

La vie de la pensée et la vie comme pensée

On s'intéressera ici à la façon dont la tradition idéaliste, prise en son sens le plus large, a été amenée à construire le concept de pensée dans un jeu d'imitation et de contraste à l'égard du concept de vie. En effet, si la structure de la pensée doit servir de détermination fondamentale pour l'être, et partant pour la processualité en tant que telle, encore faut-il que cette détermination soit susceptible d'intelligibilité, fût-elle analogique, chez des êtres pour qui la pensée se présente comme une modalité parmi d'autres d'exercice de la vie. Émerge alors le problème central du rationalisme, celui de la fin de la pensée à l'égard des exigences de la vie, et, partant, du fondement à donner à une prédominance de l'une ou de l'autre.

Un premier aspect de cette étude portera ainsi sur la notion de vie de la pensée, qui requiert un mouvement équivoque de transfert des qualités propres du processus vital vers les processus intellectuels, qui apparaissent alors comme une vie inconditionnée ou absolue. Plutôt que de les renvoyer à des erreurs de catégorie ou des jeux de métaphore, il s'agira de prendre au sérieux de telles conceptions, d'origine aristotélicienne et néoplatonicienne, dans leur ambition d'établir en termes métaphysiques une autonomie sans reste de la pensée à l'égard du vivant.

Apparaît alors, à travers cette thèse, le thème théologique de l'auto-législation, qui renvoie la décision, encore hypothétique, en faveur de la vie (via une nature auto-productrice) ou de la pensée (par une rationalité auto-légitimante) à la position implicite d'une entité omnipotente capable de remplir ce rôle législateur.

L'on retrouve ici, dans cette injonction à trancher, les termes de la Querelle du Panthéisme tels que posés par Jacobi : soit un Dieu vivant, soit une nature inhumaine, soit une pensée démiurgique, doit être affirmé. Sortir de cette tenaille, supposerait à la fois une mise en intelligibilité de la vie en tant que processus, et, partant, de ce que la pensée contient de vivant en elle, et, simultanément, une articulation de la structure de la pensée qui vienne rendre compte de sa capacité d'action sans recourir à une théologie implicite de la raison pour fonder sa prétention à guider l'existence. Dans cette tentative, l'on se penchera sur le dialogue entre Fichte, Schelling, et Hegel, à travers leur articulation de la relation entre nature et esprit, respectivement sous la forme d'une Doctrine de la Science, d'une Naturphilosophie, et d'une Science de la Logique.

*

S'il n'y avait aucune altération en [l'Intellect] et si aucune différence ne l'éveillait à la vie, il ne serait en effet même pas une activité, car un tel état ne serait en rien différent d'une absence d'activité. Et même s'il y avait un mouvement de ce genre, sa vie n'aurait pas lieu sous tous les modes possibles, mais sous un seul mode, alors qu'il faut que toutes les choses vivent sous tous les modes possibles et que rien ne soit privé de vie. Il faut donc que l'Intellect se meuve, ou plutôt qu'il se soit mû, vers toutes les choses. (...) S'il est vrai que ce qui est dans le devenir résulte du même et de l'autre, il a pour nature d'être identique et différent, non pas d'une manière particulière, mais d'une manière universelle, comme est universelle son identité. Si son identité est universelle, et si son altérité est universelle, il ne fait défaut à aucune des autres choses, et par nature il est amené à se transformer en toute chose. Si donc toutes les autres choses existaient avant lui, il serait déjà affecté par elles ; mais si tel n'est pas le cas, c'est lui qui a engendré toutes les choses, ou plutôt c'est bien entendu qu'il est toutes les choses. Par conséquent, il n'est pas possible que les choses qui sont soient sans que l'Intellect ne les amène à l'acte, et il les amène à l'acte toujours l'une après l'autre et comme s'il « vagabondait » pour ainsi dire « partout »¹ et en lui-même, dans la mesure où le fait de vagabonder en lui-même fait partie de la nature de l'Intellect véritable : la nature de l'Intellect est de vagabonder parmi les réalités qui, à leur tour, s'empressent d'accompagner ses vagabondages. Mais lui, il est toujours lui-même ; aussi son vagabondage se fait-il toujours dans le même lieu. Son vagabondage se

¹ Platon, *Parménide*, 136e2

déroule dans la « plaine de la vérité »² d'où il ne sort pas. L'Intellect l'occupe, en l'embrassant entièrement et en en faisant pour ainsi dire le lieu vers où le porte son mouvement ; et ce lieu lui-même est identique à ce dont il est le lieu. Mais cette plaine présente assez de variété pour que l'Intellect puisse la parcourir, car, si elle n'était pas partout et toujours variée, l'Intellect s'arrêterait, dans la mesure où il manquerait de variété. S'il s'arrête, il ne pense plus ; dès lors, s'il s'est arrêté, c'est qu'il a cessé de penser, et, dans ce cas, il n'est plus. Il est donc intellection, c'est-à-dire mouvement total qui remplit la réalité en sa totalité, et la réalité totale, c'est l'intellection totale qui embrasse la vie en sa totalité, une chose venant toujours après l'autre, et ce qui dans cette chose est identique, et une autre ; à celui qui poursuit la division apparaît toujours ce qui est autre. Toute sa marche a lieu à travers la vie, c'est-à-dire à travers les vivants. De même que, pour un homme qui fait le tour de la terre, tous les lieux qu'il traverse font partie de la terre, même si la terre présente des différences, de même là-bas la vie que parcourt l'Intellect est la même, mais, dans la mesure où elle est toujours autre, elle n'est pas la même. Et il garde toujours le même « parcours »³ à travers des choses qui ne restent pas les mêmes, parce qu'il ne change pas, mais sa « permanence et son identité »⁴ coexistent avec des choses différentes, car, si sa permanence et son identité ne coexistaient pas avec des choses différentes, l'Intellect resterait complètement inactif, c'est-à-dire qu'il ne serait nulle part en acte et que son activité ne se trouverait nulle part. L'Intellect est aussi les autres choses, de sorte qu'il est tout. S'il est, il est tout, et, s'il n'est pas tout, il n'est pas. S'il est tout, et qu'il est tout parce qu'il est toutes les choses, et s'il n'y a rien qui ne contribue à ce qu'il soit toutes les choses, alors il n'y aura rien de lui qui ne soit pas autre, de sorte que, comme autre, il contribue à la totalité. Car, s'il est non pas autre, mais identique à autre chose, il amoindrira sa propre réalité, parce qu'il ne portera pas sa nature à la perfection.

Plotin, *Traité 38* (VI 7), 13 « Comment la multiplicité des idées s'est établie, et sur le Bien », trad. Francesco Fronterotta.

*

L'exception, c'est ce qu'on ne peut subsumer ; elle échappe à toute formulation générale, mais simultanément elle révèle un élément formel spécifique de nature juridique, la décision, dans son absolue pureté. Dans sa forme absolue, le cas d'exception se présente dès lors qu'il faut que soit préalablement créée la situation où des propositions de droit peuvent entrer en vigueur. Toute norme générale exige une organisation normale des conditions de vie, où elle pourra s'appliquer conformément aux réalités existantes et qu'elle soumet à sa réglementation normative. La norme a besoin d'un milieu homogène. Cette normalité de fait n'est pas un simple « préalable externe » que le juriste puisse ignorer ; elle appartient, bien au contraire, à sa validité immanente. Il n'existe pas de norme qu'on puisse appliquer à un chaos. Il faut que l'ordre soit établi pour que l'ordre juridique ait un sens. Il faut qu'une situation normale soit créée, et celui-là est souverain qui décide définitivement si cette situation normale existe réellement. (...)

Actuellement, la théorie de l'État offre le curieux spectacle des deux tendances simultanément présentes qui s'affrontent : d'un côté, le rationalisme qui l'ignore, de l'autre, l'intérêt pour l'état d'urgence à partir d'idées diamétralement opposées. Qu'un néo-kantien comme Kelsen n'ait que faire, par définition, de la situation exceptionnelle, cela va de soi. Pourtant, même le rationaliste devrait trouver intérêt à ce que l'ordre juridique puisse lui-même prévoir le cas d'exception et qu'il puisse « se suspendre soi-même ». Qu'une norme, une législation, ou un point de référence « s'érige soi-même », voilà qui semble une représentation particulièrement aisée à envisager pour un rationalisme juridique de cette espèce. Mais

² Platon, *Phèdre*, 248b6

³ Platon, *Parménide*, 136e2

⁴ Platon, *Sophiste* 248a12

comment l'unité et l'ordre juridique peuvent-ils se suspendre eux-mêmes ? Voilà qui est difficile à construire, et pourtant il s'agit d'un problème juridique tant que la situation exceptionnelle se distingue du chaos juridique ou d'une anarchie quelle qu'elle soit. À l'évidence, la tendance de l'État de droit à régler si possible dans le détail la situation exceptionnelle ne signifie rien de moins qu'une tentative de description précise du cas où le droit se suspend lui-même. Où le droit puise-t-il cette force, et comment est-il logiquement possible qu'une norme ait valeur, à l'exception d'un cas concret qu'elle est incapable de ressaisir sans reste dans ses manifestations ?

Le rationalisme serait plus conséquent s'il disait que l'exception ne prouve rien, et que seul l'état normal peut faire l'objet d'un intérêt scientifique. L'exception trouble l'unité et l'ordre du schéma rationaliste. (...)

C'est précisément une philosophie de la vie concrète qui n'a pas le droit d'ignorer l'exception et le cas extrême, elle doit au contraire y prendre le plus vif intérêt. Il se peut que le paradoxe soit plus important pour elle que la règle, non par une ironie romantique cultivant le paradoxe, mais en vertu d'une analyse extrêmement sérieuse, qui va plus loin que les généralisations limpides à partir de moyennes qui se répètent. L'exception est plus intéressante que le cas normal. Le cas normal ne prouve rien, l'exception prouve tout ; elle ne fait pas que confirmer la règle : en réalité la règle ne vit que par l'exception. Avec l'exception, la force de la vie réelle brise la carapace d'une mécanique figée dans la répétition.

Carl Schmitt, *Théologie politique*, 1921, trad. Jean-Louis Schlegel

*

J'ai parcouru ces jours-ci ton Diogène Laërce. Il m'a fait sentir une fois de plus que le côté éphémère et changeant des pensées et des systèmes humains me paraît presque plus tragique que les destins, considérés généralement comme seuls réels ; et je crois que c'est naturel, car si l'homme, dans son activité la plus personnelle, la plus libre et jusque dans sa pensée autonome, dépend des influences étrangères, et si cette pensée même est modifiée par les circonstances et le climat, ce qui est incontestable, où donc peut-il encore exercer sa souveraineté ? Il est bon, et c'est même la condition première de toute vie et de toute organisation, qu'il n'y ait aucune force monarchique au ciel et sur la terre. La monarchie absolue s'abolit elle-même, car elle est sans objet ; au sens strict il n'y a d'ailleurs jamais eu rien de tel. Toute chose dès qu'elle est active, s'enchaîne et souffre, et il en va de même de la pensée la plus pure de l'homme, et prise en toute rigueur une philosophie *a priori*, absolument indépendante de toute expérience, est, comme tu le sais bien, un pur non-sens, tout comme une révélation positive où tout ne dépend que de celui qui révèle, tandis que celui à qui la révélation s'adresse ne doit pas même se mouvoir pour la recevoir, car sinon il y aurait déjà mis quelque chose du sien.

Tout produit est résultat du subjectif et de l'objectif, du singulier et du tout, et c'est précisément parce que, dans le produit, la part qu'y prend le singulier ne peut jamais être entièrement distinguée de celle du tout, qu'il en résulte clairement que chaque individu singulier se tient avec le tout dans une connexion intime et que tous deux ne forment qu'un seul tout vivant qui est certes *individué de part en part* et consistant *en parties purement autonomes, mais d'autant plus intimement et étroitement liées*. Sans doute, de n'importe quel *point de vue fini*, il faut que *l'une des forces autonomes du tout soit dominante, mais elle ne peut être considérée comme dominante* que temporairement et jusqu'à un certain degré.

Hölderlin, Lettre à Isaak von Sinclair, 24 décembre 1798, trad. Denise Naville

*

C'est la *vie* qui est fin, nullement la spéculation ; cette dernière n'est que moyen. Elle n'est même pas moyen de *former* la vie, car elle réside dans un tout autre monde, et ce qui doit

influer sur la vie doit être lui-même issu de la vie. Elle est uniquement moyen de *connaître* la vie.

Il n'est pas possible de connaître ce en quoi l'on est englué, ce que l'on est soi-même. Il faut en sortir et se placer à un point de vue extérieur. Cette sortie hors de la vie réelle, ce point de vue extérieur à elle, est la spéculation. Ce n'est que dans la mesure où il y a ces deux points de vue distincts, ce point de vue supérieur à la vie à côté de celui de la vie, qu'il est possible à l'homme de se connaître lui-même. On peut vivre, et vivre peut-être de façon parfaitement conforme à la raison, sans spéculer, car on peut vivre sans connaître la vie, mais on ne peut pas connaître la vie sans spéculer.

Bref, la totalité qui traverse tout le système de la raison et qui se fonde sur la duplicité origininaire du sujet-objet est ici à son degré suprême. La VIE est la TOTALITE de l'ETRE RATIONNEL OBJECTIF, la SPECULATION est la TOTALITE de l'ETRE RATIONNEL SUBJECTIF. L'une n'est pas possible sans l'autre : la VIE comme abandon actif au mécanisme n'est pas possible SANS L'ACTIVITE ET LA LIBERTE (appelées sinon spéculation) QUI S'ABANDONNENT, même si chaque individu n'en prend pas distinctement conscience ; la SPECULATION n'est pas possible SANS LA VIE DONT ELLE FAIT ABSTRACTION. Toutes deux, vie et spéculation, ne sont déterminables que l'une par l'autre. VIVRE, c'est proprement NE-PAS-PHILOSOPHER : PHILOSOPHER, proprement NE-PAS-VIVRE ; et je ne connais pas de détermination plus adéquate de ces deux concepts »

Fichte, « Fragment », 1799, in Jacobi, *Lettre sur le nihilisme*, trad. Ives Radrizzani.

*

La nature est organique dans ses produits les plus primitifs, mais les fonctions de l'organisme ne peuvent être déduites autrement qu'en opposition à un monde inorganique. Car il faut poser comme essence de l'organisme *l'excitabilité*, la seule chose grâce à laquelle l'activité organique est véritablement empêchée de s'épuiser dans son produit qui, précisément pour cette raison, *n'est* jamais, mais ne fait que *devenir*⁵.

Mais si l'essence de tout organisme consiste en l'excitabilité, les *causes excitantes* doivent être recherchées en dehors de lui, dans un monde opposé au monde organique, c'est-à-dire un monde *inorganique*. Il faudrait donc déduire la possibilité d'un monde inorganique en général, et les conditions de cette possibilité.

Mais en outre, si l'organisme en général n'est possible que sous la condition d'un monde anorganique, alors *tous les fondements explicatifs de l'organisme doivent déjà se trouver dans la nature inorganique*. Or cette nature est opposée à la nature organique. Ainsi, comment les fondements de la nature organique pourraient-ils se trouver en elle ? On ne peut pas l'expliquer autrement que par une *harmonie préétablie entre les deux*. En d'autres termes : la nature inorganique doit présupposer, pour sa permanence et sa progression, un ordre supérieur des choses, *il doit y avoir un TROISIEME TERME qui relie de nouveau les natures organique et inorganique, un médium qui entretienne la CONTINUITE entre les deux*.

La nature organique et la nature inorganique doivent s'expliquer et se déterminer mutuellement ; c'est pourquoi en général toutes les explications qui ont été données par tel ou tel *isolément*, y compris dans le présent système, doivent être par nature incomplètes, et pourquoi toute la nature doit être expliquée en quelque sorte *d'un seul coup* (comme cela

⁵ Platon, *Timée* (27e-28b) : « Qu'est-ce qui est toujours, sans jamais devenir, et qu'est-ce qui devient toujours, sans être jamais ? De toute évidence, peut être appréhendé par l'intellect, et faire l'objet d'une explication rationnelle, ce qui toujours reste identique. En revanche, peut devenir objet d'opinion au terme d'une perception sensible rebelle à toute explication rationnelle, ce qui naît et se corrompt, ce qui n'est réellement jamais. De plus, ce qui est engendré est nécessairement engendré sous l'effet d'une cause ; car, sans l'intervention d'une cause, rien ne peut être engendré »

devrait être) et n'est possible que par une *détermination mutuelle de l'organique et de l'inorganique* ; c'est vers cette détermination mutuelle que progresse maintenant notre réflexion.

Schelling, *Esquisse d'un Système de philosophie de la nature*, 1799, trad. Stéphane Schmitt

*

Tous les êtres vivants sont dans une forme de vie, tous ne sont pas (ou pas toujours) une forme-de-vie. Au moment où la forme-de-vie se constitue, elle destitue et rend inopérantes toutes les formes de vies particulières. C'est seulement en vivant une vie que se constitue une forme-de-vie, comme le désœuvrement immanent à toute vie. La constitution d'une forme-de-vie coïncide donc intégralement avec la destitution des conditions sociales et biologiques où elle se trouve jetée. La forme-de-vie est, en ce sens, la révocation de toutes les vocations factices qu'elle dépose et met en tension à l'intérieur dans le geste même où elle se maintient et demeure en elles. Il ne s'agit pas de penser une forme de vie meilleur ou plus authentique, un principe supérieur ou un ailleurs qui s'ajoute aux formes de vie et aux vocations factices pour les révoquer et les rendre inopérantes. Le désœuvrement n'est pas une autre œuvre qui s'ajoute aux œuvres pour les désactiver et les déposer : il coïncide intégralement et constitutivement avec leur destitution, avec le fait de vivre une vie.

On comprend alors la fonction essentielle que la tradition occidentale a assignée à la vie contemplative et au désœuvrement : la forme-de-vie, la vie proprement humaine est celle qui, en rendant inopérantes les œuvres et les fonctions spécifiques du vivant, les fait pour ainsi dire tourner à vide et, de cette manière, les ouvre en possibilité. En ce sens, contemplation et désœuvrement sont les opérateurs métaphysiques de l'anthropogenèse qui, en libérant le vivant homme de tout destin biologique ou social et de toute tâche prédéterminée, le rendent disponible pour ces absences d'œuvre particulières que nous sommes habitués à appeler « politique » et « art ». Politique et art ne sont pas des tâches ni simplement des « œuvres » : ils nomment plutôt la dimension dans laquelle les opérations linguistiques et corporelles, matérielles et immatérielles, biologiques et sociales sont désactivées et contemplées comme telles pour libérer le désœuvrement resté emprisonné en elles. C'est en cela que consiste le plus grand bien que, selon le philosophe, l'homme puisse espérer : « une joie née de ce que l'homme se contemple lui-même ainsi que sa puissance d'agir ».

Giorgio Agamben, *L'usage des corps*. Épilogue (« Pour une théorie de la puissance destituante »)
2015, trad. Joël Gayraud

*

From a Darwinian perspective, rational purposefulness is an artifact of purposeless processes. Yet reason is purposeful and is honed to track purposes. This engenders the following dichotomy : on the one hand, there are naturalists who think reason is natural because nature is reasonable – a repository of essences and final causes, as Aristotle maintained ; on the other hand, there are rationalists who think reason must be unnatural because nature is unreasonable. They see an absolute distinction between reason and nature. I reject both forms of this dilemma, which leads me [to the following] consequence : reason is unnatural but not supernatural. It is unnatural because rational purposiveness cannot be reduced to natural process : every rule is incarnated in a pattern, but not every pattern incarnates a rule. Yet reason is not supernatural because rules (*i.e.*, concepts) must be realized in patterns ; they can do nothing independently of their material realization. In other words, concepts are functions, but functions must be materially realized in order to do anything – and I use « material » in the broadest possible sense here, to encompass the microphysical, neurobiological, and sociohistorical domains.

Part of philosophy's remit is then to excavate the infrastructure of rationality as contingently instantiated in the cognitive capacities of the human organism. Since *homo sapiens* is the only concept-monger we know of on this planet, it is the bearer of rational capacity and deserves to be privileged, albeit only insofar as it exercises this capacity. From this point of view, rationalist anthropocentrism is indissociable from logocentrism understood as reason's self-interestedness. In other words, reason is self-interested because it is the source and legislator of every interest. Without it, nothing is of any interest whatsoever. Reason is nonanthropological precisely insofar as sapience is the defining attribute of humanity.

Ray Brassier, « Reason is inconciliable and non-conciliatory », entretien avec Suhail Malik, *Realism Materialism Art*, 2015.