

La conscience de soi est-elle connaissance de soi ?

En passant de l'autre côté du miroir, Alice arriva dans un autre monde, « à l'endroit où le roi dormait. » « Il rêve », lui dit Tweedledee, ajoutant aussitôt, « et à quoi pensez-vous qu'il rêve ? » Alice interloquée répondit que personne ne pouvait le savoir. Mais Tweedledee, d'une voix plus élevée, affirma ceci : « il rêve à vous ! » Le roi, tout endormi qu'il est, n'en songe pas moins en ce moment même à Alice. Mais alors que se passerait-il si, d'un instant à l'autre, le roi cessait tout à coup de songer à Alice ? demanda Tweedledee à celle-ci. Je serais là, pensa-t-elle, là où elle se trouve en cet instant. « Non ! » rétorqua Tweedledee. « Vous ne seriez nulle part, car vous n'êtes rien qu'une espèce de chose dans son rêve. » À tel point que si le roi se réveillait, renchérir Tweedledum, Alice n'existerait plus, Alice s'éteindrait « comme une chandelle ! »

En traversant ce miroir, dans quel monde Alice pensait-elle pénétrer et qu'allait-elle être capable d'en connaître ?

Alice est une chose dans le monde du rêve de ce roi, et cela, il est possible d'en convenir, mais alors comment se peut-il que toute chose qu'elle est, elle soit néanmoins capable de pensées, serait-ce de s'interroger sur son état de chose ? N'est-elle pas réelle comme elle s'écrie ? Si Alice est une chose, alors force est de constater qu'elle n'est pas de ces choses qui n'ont pas de conscience, autrement dit, qui ne possèdent aucune faculté ni capacité à choisir et, le souligne Bergson dans *L'Énergie spirituelle*, à se montrer capable, disons-le ainsi, de se reconnaître – mais qu'est-ce que c'est, cette chose, que nous reconnaissons en tant que soi ? - comme la cause de nos actes, de notre spontanéité ou, du moins, ce qui nous apparaît ici tel. Alice est chose peut-être, mais alors une chose consciente d'elle-même, car ajoute Bergson, conscience signifie mémoire. L'existence d'Alice est comme un mot qui ne peut être prononcé entièrement, dit Bergson, seulement parce que, si courtes soient les durées correspondantes au prononcé de chacune des syllabes de ce mot, chacune d'entre elles se trouve d'une certaine manière conservée dans le tout, comme un effet de la prononciation qui perdure quand cette dernière a pourtant cessé son action. Si Alice peut s'étonner devant toutes les étrangetés du pays des merveilles, si elle peut simplement exister de monde en monde, même si elle est une chose dans le songe du roi, c'est parce qu'elle est quelque chose qui possède la puissance « d'embrasser le sens » comme elle possède la mémoire, et donc la conscience, des syllabes des mots qu'elle prononce : Alice est réelle en tant qu'elle existe parce qu'elle est consciente des instants vécus et qu'entre chaque instant, il y a comme un passage qui constitue précisément cette mémoire qui unifie chez Alice chacun de ses instants – et qui donc les supprime en tant qu'instant - dans une totalité à laquelle nous donnons le nom d'existence ou de vécu.

Cette connaissance de soi, Descartes l'a inventée au 17^{ème} siècle en forgeant avec le « je pense, donc je suis » puis le « je pense, j'existe » - bien que se référant à deux pensées chez Descartes qui n'ont pas le même projet – le principe d'une connaissance certaine car, comme l'a écrit Ferdinand Alquie dans ses *Leçons sur Descartes*, lorsque « je pense », ma pensée « est en face de ce qu'elle affirme, puisqu'elle est ce qu'elle affirme. » Cette affirmation de soi qui se révèle à elle-même dans son évidence quand nous pensons, voilà très exactement ce que nous appelons conscience de soi.

Faut-il en conclure pour autant que cette conscience de soi, à son tour, s'identifie avec une connaissance de soi ?

Accordons un instant à Descartes qu'il est indubitable que je pense et mieux encore que pour penser, il faut être. Fort bien ! Mais une fois même ce fondement assuré pour une connaissance solide, fondement qui se trouverait déjà lui-même être une connaissance en tant qu'il sert d'assise à tout autre genre de connaissance. Cependant, en l'état des choses, en quoi puis-je être assuré que de ce « je pense » découle un « je suis » ou encore un « j'existe » certain, c'est-à-dire dont je ne puis dire autrement que ce à quoi il s'identifie c'est bien *moi*, cette chose qui se sent et s'éprouve exister comme penser ? Car après tout, que suis-je moi qui sait que pour penser il faut être ? Qu'est-ce qui appartient à soi de sorte que l'on puisse affirmer avec certitude, c'est moi ! (I)

En effet, en posant, non sans raison, la souveraineté de l'âme sur le corps et en identifiant par suite la pensée à la conscience de soi, Descartes a-t-il le droit néanmoins de s'identifier, et par voie de conséquence, de se définir par la conscience ? (II)

Nous expérimentons, parfois par nous-mêmes, d'autres fois en observant les autres, des phénomènes qui semblent plus proches de l'interruption de la conscience que d'une activité de cette même conscience pleine et entière qui se saurait elle-même sans rupture ni variation. Et si quelque chose du corps justement ne parvenait pas, telle une idée claire et distincte, jusqu'à cette conscience que nous avons de nous-mêmes ? Et si le corps n'était pas seulement un mode de l'étendue, une chose qui existe dans l'espace et en occupe une certaine dimension ? Et si l'âme ou la conscience se constituait d'un mode, la pensée, qui lui échappe pour partie ? Et si L'âme et le corps ne connaissaient entre eux aucune hiérarchie, mais au contraire une coïncidence entre leurs activités ?

Reprenant la formule de Descartes selon laquelle j'existe tant que je pense mais encore autant de temps que je pense, Maine de Biran observe très simplement que je ne pense pas toujours ou que je n'ai pas toujours le sentiment d'exister. Cela signifierait-il qu'effectivement je n'existe pas toujours, ou devons-nous croire plutôt que ce que nous appelons *Je* connaît des phénomènes que l'on pourrait dire déjà d'inconscience ? C'est l'illustration du somnambule choisie par Spinoza afin d'évoquer précisément que le corps peut bien des choses dont l'âme n'a pas conscience et qui, d'une certaine manière dépasse la connaissance qu'elle peut avoir des phénomènes vécus. Ce serait même là, la propre activité de la conscience que de produire des illusions, parce qu'elle ne recueille chez elle que des effets dépouillés des causes qui les ont produits.

Et parmi ces illusions, celle en particulier, par laquelle, me considérant comme conscient de moi-même, j'en conclus que l'objet que je me représente, à savoir une certaine idée de ce *moi*, je le connais sinon complètement, à tout le moins un peu. Or cette hypothèse d'une conscience réfléchissante, spectatrice de sa propre activité en même temps qu'elle s'exerce, ni Kant ni Sartre ne l'admettent. C'est que, pour Kant, le sujet se trouve dans l'impossibilité de se réfléchir pour la raison que la conscience est toujours conscience de quelque chose. Husserl parlera à cet égard d'*intentionnalité* qui est comme la possibilité de se dépasser vers l'objet, vers notre extériorité. Il s'agit toujours pour la conscience de montrer, de mettre en évidence, de *dé-couvrir* ce qui jusque-là, dans ce monde de l'extériorité ne se montrait pas à soi. « Connaître » nous dit Sartre, c'est donc « filer, là-bas, vers ce qui n'est pas soi », si bien même que dès que la conscience essaie, par un effort sur elle-même, d'entrer en elle-même, finalement, elle disparaît, « elle s'anéantit ».

Le mouvement intrinsèque à la conscience se caractériserait ainsi par cette faculté à s'exhiber dans l'extériorité pure du monde qu'elle ne pourra toutefois jamais atteindre que par représentation et dont elle se trouvera, quoi qu'elle puisse se représenter et quelle que soit la nature de ses représentations, toujours à la distance exacte à laquelle la situe l'objectivité. Cette objectivité serait par là la condition même de toute conscience des

hommes. Il faut comprendre avec Nietzsche que la conscience est essentiellement le produit d'un rapport entre un corps vivant et cette extériorité qui l'enveloppe et au sein de laquelle, il doit s'orienter, voire même lutter, afin de se conserver. La conscience serait cet organe qui rendrait, notamment, les hommes capables de choisir, de sélectionner, parmi les possibilités extérieures que représente le monde pour eux, celles qui lui sont favorables ou, a contrario, d'éviter celles qui seraient mauvaises.

Seulement la conscience, comme nous l'avons dit, est aussi créatrice d'illusions, disposée aux fictions, elle serait même inadaptée à la faculté qui lui est reconnue de permettre à la vie de réaliser sa conservation et son intensification, car ce qui devient conscient n'est en réalité que la partie infime et inintelligible, en tant que telle, à la pensée. Et il arrive que les forces constitutives de cette conscience se retournent contre la vie dont elle est pourtant le symptôme. Dans ses luttes avec le monde, tout l'excite, et rien ne s'oublie : la conscience souffre, et l'expression de sa souffrance est semblable à une morsure.

Et il est des blessures de la conscience qui la conduisent dans son retournement jusqu'à la négation de la vie. Car la conscience, savoir de la vie, possède cette capacité à s'abstraire de son origine sensible et à se faire de ses actions des représentations qui portent en elles leurs déterminations allégoriques, symboliques et ontologiques, leurs sens, leurs valeurs. Or, dans ses crises les plus sévères, la conscience ne reconnaît plus le monde de la vie comme le monde à partir duquel elle est elle-même possible, mais comme un monde instable, relatif et singulier qui repose donc sur une connaissance plurivoque du monde ; par conséquent, un monde qui doit être surmonté, et dont aux significations sensibles et subjectives, esthétiques, elle doit substituer un monde théorique, mathématique et géométrique. En ce projet-là, tout en demeurant un savoir de la vie, la conscience devenue science s'oppose radicalement à la vie et à son intensification. (III)

I. La conscience de soi comme connaissance de soi : se sentir exister

C'est avec cette maxime désormais célèbre par laquelle, dans *Le discours de la méthode* en sa quatrième partie, Descartes, à la fin du premier paragraphe, énonce ce qui deviendra le premier principe d'une métaphysique de la connaissance, dans la mesure où elle se veut le fondement, non pas d'ailleurs seulement à toute vérité, mais également à toute certitude : « mais aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. » Descartes veut étendre à tous les domaines de la connaissance qui sont ceux de la vie, cette certitude mathématique dont il observe et expérimente, comme Galilée, Copernic ou Kepler quelques années avant lui, les formidables développements techniques, notamment dans le domaine de l'astronomie.

Cependant, Descartes n'est pas satisfait de ce que nous pourrions appeler de nos jours des fondements épistémologiques des sciences nouvelles de la nature qui, déjà, s'imposent et s'annoncent dans l'existence des hommes comme porteuses en elles-mêmes d'une vérité absolue. Absolue ? Descartes n'en n'est pas moins pas certain, car toutes les choses dont discutent ces sciences de la nature dépendent d'une circonstance qui permet à Descartes de s'autoriser à en douter. Cette circonstance, c'est l'extériorité. Le monde comme objet de la conscience. C'est qu'en effet, observe-t-il, toutes ces connaissances que ces sciences élèvent au rang de vérité relèvent d'un rapport, d'une distance entre le corps connaissant et l'objet étudié. Or, quel qu'en soit l'objet, celui-ci ne passe pas de l'extériorité vers l'intériorité du sujet connaissant ou réciproquement, le sujet connaissant ne devient pas l'objet étudié, perçu et pensé. Aussi quoi que je puisse montrer dans

l'étude d'un quelconque objet, il y aura toujours entre lui et moi cette circonstance, ce rapport qui est la distance qui me sépare en tant que sujet connaissant et pensant de l'objet proprement dit. Descartes comprend, alors même qu'il cherche à fonder une connaissance certaine, que les sciences de la nature ne peuvent être considérées en elles-mêmes comme certaines du seul fait que la méthode – mathématique –, et aussi rigoureuse soit-elle dans ses expressions, s'applique à cet objet de la connaissance. On ne se trouve jamais qu'en présence d'idées, c'est-à-dire de représentations et non de la chose elle-même. Nous ne connaissons des choses du monde que par représentation.

Voilà pourquoi, à la suite de cette maxime dans *Le discours de la méthode*, Descartes pourra affirmer avec certitude qu'il peut douter de tout, d'avoir un corps c'est-à-dire d'être ce corps-là, de se dire René Descartes, de douter même de l'existence du monde, du lieu où il se trouve au moment même où il écrit, bref, voilà la raison pour laquelle Descartes peut douter de toute l'extériorité qui l'enveloppe, de tout ce qui le place à distance des choses. Autrement dit, Descartes peut affirmer un doute sur tout ce qui est objet de sa conscience. Alors quoi ! Serions-nous condamnés à devoir exister dans des mondes connus mais incertains et cela tout en demeurant étrangers à nous-mêmes ? N'y a-t-il pas un quelque chose de moi que je sois capable de connaître, de dire ceci ou cela : c'est moi ? Ne serions-nous chacun que le rêve d'un être tout-puissant, dieu ou malin génie ?

Non, répond Descartes, dans ce même texte du Discours de la méthode, car si je peux douter de tout, « il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose [...] : je pense, donc je suis [...] ». Car, en effet, précisera Descartes, au moment où je doute, je ne peux pas ne pas penser et au moment où je pense, je ne peux pas ne pas être ce quelque chose qui pense et qui doute. Ainsi, je peux douter de tout, je peux douter de ce que je perçois par mes sens – c'est l'hypothèse du morceau de cire –, je peux douter de ce que je vois en ma conscience – c'est l'hypothèse du rêve – car après tout, le monde qui m'environne n'existe peut-être pas, étant la création de cet être tout-puissant et même, je peux douter de ces vérités rationnelles et mathématiques car, là encore, ce génie ou ce dieu peut me tromper en me faisant croire que deux plus de deux font quatre alors que non. Qu'en sais-je, après tout ? En quoi puis-je en être certain ? Cependant, si je peux douter de toutes ces choses, c'est bien parce qu'elles ne sont, en quelque sorte, que des représentations qui s'épuisent dans un milieu d'extériorité où si tout m'apparaît, il n'y a rien que je sois en mesure de sentir comme je sens et j'expérimente en moi la pensée. Je peux douter de tout, disions-nous, mais je ne peux pas douter que c'est *Moi* qui doute quand je doute. Pourquoi ?

Cette question appelle une réponse, jusqu'ici seulement esquissée, qui repose sur la circonstance exactement réciproque à celle qui fut donnée dans notre développement à propos de cette extériorité, de ces objets du monde qui deviennent, par un effort de ma conscience, objet de ma conscience, soit idée ou représentation : lorsque je dis je pense, quoi qu'il se passe chez moi, ma conscience s'identifie à ma pensée, et non à l'objet de ma pensée – bien qu'il y ait un quelque chose, par exemple, cette représentation de moi-même que ma conscience imagine. La distance qui me sépare de toute chose, ici disparaît. Elle n'existe pas car je suis tout entier plongé dans ce milieu d'intériorité que je suis. Je sais que lorsque je pense, j'existe et cela sans distance ni objet, par cela même que j'existe au moment même où ma conscience est comme tournée vers cette intériorité qui me constitue, sans qu'il me soit besoin pour le savoir de devenir objet de moi-même ou objet d'autrui, mais simplement parce que je me sens penser, je me sens exister, je me sens douter. De cela, je ne puis absolument pas en douter. Le cogito cartésien est, pour qui en fait l'expérience – et on ne peut pas ne pas en faire l'expérience puisque je n'ai pas effort

à faire pour exister, je sais que j'existe par cela même que j'existe -, une vérité certaine, une certitude véridique.

Quelques années plus tard, dans sa *Méditation seconde*, Descartes affirmera ainsi sans trembler devant les sceptiques et au nez de ses contradicteurs qu'il est d'autant plus persuadé qu'il *est*, qu'il *existe*, que tous les efforts qu'il emploie à douter des vérités qui reposent sur le voir de la conscience, dont les vérités de raison, allant même jusqu'à se convaincre que le monde et tout ce qui s'y trouve n'existe peut-être pas, montrent qu'il existe un « je ne sais quel trompeur très puissant » qui use de son pouvoir pour le tromper et que, s'il le trompe ou cherche à le tromper, c'est bien qu'il *est*, qu'il *existe*. Le cogito, remarque Ferdinand Alquie dans ses *Leçons sur Descartes*, manifeste directement « quelque présence de l'être à ma pensée. Le propre du cogito, ajoute-t-il, « c'est que la pensée s'y saisit elle-même. »

Le cogito cartésien nous apprend deux choses : d'une part, que tout savoir théorique, toute vision, tout ce qui est objet de ma conscience est pour moi quelque chose sinon de fallacieux, à tout le moins de douteux. Or, si le cogito, écrit Michel Henry dans *La Barbarie*, est une évidence à l'intérieur du voir de la conscience, ce qu'il signifie, c'est précisément l'exclusion d'un savoir de ce type, d'un savoir, comme celui de la science, qui repose sur le voir de la conscience ; d'autre part que, alors même que nous commençons à comprendre que toute connaissance qui repose sur ce voir de la conscience est fallacieuse ou du moins incertaine, ce cogito me permet de connaître quelque chose de moi et ce quelque chose, c'est précisément que *je suis, j'existe*.

Mais que suis-je, moi qui sais désormais que j'existe avec certitude ?

J'ai d'abord pensé que j'étais un homme, écrit Descartes. Mais aussitôt, s'est-il interrogé, il lui fallait alors savoir ce que voulait dire homme. Ce à quoi Descartes, se rappelant à lui-même la tradition aristotélicienne, répondit qu'un homme se définissait comme *animal raisonnable*. Mais une fois encore, qu'est-ce qu'animal et que signifie raisonnable ? Il lui parut alors évident que s'interroger ainsi, c'était tomber à nouveau dans ce milieu d'extériorité et de visibilité qui fonde précisément le savoir de la conscience dont nous savons maintenant que tout ce qui s'y représente est douteux, mais que seul nous est certain, dans son effort, le cogito, à savoir lorsque la conscience et la pensée se saisissent mutuellement et s'identifient l'une à l'autre, lorsqu'elles s'éprouvent intuitivement. L'erreur dans laquelle m'induit la conscience, c'est encore, aurait pu dire Sartre, de « s'éclater vers » ce qui n'est pas soi, mais seulement vers l'extériorité, car la conscience, nous dit-il, « n'est rien que le dehors d'elle-même ». Savoir ce que signifie *homme* et *animal raisonnable* implique la connaissance externe de présupposés explicites. Or, sur ceux-là nous ne pouvons obtenir qu'une connaissance incertaine, d'une part, parce que chacun tient pour vrai une définition qui lui est propre, et d'autre part, chaque définition suppose elle-même d'être définie en ses présupposés et m'obligeant ainsi à définir une infinité de présupposés sans possibilité de parvenir à un terme unique et univoque, vrai avec certitude. Mais l'intuition de Descartes, c'est qu'il existe au fondement de tous ces présupposés explicites, un présupposé implicite.

Aussi Descartes, cherche-t-il à savoir, d'abord, s'il est ce corps qui marche, qui se nourrit, qui sent. Mais il considère alors que ce sont là des attributs qui appartiennent aussi, en partage, à l'âme. Sans corps, je n'ai pas de jambes pour marcher. Mais sans âme, je ne puis commander mon corps. Le corps, pour lui, est une étendue qui occupe un certain volume, un certain espace. L'âme, une chose qui donne vie au corps. Descartes doute fort que ce qu'il attribue à la nature corporelle ou conjointement à l'âme, lui appartienne d'une quelconque manière, car il n'a, quant à ce corps, aucune certitude, nous l'avons dit,

qu'il peut l'être. À ce niveau de réflexion, il se trouve objet de la conscience, donc fallacieux ou douteux. D'autant plus, qu'un être tout-puissant peut, sur ce point, le tromper : lui faisant croire qu'il est un homme alors qu'il est autre chose, ou qu'il n'est pas René Descartes.

D'attributs en attributs, Descartes en définitive n'en voit qu'un dont il peut dire qu'il constitue ce *Moi* qu'il est, à savoir l'acte de penser, puisque, dit-il, c'est un attribut qui ne peut être séparé de lui, c'est-à-dire du *Moi*. Descartes admet ainsi une seule chose qu'il est avec certitude, c'est qu'il est une *res cogitans*, une chose qui pense. Il précise, une chose qui nie, qui veut, ne veut pas, qui entend, qui affirme, qui imagine aussi. Est-ce que je suis autre chose ? Peut-être. Mais cela, je ne peux rien en dire qui possède la même certitude que celle de savoir que je suis une chose qui pense, pour la raison maintes fois répétées maintenant, que cet attribut ne peut pas être séparé de *Moi*, de cette pensée que je suis, contrairement à l'objet de cette pensée que je suis et à propos duquel, je n'ai aucune certitude du fait de l'objectivité qui est la distance qui me sépare à jamais de cet objet, de ce qu'il est.

Cette conscience de soi, le cogito cartésien, Michel Henry la nomme *la vie*, ce « sentir-et-s'éprouver-soi-même-en-chaque-point-de-son-être » qui ne connaît aucune relation à l'objet, aucune distance avec lui-même. Le monde de mes rêves peut bien s'évanouir, les personnages disparaître, ce monde où je me trouve s'éteindre, je ne peux rien posséder de certain sinon ces sentiments mêmes par lesquels je me suis éprouvé en tant que frayeur, tristesse, amour ou joie. Voilà ce que je sais de *Moi*. Voilà pourquoi Descartes peut affirmer qu'il est cette chose qui pense, dans sa *Méditation seconde*, « car il est de soi si évident que c'est moi qui doute, qui entends, et qui désire, qu'il n'est pas ici besoin de rien ajouter pour l'expliquer. »

II. La conscience de soi comme illusion de soi

Mais, Descartes, a-t-il le droit d'affirmer qu'il pense et qu'il est ? Comment peut-il affirmer avec une telle évidence une telle chose, car après tout, il se pourrait bien, justement en reprenant à notre compte les raisons de Descartes pour justifier le cogito, que cette chose qui pense, ne pense pas vraiment, qu'en définitive, quand il croit penser, Descartes ne pense pas, mais songe penser, lui souffle en forme d'objection le père Bourdin. Mais Descartes n'en démord pas. Il affirme l'unité de la conscience et de la pensée elle-même. Peu importe penser ou songer penser, car, quoi qu'il en soit que quelque chose pense ou songe qu'il pense, cette chose se sent elle-même penser ou songer penser. Que l'on pense ou que l'on songe penser, cette *res cogitans* est toujours en elle, en acte.

Le père Bourdin sent manifestement, lui aussi, quelque chose qui échappe encore à Descartes, en particulier en raison des conceptions qui sont les signes du corps, de l'âme et leur rapport. Il n'est pas inutile de rappeler que, pour Descartes, le corps est un mécanisme au même titre que celui d'une horloge ou d'un automate. C'est d'une certaine manière une chose qui manque d'une âme, soit une chose inanimée. L'âme est tout, ou du moins la part essentielle.

Cette supériorité de l'âme sur le corps, Spinoza la refuse et ce refus prend chez lui le nom de théorie du parallélisme suivant laquelle l'âme ne possède pas plus de supériorité sur le corps que le corps n'en possède lui-même sur l'âme. L'un et l'autre sont si étroitement

liés dans leurs rapports que lorsque l'un agit, l'autre agit, et quand l'un pâtit, l'autre pâtit aussi. Il s'agit de montrer pour Spinoza, selon la jolie formule de Deleuze, que le corps dépasse la connaissance qu'on en a, et que la pensée ne dépasse pas moins la conscience qu'on en a. Autrement dit, il se produit des choses au sein du corps et par ce corps lui-même dont l'âme n'a pas conscience et, en conséquence, qui lui est impossible de connaître mais qui produisent néanmoins, chez elle, des effets. Pareillement au corps, la conscience, toute consciente qu'elle se croit être des choses qu'elle imagine, se trouve comme surpassée par les affects de la pensée. Il n'y a là, donc, nulle dévalorisation écrira Gilles Deleuze, ni du corps à raison de l'esprit, ni de l'esprit à raison du corps, mais une sorte de remise en cause de la conscience que nous avons des choses et surtout de nous-mêmes : en clair, nous croyons nous connaître car le pouvoir de la conscience est de nous plonger dans un monde de représentations et de déterminations symboliques qui ont pour soi la force de l'évidence. Il existerait ainsi pour Spinoza non seulement un monde auquel la conscience n'a pas accès, qui reste pour elle inconnu, mais encore un monde qui agit sur elle, et pour cause, puisque ce monde est la cause de toutes ses images et déterminations symboliques. C'est la raison pour laquelle Spinoza, dans *L'Éthique*, lance comme une espèce de provocation selon laquelle nous, les hommes, qui nous croyons tellement conscients de nous-mêmes, qui nous vantons de connaître les choses mieux qu'elles ne peuvent se connaître elles-mêmes, qui sommes convaincus par cette identité de la conscience et de la pensée, et de notre ignorance de ce que peut un corps, que nous nous connaissons dans un voir clair et distinct, alors qu'en réalité, nous ne connaissons rien de tout ce qui ne s'imagine pas à notre conscience comme de ce qui s'y représente et corrélativement, tout ce que nous croyons connaître de nous est loin d'être certain. Aussi Spinoza demande-t-il, par une sorte de renversement des croyances que nous avons quant à nous-mêmes, ce que peut le corps. Que peut un corps dont la conscience – l'âme – ne s'étonne ?

Ne peut-on pas penser que le somnambulisme est l'action d'un corps sur lequel l'âme ne peut manifestement pas grand-chose et dont, par ailleurs, une fois le somnambule revenu à ses esprits, elle ne garde aucun souvenir, aucune trace, du moins consciente ? L'âme est-elle toujours capable de penser lorsque le corps est endormi ? Il semble bien à Spinoza que la réponse à de telles questions ne peuvent être résolues du seul fait de nos croyances sur la supposée supériorité de l'âme sur le corps. Bien des hommes, remarque Spinoza, ont accompli des actions sous l'effet du somnambulisme qu'une fois pleinement conscient d'eux-mêmes, ils ne veulent pas croire en avoir été capables et ne désirent nullement les reproduire.

C'est un point sur lequel s'interrogera, au 19^{ème} siècle, Maine de Biran, dans ses *Essais sur les fondements d'une psychologie*. Lorsque je dors d'un profond sommeil, je ne pense pas ou je ne pense pas toujours et, à tout le moins, je n'ai pas non plus le sentiment d'exister, écrira-t-il. D'où il conclura que ce que nous appelons *Moi* ne recouvre pas tout ce qui se passe dans la conscience.

Pour Spinoza déjà, la conscience est le lieu de toutes les illusions car, selon lui, celle-ci n'est pas tant la cause de ses actions qu'un effet des affects subis et produits par le corps. Or, tout fonctionne dans l'âme comme dans un miroir où tout est inversé. Parce qu'elle ne fait que subir le monde, la conscience prend pour cause ce qui n'est en réalité qu'effet chez elle. Tout comme le corps se trouvant lui aussi affecté par le monde, est augmenté ou diminué dans sa puissance d'agir, l'âme recueille en elle la trace des corps qu'elle rencontre et qui se représentent chez elle et que nous appelons des idées. Ce qui s'affirme alors, aussi bien chez le corps que chez l'âme, c'est une affection, à savoir une rencontre avec un corps, rencontre qui produit un effet agréable ou désagréable, correspondant

dans le corps et l'âme à une augmentation ou à une diminution de leur puissance d'agir respective. De telles rencontres Spinoza les nomme affections ou idées inadéquates parce que, en tant qu'elles ne sont pour l'âme et chez elle qu'un effet, elles ne lui permettent pas de connaître la constitution du corps qui l'affecte. La seule connaissance qu'elle en tire, c'est une connaissance du premier genre : la rencontre lui est agréable ou désagréable, en d'autres termes, bonne ou mauvaise en conscience. C'est tout. L'âme ou la conscience n'apprend proprement rien sur sa constitution ni sur celle du corps qu'elle rencontre, comme du monde qui les enveloppe. C'est pourquoi, lorsque je suis dehors au soleil, je suis affecté de telle manière que ce que j'en perçois, c'est un sentiment agréable ou désagréable qui ne me permet aucunement de connaître, à la fois, la constitution du corps soleil ni si notre mélange est bon ou mauvais pour moi autrement que par le sentiment conscient sur ma peau de l'effet. La conscience que j'en ai à ce moment-là ne détermine chez moi en rien une connaissance des causes d'un bon ou d'un mauvais rapport. Que l'action du soleil sur ma peau me soit agréable en fonction de ma constitution présente, ne détermine chez moi en rien ma capacité à composer avec ce corps-soleil un rapport adéquat. Par exemple, quelle est la durée pendant laquelle je peux subir son action de telle sorte qu'elle soit bénéfique à ma santé, à mon bien-être et réciproquement, au bout de combien de temps d'exposition le soleil se montrera pour moi néfaste ? La réponse à cette interrogation demeure pour moi inconnue tant je ne connais les choses que par leurs effets sur moi, autrement dit tant que je ne suis pas capable de former avec tel ou tel corps une idée-notion, c'est-à-dire une idée adéquate qui s'expliquent par le fait que je me montre capable de connaître cet autre corps autrement que par les effets, à savoir par les causes. Cette idée-affection, Spinoza, la qualifie de premier genre de connaissance, car c'est une connaissance au degré le plus bas, celui de l'effet senti ou imaginé. Voilà pourquoi, selon Spinoza, la conscience que j'ai de moi-même ne me permet pas de me connaître, puisque la seule chose qu'en tant que corps je sens et qu'en tant que conscience j'imagine, c'est un effet c'est-à-dire *Moi* modifié par un corps dont je ne fais que subir l'action passivement, d'où les passions joyeuses ou tristes.

Au 19^{ème} siècle, avec les moyens et la pensée qui étaient les siens, Auguste Comte était parvenu à cette même conclusion. Comment l'esprit de l'homme pourrait-il observer ce qui se passe proprement chez lui alors même qu'il se trouve à la fois observateur et observé ?

S'il admet qu'un homme puisse porter sur lui-même un examen quant à ce qu'il nomme les phénomènes moraux, soit ce que nous pourrions nommer, à notre tour, les traits habituels de caractères, les sentiments moraux, les mœurs ou habitus courants d'un individu ; il émet en revanche de franches réserves quant à la capacité d'un individu quelconque à faire montre de lucidité relative au trait essentiel de son caractère habituel. Mais, là où Auguste Comte se montre lui-même formel, c'est sur l'impossibilité pour l'individu de porter sur lui quelque jugement sur les faits de l'esprit au moment même où il agit. Car il lui faudrait, en même temps qu'il agit ici, se dédoubler pour agir là, c'est-à-dire s'observer en train d'observer telle chose. Autrement dit, le sujet est à la fois son objet. Cette simple remarque suffit à Auguste Comte pour conclure qu'une telle introspection est rigoureusement impossible. Si la conscience se définit comme le *Moi* qui, pensant, se réfléchit lui-même sans la médiation d'un quelconque objet et sans distance avec lui-même, alors un sujet pensant et conscient de ce à quoi il pense au moment où il pense, ne peut à ce même instant-là se penser en train de penser. Cet individu ne saurait se partager en deux, souligne Auguste Comte.

En effet, que l'on s'imagine un instant une telle situation. Alors que je suis tourné vers l'observation et la contemplation d'un objet qui nécessairement se représente en ma

conscience sous l'expression d'images et de symboles ; je me trouve par ce travail même sur l'objet observé, sous l'action inévitable de ce qui se produit en ma conscience du fait, précisément, de cette observation. En d'autres termes, ma conscience ne demeure jamais figée, mais se trouve au contraire constamment modifiée par cette situation, produisant chez elle des idées. Comment pourrait-elle, en même temps qu'elle observe un objet qui la modifie, se concentrer sur elle-même, comme par une sorte de ruse, afin de s'observer en pleine action d'observation ? Sans doute, la conscience produirait-elle quelque chose. Mais comment porter crédit au matériau ainsi créé et censé, par cette ruse, nous renseigner sur cet état ? Auguste Comte considère que cela ne produirait pas une connaissance sur soi que nous pourrions considérer comme fiable. Ce pourquoi, dans ses *Cours de philosophie positive*, il énonce que « l'esprit humain peut observer directement tous les phénomènes, excepté les siens propres ». Car tout ce que cela produirait ne serait que douce illusion.

Tout comme Spinoza et Freud plus tard, Nietzsche qui se demande ce qu'est la conscience, pense que celle-ci est cette partie du *Moi* qui a été développée par l'action du monde sur le corps. En somme, la conscience est née de la nécessité pour les hommes de communiquer entre eux. C'est en quelque sorte un instrument qui s'est développé sous l'empire des besoins qu'avaient les hommes de se communiquer des événements concrets de leur vie quotidienne. Ce premier besoin, Nietzsche le désigne clairement comme étant celui du danger qu'encourent les hommes afin de survivre à la fois en tant que bête de proie, il est un « animal menacé », mais également en tant qu'individu, il ne peut survivre et, donc exister, seul et par lui-même. Cet homme, dit Nietzsche, se trouve alors dans l'obligation, par un terrible « tu dois » de la nature, du monde dont il subit constamment l'action sur lui, de développer une certaine conscience des dangers passés mais aussi avenir et, par contrecoup, de s'adresser aux autres hommes afin d'exprimer sa détresse. La conscience n'est, sur ce plan-là, qu'un organe de communication.

Est-elle pour cela toute la pensée d'un homme ? Non, répond Nietzsche ; elle en est même la partie plus infime, superficielle. L'homme pense tout le temps, mais n'a pas conscience de toutes ses pensées. Seule une partie dérisoire de nos pensées parvient à être consciente d'elle-même. Et c'est parce que cette partie dérisoire de la pensée résulte d'un état de souffrance que représente pour lui le danger d'exister dans un monde ou une nature qui, d'une certaine manière, cherche sans cesse à le détruire. L'homme a ainsi *inventé* la conscience en réaction à l'ensemble de ses forces qui, l'entraînant dans une lutte pour sa survie, cherchent à chaque instant à le dominer. Et bien qu'en apparence essentielle pour la survie, et ce afin que l'homme puisse faire le bon choix et dès lors, être capable de se diriger et de déterminer les situations les mieux à même d'assurer, du moins pour un temps, son existence, la conscience n'en est pas moins un organe problématique car, à l'instar de Spinoza, Nietzsche affirme que la conscience ne recueille en définitive que ce qui l'affecte et ce qu'elle peut elle-même communiquer. Or, cette communication ne peut se faire que par signe, dans la mesure où, tout ce qu'éprouve singulièrement un homme, il ne peut autrement que par un signe - un regard, une parole - le communiquer à un autre individu. Tout ce qu'un individu éprouve en tant que vécu lui est, pour la partie essentielle, dissimulé et c'est ce que nous nommerons avec Freud notamment, au cours du 20^{ème} siècle, l'inconscient. Lui échappe, comme l'écrivait Spinoza, les causes des affections qui sont les siennes, à savoir des idées séparées d'un enchaînement causale. Le monde devient ainsi pour les hommes, un monde de signes, de surfaces, écrira Nietzsche, de traces, dessinant chez lui une espèce de monde grossier, plat, général, faux, fait de plaisirs et de souffrances auquel il ne peut rien comprendre tant qu'il ne parvient pas, précisément, à considérer l'activité de cette conscience comme une immense fabrique de

sens et de valeurs qui portent en eux, mais de manière cryptée, l'état des forces vivantes chez lui.

III. La conscience de soi comme négation de soi

Car, en effet, on peut même se demander si cette organe directeur qui nous condamne aux idées inadéquates n'est pas finalement un obstacle à l'accroissement de la vie. Autrement dit, si une fonction de la vie, au lieu de travailler à son intensification, ne travaille pas justement à son déclin.

En tant que cette conscience est la partie manifeste, symptomatique, d'un complexe de choses qui impliquent les phénomènes occultes du corps et de la pensée, en tant qu'elle est ce qui dérive de ce *tout* qui implique chez elle des idées, la conscience est avant tout et toujours, selon Nietzsche, ce qui par nature se subordonne, non pas à soi, mais justement à ce *tout* qui, bien qu'inconnu et dont la présence même lui est inimaginable, se montre paradoxalement supérieur. Se posant elle-même comme ce qui peut montrer et ce qui se dévoile à soi, la conscience obéit en réalité, écrit Nietzsche, à des forces supérieures qui coïncident, certes, avec un *Moi*, mais un *Moi* qui échappe à cette part consciente de notre existence. C'est la raison pour laquelle, il énonce que « nous en sommes à la phase où le conscient devient modeste. » C'est bien cet ensemble instinctif de choses, ces traces, ces empreintes intérieures qui, bien qu'échappant à toute conscience de soi, travaillent malgré tout à son activité. Il existe donc une sorte d'appareil constitué de tout ce qui affecte le corps de telle sorte que cela favorise l'intensification de la vie ou, au contraire, son déclin, en rapport avec cet autre appareil qu'est la conscience : ce dernier se trouvant investi et travaillé par les empreintes ou les traces qui affectent le premier. De ces forces qui favorisent l'intensification de la vie, Nietzsche parle des *forces actives*, de celles qui favorisent son déclin, des *forces réactives*.

Or, lorsque, de cet appareil qui retient tout, nécessairement invisible à la conscience, ces traces passent de ce milieu d'invisibilité à celui de la conscience où, tout autrement, tout devient visible mais falsifié et réactif, où la conscience se trouve investie par des éléments qu'elle se montre incapable d'agir, dirait Nietzsche, auxquels elle ne parvient pas à commander, perdant par-là même sa fluidité, son agilité, sa légèreté, la conscience n'est plus en capacité d'oublier, de se soigner, de se régénérer. Un tel homme, en conclura Nietzsche, dysfonctionne, « il n'arrive plus à en finir de rien. » Il devient, à ce moment-là, l'homme du ressentiment, l'homme de la *mauvaise conscience*.

À sa manière et avec ses moyens, la psychologie, en ce début du 20^{ème} siècle, reconnaît elle aussi que, sous son apparente unité, la conscience abrite, en quelque sorte, un certain nombre de soubassements, un appareil qui lui permet, selon Pierre Janet, de systématiser sous une entité unique un champ de phénomènes élémentaires. Sans cette capacité à systématiser ce « champ de conscience », selon la formule de Pierre Janet, ou à tout le moins son rétrécissement en ce sens que l'individu concerné ne possède pas, notamment du fait de son existence, le nombre, dirons-nous, adéquat de « phénomènes psychologiques » nécessaires à son équilibre, à sa santé mentale, à une certaine modération, un individu exprime un comportement manifestant lui-même les divers conflits psychiques qui ont lieu chez lui. Du fait de l'altération de cet appareil, la conscience donne libre cours à l'expression de passions que l'on qualifierait aisément d'exagérées ou d'irraisonnées.

Cet examen de la psychologie n'aurait pas été, en tout point, du goût de Nietzsche. Car, selon lui, ce que la psychologie de son temps, soit quelques années avant la pensée de

Pierre Janet, n'a pas été capable de comprendre, c'est la dimension active de la conscience en tant qu'appareil digestif consistant, comme ce terme l'indique, à assimiler, à incorporer des éléments en sorte que ceux-ci soient agis par les forces actives sises en la conscience afin, pour elle, de conserver ou de recomposer cette fluidité ou cette agilité qui lui est nécessaire, pour que la vie elle-même, soit le tout, réalise son accomplissement, s'intensifie. Or, Nietzsche reproche précisément à la psychologie de son temps d'avoir négligé cette capacité de la conscience à oublier. La conscience souffre ainsi moins d'un manque que d'un trop-plein de phénomènes, d'affects qui la blessent sans possibilité pour elle de s'y soustraire ou de les repousser. Une mémoire saturée perd son agilité à jouir des choses si bien que ce qui l'investit suscite chez elle une excitation, une réaction, des troubles : la conscience et en définitive la vie tout entière se trouvant investie par une réaction libérée, exempte des forces actives, se trouve, du même coup, séparée de ce qu'elle peut. Chez un tel homme, et jusqu'au plus haut degré de réaction, la vie peut aller jusqu'à se retourner contre elle-même. C'est alors la négation et non plus l'affirmation de la vie qui triomphe chez lui. L'homme, écrit Nietzsche, devient malade de lui-même.

Jusqu'où ces forces réactives qui travaillent la conscience peuvent-elles conduire la vie ? Dans le §301 du *Gai Savoir*, Nietzsche souligne le délire de l'homme « qui se croit en effet placé, en tant que spectateur et auditeur, devant le grand spectacle symphonique, la vie ; il nomme sa nature contemplative sans s'apercevoir que lui-même est également le poète de la vie, qui en poursuit l'élaboration poétique [...] ». Nous regardons le monde, la nature, nous la qualifions, nous en concluons ceci ou cela, nous la percevons tantôt comme-ci ou tantôt comme cela croyant que nous ne faisons que découvrir ce qui est là posé devant nous, alors que « tout ce qui a de la valeur dans le monde actuel, » ajoute-t-il, « ne l'a pas en soi, ne l'a pas de sa nature – la nature est toujours sans valeur – mais a reçu un jour de la valeur, tel un don et nous autres nous étions les donateurs ! » Le monde est notre création mais, parce que nous sommes des êtres de conscience, nous sommes parvenus à en faire un monde indépendant de nous et objectif. D'un monde de forces et de divinités, la nature est devenue un monde en soi, sans que la conscience de l'homme n'admette qu'il est surtout un monde de sa représentation.

Spinoza, dans *L'Éthique*, affirme également la conscience comme le lieu naturel des illusions pour les raisons que nous avons évoquées peu avant. Elle se trouve ainsi conduite à prendre les effets pour les causes et de la sorte, à imaginer que l'idée qui s'engendre chez elle, du fait de son rapport avec tel corps, est cause première de son action. En conséquence de quoi, la conscience se croit autonome, douée de libre-arbitre, plutôt que souveraine vis-à-vis d'un monde, indépendante, et se sent même investie d'un pouvoir sur celui-ci alors même que c'est elle qui s'en trouve investie et travaillée par celui-ci. En particulier, elle croit qu'elle possède le pouvoir de le connaître tel qu'il est, en d'autres termes, de sa propre perspective. Et quand il lui arrive de croire qu'elle n'est pas libre, elle invente un phénomène, une entité, une force, une divinité, qui a tout organisé pour elle. Ainsi les hommes croient-ils et se sont-ils inventés que la science, simple prolongement du mode de représentation de la conscience, pouvait saisir, mieux que n'avait jusque-là pu le faire la vie en tant que savoir, la nature ou le monde, puisqu'elle était parvenue, par le truchement des sciences de la nature – les mathématiques –, à révéler non pas une connaissance qui ne serait que subjective, telle une connaissance de soi par soi, mais l'être vrai de ce monde ou de soi, telle une connaissance objective, universelle, reconnue comme telle par tous, en tout temps et tout lieu.

C'est qu'il existe des troubles de la conscience qui ne se laissent pas apprécier comme tels par les hommes eux mêmes, bien au contraire, et qui pourtant confinent leur existence de la vie à la négation.

Si l'on s'accorde avec Michel Henry pour dire que toute culture est une culture de la vie au double sens où la vie constitue à la fois le sujet de cette culture et son objet, soit une action que la vie exerce sur elle-même et par laquelle elle se transforme en même temps qu'elle est transformée, et ce afin de parvenir à des formes de réalisation d'elle-même plus élevées ; il faut comprendre avec lui que cette action, si elle est simplement possible, c'est d'abord et avant tout parce que la vie dispose d'un savoir autre que celui qui repose sur la conscience. Ce savoir, écrit Michel Henry, c'est la vie en tant qu'elle est ce savoir *se sentir-et-s'éprouver-soi-même-en-chaque-point-de-son-être* qui ne connaît, a contrario de la conscience, aucune relation à l'objet ni objet. C'est un savoir au sein duquel la vie est ce qui connaît et ce qui est connu sans distance ni représentation avec elle-même. Or, l'illusion des hommes, poursuit Michel Henry, est de croire, depuis plus de quatre siècles maintenant, que la science en tant qu'elle repose sur ce pouvoir de la conscience qui est celui de rendre visible ce qui est posé là devant soi, d'installer dans les conditions de la présence, se suffit à lui-même et que, par là même, il n'y a de savoir que scientifique, donc objectif au sens qu'il vient d'être dit. C'est ainsi que ce qui est senti et éprouvé par soi, la sensibilité et la subjectivité, du fait de sa variabilité à ne jamais, d'une certaine manière, pouvoir sentir et s'éprouver deux fois des mêmes choses, tel ce fleuve héraclitéen dans lequel on se baigne jamais deux fois, ne pourrait servir de fondement à une connaissance solide, vraie absolument, indubitable et universelle.

Pourtant, si les idéalités de la conscience, en particulier les déterminations mathématiques, nous semblent invariables, universelles et comme telles d'un vrai indubitable, c'est en réalité une illusion de la conscience, l'un des faux-semblants dont elle est l'architecte. C'est bien ce que Descartes parvient à comprendre dans sa méditation seconde, en contestant au pouvoir de la conscience, et par suite, aux sciences mathématiques, le statut qu'elle commence alors à se donner. Sans entrer dans le détail, Descartes observe que, si toute vision, toute représentation de la conscience, aussi bien allégorique que mathématique, est fallacieuse ou douteuse, c'est parce qu'en tant que telle, chacune d'elle me sépare de la chose même qui comprend ainsi, entre elle et moi, toute la distance de l'objectivité. Je ne peux jamais être certain de ce qu'est la chose ou même que la chose existe, hypothèse du rêve ou de cet être tout puissant qui pourrait me faire croire que ce monde-là n'est pas celui qui se représente en ma conscience. Le voir de la conscience ne me donne accès qu'à une connaissance, par contrecoup, douteuse, sinon fallacieuse.

Il n'y a en effet dans la nature, précise Michel Henry, ni nombre ni calcul, ni droite ni courbe, ce monde ne comprend en lui-même aucune détermination idéale, géométrique et mathématique. Ce sont là, insiste-t-il, des créations de la conscience qui ne sont pas, en réalité et ce du point de vue de la vie, de pures idéalités mathématiques qui dévoileraient, par leur pouvoir, l'être du monde comme de toute chose. Il n'existe par eux-mêmes dans la nature ni nombre ni calcul, ni courbe ni droite : tout cela résulte d'un jeu entre les perceptions et la conscience qui les imagine, c'est-à-dire les crée.

Ce sont en fait des valeurs, c'est-à-dire les significations esthétiques, « le jeu sans fin de ses apparitions subjectives », que la vie exprime en tant que mode d'existence, donc des phénomènes qui portent en leur cœur cette histoire de la vie – ce qui la conduit à telle constitution, à exister sous tel mode d'existence - en tant que savoir sentir et s'éprouver soi-même et qui investissent chacune des idéalités, mathématiques ou symboliques, créées par la conscience. Car ce que la conscience imagine, ce n'est pas le monde dans son extériorité pure, mais le monde tel que vécu par la vie. C'est donc une évaluation que la vie porte, certes, sur les choses dont elle s'empare mais surtout sur elle-même, évaluation qui échappe à ce pouvoir de *voir et d'installer dans les conditions de la présence* de la conscience,

puisque la conscience en est elle-même l'expression vivante, la valeur de la valeur. Ainsi l'on peut comprendre sans doute que, poser la question de l'évaluation et des valeurs qui lui sont inhérentes, c'est poser par la même occasion la question d'une hiérarchie des sens et des valeurs : il est donc des modes d'existence, du comportement le plus habituel aux grandes organisations que l'on dit sociales, qui, en s'emparant du monde de la vie et de ses figures, réalisent son accroissement ou, au contraire, le précipite vers son déclin. C'est ce que nous avons défini, peu avant, par le terme de culture : une action que la vie exerce sur elle-même.

Tel est très exactement ce que souligne Michel Henry, dans *La Barbarie* : puisque la science, simple prolongement des pouvoirs de la conscience, est du fait de son objectivité et de son invariabilité le seul savoir vrai par opposition aux apparitions sensibles et subjectives, aux significations esthétiques, auxquelles elle substitue une représentation mathématique du monde – car selon elle ce serait celui-ci le monde vrai – qui porte en lui sa valeur, une valeur absolue, nul doute alors que c'est ce que la vie doit rechercher et servir, qu'elle doit en constituer sa visée. Cette valeur, c'est la Vérité plutôt que la beauté. Alors pourquoi le monde de la vie, celui seulement qui se donne à elle, pourquoi ce monde de la vie devient-il de plus en plus laid ? Pourquoi l'ensemble de ce qui se sent et s'éprouve en lui-même, soit fondamentalement ce qui est vivant, disparaît à une époque, précisément, où la science règne en maître incontesté ? Alors pourquoi la vie se trouve-t-elle sur le chemin de son anéantissement, celui de l'anthropocène ? Comment même la vie aurait-elle pu apparaître et s'accroître, et ainsi parvenir jusqu'à nous, sans le savoir qu'elle comprend elle-même lequel a rendu possible tous les autres savoirs, y compris le savoir scientifique ?

La vie l'a pu, car, souligne Michel Henry, cette vie dispose d'un autre savoir que celui de la conscience - comme de tout autre savoir qui repose sur le sien – consistant, nous l'avons dit, à rendre visible, à faire de toute chose un objet dans des conditions telles que ce qui se montre à nous est l'objectivité et rien d'autre : ce savoir est la vie en son sentir et s'éprouver soi-même qui ne connaît, en effet, aucune relation à l'objet ni objet ; autrement dit, un savoir qui se sait lui-même parce que ce qu'il porte en lui c'est un pouvoir de révélation et que ce pouvoir de révéler, n'est pas un *révéler* quelque chose mais un *se révéler* soi-même.

En 1965, Michel Simon, comédien, évoque ce qu'il éprouve à propos de ce que nous nommons aujourd'hui la sixième extinction des espèces, par ces mots : « Quand je suis venu ici, j'avais trente nids d'hirondelles. L'année passée, j'ai eu deux nids d'hirondelles et pour la première fois, j'ai ramassé une hirondelle qui était tombée de son nid et qui était si pauvrement alimentée (...) grâce au progrès de la science, la science chimique, qui assassine la terre, qui assassine l'insecte, qui assassine l'oiseau, qui tue toute vie, qui assassine l'homme, on s'en apercevra peut-être trop tard (...), grâce à cela, il n'y a plus d'oiseaux. Ce parc, quand je suis arrivé en 1933, c'était merveilleux, le printemps c'était une orgie de chants d'oiseaux, c'était quelque chose de merveilleux, aujourd'hui il n'y en a plus. Je ramasse chaque printemps des oiseaux morts tombés du nid ou des oiseaux adultes qui ont mangé des insectes empoisonnés et qui meurent. »

Si pour la vie, la nature se présente et s'offre à elle comme une totalité, c'est simplement parce que la nature ne peut avoir pour la vie une autre signification que celle d'une totalité esthétique. Chaque corps qui compose la nature, de la pierre à l'oiseau, ne peut se proposer à la vie que comme la partie cousue à ce *tout* qu'est le monde pour elle et qui s'y confond. Aussi bien quand ce *tout* se trouve modifié, atteint par une force telle que ce qui se trouve éliminé, ce n'est rien de moins que ce qui se donne à la vie et avec elle, ce qui satisfait ses besoins, alors c'est la beauté qui se trouve elle-même éliminée de ce monde

puisque ce sont les lois de la sensibilité et de la subjectivité qui sont la condition de son monde et, en définitive, de tout monde vivant. Par cette élimination, cela ne signifie pas que la nature soit devenue laide sous la forme d'une simple représentation, car cela, c'est le monde de la conscience et de ses images qui, à bien des égards, ne sont qu'irréalités. Il en va différemment pour la vie. Quand ce qui se donne à la vie se trouve éliminé, tel un monde comme une nature devenue incapable d'exister dans le seul monde où pourtant celle-ci peut seulement y être signifiée et donc y exister, parce qu'elle y est devenue étrangère et que dès lors, elle n'obéit plus aux lois de la sensibilité et de sa subjectivité, c'est-à-dire aux lois de la vie, mais à des représentations objectives où rien ne se déploie, ni beauté ni laideur, où rien ne peut être senti, ni joie ni tristesse, où tout ce qui *est* n'existe que dans l'indifférence du déclin ou de l'accroissement de la vie, c'est toute la vie en même temps que son monde, le seul qui existe, qui n'est pas simplement menacé, mais qui faiblit jusqu'à ce qu'elle ne soit plus capable d'exister, je veux dire ici, de sentir et s'éprouver soi-même. Sous ce devenir-là de la nature, s'affirme celui de la vie : la vie se trouve ainsi détruite lorsque du fait de l'élimination de ce qui fait d'elle la vie – ses qualités sensibles et subjectives – le monde qui l'a vu naître et s'accroître ne lui permet plus de satisfaire ses besoins, dès lors non plus de se conserver, et moins encore de réaliser son intensification. Ainsi ce qui s'éprouve chez elle comme laideur, ne se confond pas avec la simple représentation d'une image qui s'exhibe dans l'extériorité du monde et se représente, suivant diverses déterminations symboliques et allégoriques, à la conscience. C'est l'expression chez la vie d'un déclin, d'un affect de tristesse.

Voilà ce qui saisit la vie de stupeur quand, en présence d'un monde qui se dénude, le sien, celui-ci ne lui permet plus de s'accroître et s'annonce pour elle comme son extinction. La conscience, quant à elle, ne perçoit nullement la nature sous une dimension même vaguement esthétique. Ce qui importe pour elle, dans son approche physico-mathématique, c'est ce que ces mêmes déterminations lui permettent de réaliser, à savoir sa relation à l'objectivité de la nature : que la nature soit ce qu'elle s'en imagine. Car, en effet, la science ne sera jamais qu'une représentation douteuse de la nature comme de la vie. Parce que l'objectivité est tout ce qu'elle peut voir, la beauté, comme la laideur, lui est indifférente pour cette raison-là, qu'elle ne se la représente pas en tant que telle, mais en tant qu'allégorie, symbole ou même, suivant le plan de la pensée, en tant que détermination mathématique. Cette beauté ne compose pas, pour elle, l'être de la chose, ici la nature. Seul ce qui est rendu visible, compose à ses yeux cette nature, seul ce qui est objectif et rien d'autre ne peut alors avoir un sens plus élevé pour la conscience. Qu'en son mode, en tant que science, la conscience exclut la vie de son monde parce qu'elle ne la voit pas et que la nature, sous les coups de pioche de ses déterminations mathématiques, se trouve ainsi détruite, cela n'est rien dans la mesure où ce qui se montre seulement visible à la conscience, c'est la perfection mathématique de ses déterminations qui ne connaissent ni beauté ni laideur, mais seulement la coïncidence symbolique à l'objectivité. En d'autres termes, rien d'autre ne connaît d'importance pour elle que la réalisation de son objet qui peut être la restauration d'une œuvre, la rentabilité, la construction d'un ouvrage ou le transport de personnes et de marchandises, la production agricole à grande échelle, la maximisation du profit, faire décoller une fusée, etc. La conscience ne connaît rien d'autre que cette réalisation, peu important pour elle que le monde de la vie décline dès lors que se trouve satisfait l'action que lui prescrit l'objectivité. La conscience se croit seul au monde, ne serait-il qu'un monde imaginaire, n'y aurait-il pas de monde du tout. Et ce faisant, elle fait abstraction de la vie : ce savoir dans lequel s'épuise tous les autres et dont dérive la totalité de ce qui s'exprime et s'exhibe dans l'extériorité froide d'un monde mathématisé, constitué de déterminations et d'opérations qui ne font plus aucune référence à la sensibilité et à la subjectivité, je veux parler ici de la beauté.