme puissance qui s’origine en soi-même se connaît en s’opposant à ce qui lui résiste ; mais cette opposition est déterminante également pour l’expression même de la puissance vitale. La vie ne saurait être créatrice sans la résistance de la matière.

Mettons donc matière et conscience en pré­sence l'une de l'autre : nous verrons que la matière est d'abord ce qui divise et ce qui précise. Une pensée, laissée à elle-même, offre une implication réciproque d'éléments dont on ne peut dire qu'ils soient un ou plusieurs : c'est une continuité, et dans toute continuité il y a de la confusion. Pour que la pensée devienne distincte, il faut bien qu'elle s'éparpille en mots : nous ne nous rendons bien compte de ce que nous avons dans l'esprit que lorsque nous avons pris une feuille de papier, et aligné les uns à côté des autres des termes qui s'entrepénétraient. Ainsi la matière distingue, sépare, résout en individualités et finalement en personnalités des tendances jadis confondues dans l'élan originel de la vie. D'autre part, la matière provoque et rend possible l'effort. La pensée qui n'est que pensée, l'œuvre d'art qui n'est que conçue, le poème qui n'est que rêvé, ne coûtent pas encore de la peine ; c'est la réalisation matérielle du poème en mots, de la conception artistique en statue ou tableau, qui demande un effort. L'effort est pénible, mais il est aussi précieux, plus pré­cieux encore que l'œuvre où il aboutit, parce que, grâce à lui, on a tiré de soi plus qu'il n'y avait, on s'est haussé au-dessus de soi-même. Or, cet effort n'eût pas été possible sans la matière : par la résistance qu'elle oppose et par la docilité où nous pouvons l'amener, elle est à la fois l'obstacle, l'instrument et le stimulant ; elle éprouve notre force, en garde l'empreinte et en appelle l'intensification. Les philosophes qui ont spéculé sur la signification de la vie et sur la destinée de l'homme n'ont pas assez remarqué que la nature a pris la peine de nous renseigner là-dessus elle-même. Elle nous avertit par un signe précis que notre destination est atteinte. Ce signe est la joie. Bergson *La conscience et la vie*

 La vie se distingue de la matière en ceci qu’elle est une puissance d’intériorisation du passé. A la différence de l’inerte, caractérisé par la répétition indéfinie du même, l’être en vie est capable de se transformer soi-même par l’intégration de ce qu’il a vécu. Il peut ainsi se donner des dispositions qu’il n’avait pas, produire du neuf avec de l’ancien, de l’autre avec du même. L’opposition entre la vie et la matière, entre le vivant et l’inerte n’est pas toutefois un jeu d’exclusion réciproque. La vie est « la conscience s’insérant dans la matière et la tournant à son profit ». L’opposition entre la matière inerte et la vie est une *position* réciproque : la préposition « contre » exprime clairement cette ambivalence. La vie est contre la matière, elle s’y oppose et la suppose tout à la fois ; la matière est ce qui donne consistance à la vie, lui permettant de s’exprimer dans des formes subsistantes.

* ***La vie en manque : l’inquiétude indépassable***

Si la vie est prise dans un temps ouvert, elle est nécessairement instable : la conservation de soi ne peut donc être le maintien d’une identité pure. Même au sein de la quiétude, il y a une forme d’inquiétude. Le sage, qui cherche à cultiver la quiétude, doit se soucier de reconquérir le point d’équilibre entre les plaisirs et les peines.

L’inquiétude dans la quiétude est également due au fait qu’être en vue n’est aps être un empire dans un empire. L’identité de soi à soi est constamment mise en péril non seulement par la temporalité mais aussi par l’insertion dans le monde. Etre en vie, c’est être sollicité par ce qui n’est pas soi, être orienté vers un au-delà de soi.

« Mais, pour revenir à l'*inquiétude*, c'est-à-dire aux petites sollicitations imperceptibles qui nous tiennent toujours en haleine, ce sont des déterminations confuses, en sorte que souvent nous ne savons pas ce qui nous manque, au lieu que dans les *inclinations* et les *passions* nous savons au moins ce que nous demandons, quoique les perceptions confuses entrent aussi dans leur manière d'agir, et que les mêmes passions causent aussi cette inquiétude ou démangeaison. Ces impulsions sont comme autant de petits ressorts qui tâchent de se débander et qui font agir notre machine. Et j'ai déjà remarqué ci-dessus que c'est par là que nous ne sommes jamais indifférents lorsque nous paraissons l'être le plus ; par exemple, de nous tourner à la droite plutôt qu'à la gauche au bout d'une allée. Car le parti que nous prenons vient de ces déterminations insensibles, mêlées des actions des objets et de l'intérieur du corps, qui nous fait trouver plus à notre aise dans l'une que dans l'autre manière de nous remuer.
      On appelle *Unruhe*en allemand, c'est-à-dire *inquiétude*, le balancier d'une horloge. On peut dire qu'il en est de même de notre corps, qui ne saurait jamais être parfaitement à son aise : parce que quand il se ferait une nouvelle impression des objets, un petit changement dans les organes, dans les viscères, dans les vases, cela changerait d'abord la balance et leur ferait faire quelque petit effort pour se remettre dans le meilleur état qu'il se peut ; ce qui produit un combat perpétuel, qui fait pour ainsi dire l'inquiétude de notre horloge, de sorte que cette appellation est assez à mon gré. Leibniz *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Livre II, Chap. XX, §6 .

Parce que l’être en vie est sensible, il n’est pas seulement sensible à ce qu’il éprouve en lui-même mais aussi à ce qui, de l’extérieur, agit sur lui. La conscience affective n’est le tout de l’expérience sensible de la vie. Etant inséré dans un monde, l’être en vie est en rapport avec tous les autres étants par un rapport de continuité. Il est ainsi affecté même sans le savoir : il perçoit sans s’apercevoir qu’il perçoit. Il y a donc une troisième forme de conscience, distincte de la conscience affective et de la conscience représentation, la conscience immédiate sans représentation, une sensibilité qui est réceptivité immédiate.

* ***La vie, le temps, le désir : figures de l’autre***

Etre en vie est donc être sollicité doublement : par le temps et par le monde. Ces deux sollicitations ne sont pas de même nature quoiqu’elles s’articulent. Le monde est une sollicitation que l’être en vie subit de l’extérieur ; le temps est une sollicitation qu’il éprouve en lui-même. Le temps met à mal l’adéquation de soi à soi : au sein même de l’intériorité, existe un principe d’inadéquation. Le temps est tension vers ce qui n’est pas. L’être en vie est ainsi constamment renvoyé à la nécessité de rassembler son unité, de se reprendre contre le principe de dispersion qu’il porte en lui. Cette lutte incessante est en même temps ce qui le maintient en vie. La léthargie est le signe avant coureur de la mort : la vie se ravive par les petites discontinuités, par le jeu des contrastes.

La temporalité n’est donc vivante que grâce à la part de non-être qui la constitue. N’être plus ce que l’on a été permet d’être ce que l’on est. La mort, comprise comme abolition irréversible, est au cœur de la vie. « Et voici que dès longtemps mon enfance est morte, et je suis vivant. » Saint Augustin *Confessions* I,1.

Le temps de la vie n’est donc pas seulement le temps de l’identité maintenue ; il est tout à la fois le temps de la non-identité assumée. Pour l’être en vie, l’avenir ne se confond pas avec le futur. Le futur est une détermination abstraite du temps, comme tel il ne fait l’objet d’aucune visée ; il peut être simplement le temps déterminé par une position relative : le futur est le temps postérieur au présent ; il peut être l’occasion de la manifestation de ce qui existe avant de se manifester et pour qui la manifestation est indifférente. L’effet de la cause efficiente est présent dans la cause avant même d’être manifeste dans le monde; le futur n’est, en ce sens, l’occasion d’aucune nouveauté. L’avenir, en revanche, n’est pas seulement une dimension abstraite et objectivable ; il est préparé par un élan qui le précède. Dans une large mesure, l’avenir est ce que le vivant en aura fait. Plus il y a de vitalité, plus la capacité à inventer l’avenir est grande :

« À côté de l'intelligence il y a en effet la perception immédiate, par chacun de nous, de sa propre activité et des conditions où elle s'exerce. Appelez-la comme vous voudrez ; c'est le sentiment que nous avons d'être créateurs de nos intentions, de nos décisions, de nos actes, et par là de nos habitudes, de notre caractère, de nous-mêmes. Artisans de notre vie, artistes même quand nous le voulons, nous travaillons continuellement à pétrir, avec la matière qui nous est fournie par le passé et le présent, par l'hérédité et les circonstances, une figure unique, neuve, originale, imprévisible comme la forme donnée par le sculpteur à la terre glaise. De ce travail et de ce qu'il a d'unique nous sommes avertis, sans doute, pendant qu'il se fait, mais l'essentiel est que nous le fassions. Nous n'avons pas à l'approfondir ; il n'est même pas nécessaire que nous en ayons pleine conscience, pas plus que l'artiste n'a besoin d'analyser son pouvoir créateur ; il laisse ce soin au philosophe, et se contente de créer. » Bergson *Le possible et le réel*.

La vie se fait en se faisant ; le possible n’est pas un réel qui attend l’heure de sa manifestation. Il est produit par la réalité même de la vie dans sa puissance inaugurale. Devient possible ce que nous osons entreprendre ; et nous osons entreprendre parce que nous avons confiance en notre propre vitalité. Cette puissance qu’a la vie de créer des possibles ne peut pas manquer de faire naître la question du sens. Tant que l’on appréhende la vie dans sa positivité pure, la question du sens ne se pose pas : elle ne « va » vers rien puisqu’elle est tout entière déjà présente à elle-même. Mais si l’on considère la vie dans la dynamique de ses puissances, il n’en est plus de même : les possibles qu’elle crée renvoient le sujet vivant à sa responsabilité. La question « à quoi bon ? » se pose puisque ce qui vient à être pourrait ne pas être et, en étant, écarte la possibilité d’autres êtres.

* ***La vie finie***

La vie rencontre donc hors d’elle-même et en elle-même ce qui n’est pas elle. Elle fait l’expérience de la mort, faisant l’expérience du temps irréversible.

Mais ce n’est pas tout : être en vie c’est se connaître par l’auto-affection comme portant en soi une puissance immanente mais c‘est aussi se reconnaître comme n’étant pas la cause de cette puissance immanente. La mort habite la vie : le « non-être en vie » n’est pas étranger à la vie qui se vit. Outre que la mort de l’autre me met en présence de la finitude de la vie, ma propre vie m’indique la potentialité de ne plus être que je porte en moi. Etre né, c’est ne pas porter en soi son principe d’être. C’est donc être en situation de ne plus être, dans l’impuissance totale de se donner la vie.

 « Qu’est-ce donc que je veux dire, Seigneur mon Dieu, sinon que j’ignore d’où je suis venu ici, en cette mourante vie, ou peut-être cette mort vivante? » saint Augustin id.

Le sujet vivant se saisit lui-même comme n’étant pas son propre principe :

« C'est pourquoi je veux ici passer outre, et considérer si moi-même, qui ai cette idée de Dieu, je pourrais être, en cas qu'il n'y eut point de Dieu. Et je demande, de qui aurais-je mon existence? Peut-être de moi-même, ou de mes parents, ou bien de quelques autres causes moins parfaites que Dieu, car on ne se peut rien imaginer de plus parfait, ni même d'égal à lui.

Or, si j'étais indépendant de tout autre, et que je fusse moi-même l'auteur de mon être, certes je ne douterais d'aucune chose, je ne concevrais plus de désirs, et enfin il ne me manquerait aucune perfection; car je me serais donné à moi-même toutes celles dont j'ai en moi quelque idée, et ainsi je serais Dieu.

Et je ne me dois point imaginer que les choses qui me manquent sont peut-être plus difficiles à acquérir, que celles dont je suis déjà en possession; car au contraire il est très certain, qu'il a été beaucoup plus difficile, que moi, c'est-à-dire une chose ou une substance qui pense, soit sorti du néant, qu'il ne me serait d'acquérir les lumières et les connaissances de plusieurs choses que j'ignore, et qui ne sont que des accidents de cette substance. Et ainsi sans difficulté, si je m'étais moi-même donné ce plus que je viens de dire, c'est-à-dire si j'étais l'auteur de ma naissance et de mon existence, je ne me serais pas privé au moins des choses qui sont de plus facile acquisition, à savoir, de beaucoup de connaissances dont ma nature est dénuée; je ne me serais pas privé non plus d'aucune des choses qui sont contenues dans l'idée que je conçois de Dieu, parce qu'il n'y en a aucune qui me semble de plus difficile acquisition; et s'il y en avait quelqu'une, certes elle me paraîrait telle (supposé que j'eusse de moi toutes les autres choses que je possède), puisque j'expérimenterais que ma puissance s'y terminerait, et ne serait pas capable d'y arriver. » Descartes *Troisième méditation métaphysique*

Les limitations que je reconnais en moi ne sont pas simplement des circonstances existentielles, l’état de fait de ma condition ; elles m’indiquent ce qu’il en est de mon essence : je suis tel que je ne suis pas à moi-même mon propre principe. Cette reconnaissance de la finitude n’est pas le fruit d’une illusion ou d’un usage inadéquat des représentations : elle s’impose par la simple attention que l’être en vie prête à ce qu’est être en vie.

**La vie sans au-delà ?**

La contradiction d’où nous sommes partis n’a pas disparu, bien plus, elle se trouve confirmée. Il semble indéniable que la vie, dans la plénitude de son entièreté, ne puisse être subordonnée à un autre qu’elle ; mais il est tout aussi indéniable que la vie est tension vers un au-delà de soi, écart de soi à soi. Cette contradiction, si elle ne peut pas être dépassée en l’état de nos analyses, peut nous donner elle-même une indication sur la possible cohérence de la vie.

La vie apparaît comme paradoxale : elle est une force qui s’origine en soi-même, puissance d’auto-développement et, tout à la fois, elle est tributaire de ce qui l’environne. Elle est donc autonome et dépendante. Autonome en ce qu’elle porte en soi la loi de son propre développement mais dépendante parce qu’elle a besoin de ce qui n’est pas elle. Cette tension est la condition même de la vie : autonome, l’être en vie est sans relation avec le milieu, dépendant, il est en relation. Au plan de la vie humaine, ce paradoxe, une fois reconnu, est principe de sagesse. Le sage sait éviter les deux écueils de l’enfermement en soi et de la perte de soi dans la relation ; il sait faire droit à ce qu’il se doit à lui-même et à ce qu’il doit aux autres. Mais il faut toutefois noter que la relation envisagée sous le seul point de vue de la vie du vivant individuel ne sort jamais de la logique de l’intérêt. En effet, la prise en compte de l’autre en tant qu’il me sert ou me nuit n’est pas une véritable reconnaissance de l’altérité. Ainsi la vie ignore l’au-delà d’elle-même tout en étant située dans la relation. Cet attachement à soi, ce point de vue exclusivement intéressé découle de l’amour de soi.

Le paradoxe de la vie à la fois autonome et dépendante s’évanouit alors : la vie est toujours déterminée par la visée de soi, jusque dans la relation à l’autre. Ce cercle de la vie est ce qui la rend amorale : l’être en vie, en tant qu’il est en vie, ne saurait accéder à la détermination de l’agir par d’autres principes que ceux de l’intérêt ; il ne peut vouloir que ce qui le sert, quel qu’en soit le prix. Les questions « que dois-je faire ? », « ai-je le droit ? », « est-ce légitime ? » ne peuvent se poser. Le vivant en tant qu’il est vivant est mû par des mobiles pathologiques, éprouvés sensiblement, dont il n’est pas l’auteur et qui échappent à toute question de principe. A cet égard, la vie, toujours attachée à soi, est étrangère à la logique du sens : elle ne peut questionner la valeur de la fin indépendamment du lien que cette fin peut avoir avec le plaisir et la peine, l’intérêt ou le dommage. La vie est toujours rivée au *de facto*, à ce qui est de fait ; elle ignore le *de jure*, ce qui est de droit, absolument référé à un critère inconditionné de légitimité. Pour accéder à cet ordre, il faudrait, en effet, que la vie oublie la dynamique d’auto-conservation qui la détermine et s’élève au point de vue de l’autre, abstraction faite d’elle-même. Il faudrait qu’elle intègre effectivement un au-delà d’elle-même, une véritable altérité. Or cela est en contradiction avec sa nature propre. Nous serions donc conduits à affirmer la nécessité d’opposer à la vie une autre réalité, la seule qui puisse être libre des déterminations empiriques, la raison. La raison est, en effet, la faculté des principes du jugement : elle porte en elle les principes, conditions de possibilité de tout jugement ; elle est ainsi autonome, non pas au sens où la vie est autonome, portant en elle la loi immanente et immédiate de son développement mais au sens où elle porte en elle la loi explicite, logiquement justifiable de toute opération intellectuelle ; la loi au regard de laquelle il est possible de comprendre le fondement de ce qui peut être dit ou agi. L’autonomie de la raison n’est pas l’autonomie de la vie : l’autonomie de la vie est la spontanéité d’un développement subi, l’autonomie de la raison est la reconnaissance par soi des conditions de possibilité de toute pensée sensée, de tout agir libre. La raison est donc souveraine : elle ne peut être jugée par une autre instance puisque tout jugement la suppose toujours déjà. Elle est d’emblée dans l’ordre de l’universel et du nécessaire : les principes qu’elle porte en elle ne sont pas dérivés de l’expérience, qui n’offre jamais que du particulier et du contingent. Ses lois sont donc inconditionnées, elles transcendent les circonstances de temps et de lieu, les intérêts vitaux : la raison est donc la condition de la liberté à l’égard de ces mêmes circonstances et intérêts. Elle se manifeste ainsi avec une évidence réelle dans le champ de la morale : se déterminer d’après l’idée de ce qui vaut toujours absolument c’est ne pas être déterminé par des mobiles subis. Cette liberté est conquise sur la vie : le héros ou le martyr se détermine à l’encontre de son attachement à la vie, au nom d’une exigence inconditionnée. La vie est toujours nécessairement attachée au relatif ; la liberté inconditionnée n’advient que par la représentation de l’absolu : la valeur en soi est indépendante de toute réalité empirique. « Supposez que quelqu'un prétende ne pouvoir résister à sa passion luxurieuse quand l'objet aimé et l'occasion se présentent à lui; on demande si, un gibet se trouvant dressé devant la maison où cette occasion s'offre à lui, pour l'y pendre aussitôt sa passion satisfaite, il lui serait dans ce cas impossible de dompter son penchant. On ne sera pas long à deviner ce qu'il répondrait.

Mais demandez-lui si, son prince lui ordonnant, sous menace de la même mort immédiate, de porter un faux témoignage contre un honnête homme qu'il voudrait bien perdre sous de spécieux prétextes, il tiendrait dans ce cas pour possible, quelque grand que puisse être son amour de la vie, d'en triompher tout de même ? Il n'osera peut être assurer s'il le ferait ou non, mais il concédera sans hésitation que cela lui est possible. Il juge donc qu'il peut quelque chose parce qu’il a conscience qu’il le doit et il reconnaît en lui la liberté qui, sans la loi morale, lui serait restée inconnue. »Kant *Critique de la raison pratique* I, I, ch. 1

Il faudrait donc reconnaître la nécessité de sortir de la vie au nom de la liberté : la vie est enfermée en elle-même, ne connaissant de l’altérité que ce qui peut se ramener à sa propre identité ; la liberté suppose de s’affranchir de cet enfermement dans les déterminations pathologiques. Cette exigence de sortir de la vie est justifiée au nom de la connaissance également : pour connaître non pas seulement les étants dans leur rapport avec ma vie mais tels qu’ils sont en eux-mêmes, il faut adopter un point de vue qui fasse abstraction de l’épreuve de soi, de l’enracinement dans un milieu particulier. Nous avons donc d’un côté la vie, incapable de sortir d’elle-même, de l’autre la raison, détachée de la vie et, pour cela, principe de la liberté et de la connaissance. La vie est sans au-delà et, pour cela, peu humaine. De là naît l’exigence de l’oubli de soi, fondement de la connaissance et de la liberté authentique.

Cette logique pose toutefois problème pour deux raisons. D’une part, nous sommes en présence d’une incohérence grave : comment peut-on en même temps affirmer que la vie n’admet pas d’au-delà et soutenir qu’il faut valoriser un au-delà de la vie ? Si la vie n’admet pas d’au-delà, il est impossible de s’en extraire, puisque nous qui cherchons à nous en extraire nous sommes en vie aussi longtemps que nous sommes ! D’autre part, l’au-delà de la vie, en l’occurrence la raison, vaut en ce qu’il n’a pas les caractères de la vie : il n’est pas déterminé par la sensibilité, il n’a pas d’intérêt, il ignore le relatif. Mais ces caractères de la vie ont aussi, par eux-mêmes des vertus éthiques. L’enracinement dans l’horizon sensible est ce qui rend possible la compassion ; le sens du relatif s’oppose à la logique abstraite et totalitaire qui conforme la réalité à l’idée par la terreur ; l’intérêt sait être raisonnable : contrairement à la passion, il peut s’ajuster, faire l’objet d’un calcul et d’une entente.

Il apparaît donc impossible de sortir de la vie, à la fois logiquement et éthiquement. Mais il appert également qu’il faille sortir de la vie au nom de la liberté et de la connaissance. Les analyses qui précèdent donnent une clé de résolution : **c’est la vie elle-même qui sort d’elle-même sans jamais se quitter**. L**a vie est essentiellement dialectique** : sa dynamique est l’articulation des contraires. Toujours immanente au vivant, elle se déploie comme puissance de dépassement de soi par soi. Mue par la conservation de soi, elle ne peut se conserver qu’en se perdant partiellement. Ordonnée à la satisfaction des fonctions qui l’entretiennent, elle n’est vraiment vivante que si elle transcende ces fonctions dans une prodigieuse prodigalité. La force de la vie créatrice est précisément d’être elle-même productrice d’altérité. La force de la vie dialectique est de se constituer par l’écart de soi à soi : l’altérité lui est immanente, comme tout ce qui est effectivement vivant.

La vie n’admet donc pas d’au-delà : elle ne sera jamais transcendée par son autre. L’autre de la vie, la mort, l’abolit mais, l’abolissant, elle n’est rien puisque rien n’est qui ne soit en vie.