

LA VIE EST-ELLE PENSABLE ?

Philippe GRANAROLO

Introduction :

On s'accorde généralement à dire que le XX^e siècle a été le siècle de la physique, aussi bien sur le plan théorique (théorie relativiste, physique quantique), que sur le plan technologique (Centrales nucléaires, Hiroshima, Tchernobyl). Nombreux sont ceux qui considèrent que le XXI^e siècle sera, lui, le siècle de la biologie. Je m'étais penché ici même, le 12 mars 2003, sur les biotechnologies dans leur rapport avec la philosophie de Nietzsche. En ce début du XXI^e siècle, où se dessinent déjà les « miracles » de ces biotechnologies et où certains ne sont pas loin de nous promettre l'immortalité, poser la question de savoir si la vie est pensable apparaîtra inévitablement comme une aberration, comme une coquetterie de philosophe jonglant gratuitement avec les paradoxes.

Et pourtant... Afin de vous convaincre d'entrée de jeu que ma question est loin d'être aberrante, je laisserai à d'autres, à un biologiste et à un philosophe, le soin d'ouvrir mon propos.

Le biologiste n'est autre que l'un de nos plus grands savants, le prix Nobel François Jacob, que nous retrouverons au cours de l'exposé. Invité à Paris le 1^{er} janvier 2000 par l'« Université de tous les savoirs », François Jacob y prononce une conférence intitulée *Qu'est-ce que la vie ?* (publiée par la suite aux Editions Odile Jacob). Sa réponse est sans ambiguïté : une telle question n'a « pas de réponse », « il est particulièrement difficile, sinon impossible, de définir la vie ». Et François Jacob de résumer ainsi son propos en concluant sa conférence : « Il ne faut pas demander à un scientifique de définir la vie. Mais chacun de nous sait ce qu'est la vie ». Quel est donc ce « savoir » que la science ne produit pas et que chacun de nous possède ?

Le philosophe, que nous retrouverons lui aussi dans la suite de l'exposé, est Michel Henry (1922-2002). Dans l'un de ses ouvrages majeurs, *Philosophie et phénoménologie du corps*, il s'exprime en ces termes : « La conscience de soi n'est pas la vie [...] Si on reste fidèle à l'enseignement de la théorie ontologique du corps et si on conçoit la vie de celui-ci comme une vie radicalement immanente, on comprend que soit écartée a priori [...] la possibilité pour elle d'être jamais transcendée. La vie humaine devient du même coup une chose grave qu'aucun esprit pur n'a désormais le loisir de survoler » (Paris, P.U.F., 1987, p. 273). Faute de pouvoir interpréter comme elles le mériteraient ces quelques phrases, que j'abandonne provisoirement à votre réflexion, avant de les retrouver en fin d'exposé, je leur substituerai pour le moment une remarque par laquelle j'ai entendu à plusieurs reprises, et ici même à Toulon (où je l'avais invité à parler devant mes étudiants), Michel Henry débiter ses conférences. « L'endroit du monde », affirmait-il, « dans lequel vous avez le moins de chance de rencontrer la vie, c'est dans un laboratoire de biologie ».

Echappant aux filets des définitions scientifiques, échappant tout autant aux conceptualisations philosophiques parce que nous ne pouvons en aucune façon la « transcender », la vie est-elle pensable ? Pour sortir de l'aporie, nous tenterons de réduire la polysémie de la question, en distinguant trois significations possibles de l'interrogation. Nous allons successivement nous demander : 1° si la vie est connaissable, c'est-à-dire susceptible d'une explication par le savoir objectif, 2° si la vie est évaluable, ou plus généralement si elle

est accessible à un jugement, 3° si la vie peut être appréhendée par l'une ou l'autre de nos facultés mentales, et si tel est bien le cas, par laquelle de ces facultés.

I) La vie est-elle connaissable ?

1) Le pari de René Descartes

Que Descartes ait été, suivant la belle formule de l'historien de la philosophie François Châtelet, l'« administrateur de la science galiléenne », ne fait aucun doute. Mais l'étroite relation entre le physicien Galilée, véritable inventeur de la science moderne, et le philosophe Descartes, qui en a théorisé les principes, a occulté du même coup l'autre aspect majeur de la métaphysique cartésienne. Plus que le philosophe de la science galiléenne, Descartes nous apparaît aujourd'hui comme le philosophe de la biologie moderne. Alors que Galilée s'en tient à l'inerte, Descartes est le premier à supposer que les êtres que nous considérons comme « vivants » ne sont rien d'autre que des réalités spatiales susceptibles de la même approche objective que les objets inanimés.

Le mécanisme, paradigme exclusif de la science moderne inaugurée par Galilée, est sans limites, et Descartes ne voit pas au nom de quoi les êtres vivants constitueraient des réalités particulières exigeant d'autres méthodes pour être compris. La séduisante hypothèse aristotélicienne des « âmes » (âme végétative, âme sensitive, âme motrice, âme intellectuelle) mobilise contre elle toute la fougue cartésienne. Cette théorie de l'âme est en fait la raison principale de son combat contre Aristote et contre l'immense cohorte de ses héritiers scolastiques, si violemment attaquée dès le *Discours de la Méthode* en 1637. Si Galilée a bien affirmé, dans une célébrisime formule, que « toute la nature est écrite en langage mathématique », c'est son disciple Descartes qui entrevoit le premier que le vivant doit lui aussi être inclus dans cette totalité de la nature, et que la science pourra donc mettre en équation le vivant avec l'ensemble des objets de l'univers.

Au sein de la *res extensa* (l'étendue géométrique, ouverte aux analyses des mathématiciens), les corps vivants sont comme des machines dont on peut démonter les rouages (entreprise réservée aux sciences théoriques), mais aussi comme des automates dont Dieu, qui nous a nous dotés d'une liberté infinie en nous créant à son image, nous autorise à agencer différemment les pièces. Rien ne surprendrait moins Descartes, s'il revenait parmi nous, que les créations des « apprentis sorciers » de la biologie d'aujourd'hui : il en a pour ainsi dire programmé la venue.

« Lorsqu'une montre marque les heures par les moyens des roues dont elle est faite, cela ne lui est pas moins naturel qu'il n'est à un arbre de produire des fruits » (*Principes de la philosophie*, IV, 203). Et il en est de l'animal comme du végétal, et (à quelques réserves près qui nous demanderaient trop de temps ici pour être exposées) il en est du corps humain comme du corps animal. Faire du corps une horloge ouvre la voie à une biologie qui mettra deux siècles à prendre son envol. Mais les bases en sont établies une fois pour toutes par René Descartes. On peut considérer que la construction par le philosophe d'une métaphysique dualiste est moins l'effet de ses convictions philosophiques profondes que la nécessité stratégique d'asseoir la possibilité d'une étude mécaniste du vivant. Le dualisme cartésien n'oppose nullement, comme l'avait fait Platon deux millénaires auparavant, le monde sensible au monde intelligible, mais bien le monde géométrique et donc analysable de la *res extensa* d'un côté, et le monde invisible, inobservable, qui n'est accessible qu'à la seule intuition interne, le monde de la *res cogitans* de l'autre. Dans ce système cartésien qui met face à face l'entendement et le monde matériel, l'homme vivant est presque « de trop ». Cela est si vrai que Descartes, quand il réintroduit l'homme entier, avec son âme et son corps, dans son

système philosophique, est contraint de parler de « troisième substance », ce qui est un aveu d'échec et un comble pour un métaphysicien dualiste. Il n'y a place pour la vie dans la métaphysique de Descartes.

Que la décision épistémologique cartésienne de voir dans le corps une simple machine soit la condition *sine qua non* d'une approche scientifique des corps vivants, nous en retrouvons un écho et un aveu au XX^e siècle, dans ces mots du premier livre publié par le prix Nobel François Jacob, *La logique du vivant* : « Le XVII^e siècle se retrouve dans un univers dont le centre de gravité a basculé, un univers où astres et pierres obéissent aux lois de la mécanique qu'exprime le calcul. Dès lors, pour assigner une place aux êtres vivants et pour en expliquer le fonctionnement, il n'y a qu'une alternative. Ou bien les êtres sont des machines, dans lesquelles il n'y a à considérer que figures, grandeurs et mouvements. Ou bien ils échappent aux lois de la mécanique, mais il faut alors renoncer à toute unité, à toute cohérence dans le monde. Devant ce choix, ni les philosophes, ni les physiciens, ni même les médecins ne sauraient hésiter : **toute la nature est machine, comme la machine est nature** » (Gallimard, 1970, p.41-42).

Plus près de nous, dans un livre remarquable, *Les corps transfigurés (mécanisation du vivant et imaginaire de la biologie)*, publié au Seuil en 1992, le philosophe Michel Tibon-Cornillot démontre avec force que la méthode cartésienne est bien celle qui, consciemment ou inconsciemment, a guidé la biologie tout au long de son histoire. Appliquant scrupuleusement les règles de la méthode cartésienne, nos biologistes ont analysé le corps, le découpant successivement en organes (XVIII^e siècle), en tissus (XIX^e siècle), en cellules (début du XX^e siècle). Ne restait plus à nos contemporains qu'à « démonter » la cellule, à en « ouvrir » le noyau, à en extraire l'ADN, à en analyser les gènes. L'analyse terminée (ou presque), ils s'attachent à présent à « remonter » à leur guise le puzzle, créant en laboratoire des bactéries mangeuses de pétrole (très efficaces contre les marées noires), des feuilles de tabac génétiquement modifiées productrices d'insuline, des chimères (moutons-chèvres et autres poulets-caillies). Ces créations amenant la Cour Suprême américaine, dans un procès historique opposant en 1980 le généticien Ananda Mohan Chakrabarty au Commissaire aux brevets Sidney A. Diamond, à autoriser la brevetabilité d'organismes vivants. Le Droit rejoignait ainsi la science pour faire s'écrouler l'ultime barrière qui séparait le vivant de l'inanimé.

Mais alors, nous dira-t-on, ces réussites de la biologie, aussi bien théoriques que techniques, ne démontrent-elles pas la validité des analyses cartésiennes ? Pointer avec Antonio R. Damasio *L'erreur de Descartes* (titre de l'ouvrage publié en 1994 par ce neurologue américain, traduit chez Odile Jacob en 2003) ne heurte-t-il pas le sens commun ? La formule est contestable. Non, Descartes ne s'est pas trompé. Il a compris le premier que le corps est, « en un sens et sous un certain point de vue », une machine analysable. S'il en était autrement, les biotechnologies n'auraient jamais vu le jour. Mais ce que la philosophie a pour mission sacrée de rappeler, c'est qu'une telle biologie n'est pas une science du vivant, elle est une science de ce qui n'est pas vivant dans le vivant, une science du non-vivant que la vie exploite pour s'organiser.

2) Le cercle vicieux de l'intelligence

Revenons un peu en arrière. Au début du XX^e siècle, alors qu'on est encore fort éloignés de nos biotechnologies actuelles, un philosophe, Henri Bergson, interroge de façon très originale la capacité de l'intelligence à expliquer le vivant. Le point de départ de Bergson est le suivant. Le philosophe nous demande de ne pas oublier que l'outil intellectuel dont les savants se servent pour expliquer le monde objectif, et en son sein ce que Jacques Monod dénommera la « biosphère », ne nous ouvre en aucune façon une perspective intemporelle sur

le réel. L'intelligence a une histoire, elle est le produit de la gigantesque évolution de la vie. Au fond, c'est un peu le même oubli qui scande l'histoire des sciences depuis les origines. L'observateur que nous sommes a les plus grandes difficultés à admettre qu'il n'occupe pas la place de Dieu le Père. Il s'est d'abord cru au centre du monde, avant d'accepter difficilement l'idée qu'il était quelque part dans l'univers infini (fin du géocentrisme). Il a ensuite continué à se croire hors du temps, avant que Darwin ne vienne lui révéler qu'il était une créature tardive apparue au terme de milliards d'années d'évolution (énorme blessure narcissique, ajoutera Sigmund Freud). Il a fallu attendre le début du XX^e siècle pour qu'il accepte enfin l'idée que sa vision de la réalité était fonction de sa position spatio-temporelle (physique einsteinienne), puis pour qu'il reconnaisse que l'observateur qu'il est déforme la chose observée (physique quantique). Mais à l'exception de Bergson et de quelques rares philosophes, il semble bien que l'homme contemporain n'ait pas encore intégré l'idée que sa faculté de connaître est elle-même située dans la temporalité. Nos savants, même quand les plus lucides d'entre eux prétendent le contraire, continuent à occuper en ce sens la « place de Dieu », contemplant l'univers du haut d'une éternité fictive.

Instrument forgé au cours de l'évolution pour adapter le vivant à son environnement, « l'intelligence humaine se sent chez elle tant qu'on la laisse parmi les objets inertes, plus spécialement parmi les solides, où notre action trouve son point d'appui et notre industrie ses instruments de travail » (première page de *L'Évolution créatrice*, 1907). Analytique, ancrée dans le langage mathématique qui est, comme le langage véhiculaire, un outil de découpage qui isole les choses et ne peut se mouvoir que dans la dimension du discontinu, notre intelligence n'est efficace que dans les domaines où la répétition est la règle : par la déduction aussi bien que par l'induction, elle projette le présent sur le futur, par les relations qu'elle formule entre les éléments produits par ses analyses, elle dégage de ses observations des lois qui déterminent selon elle la marche du monde.

Inévitablement, quand elle se penche sur les êtres vivants, la science réitère les démarches qui lui ont valu ses plus belles réussites dans le domaine de l'inanimé. Devenue biologie, la science aborde la vie comme elle traite la matière, de façon mécanique, et passe alors selon Bergson à côté de l'essentiel. Pour l'auteur de *L'Évolution créatrice* en effet, la vie est fondamentalement durée, autrement dit « création », ainsi que le suggère le titre du livre qui lui valut une vingtaine d'années plus tard le prix Nobel, en 1929. La vie est dans son essence nouveauté, surgissement de l'imprévisible. Aucun savant déterministe, même doté d'une connaissance absolue de tous les éléments existant il y a cinq milliards d'années, n'aurait été capable de prédire le chemin qu'a pris l'évolution. Le vivant défie la formule de Laplace, affirmant au début du XIX^e siècle qu'une intelligence, ayant connaissance de toutes les particules dont l'univers est composé et de toutes les forces qui les animent, sortirait du temps, et que pour elle le futur serait aussi transparent que le passé. Sans doute, et nous l'avons dit tout à l'heure, les sciences de l'inerte ont-elles renoncé au strict déterminisme prôné par Laplace et ses contemporains. Ont-elles pour autant renoncé à appliquer au vivant les méthodes et les outils intellectuels des sciences de l'inerte ? Rien n'est moins sûr.

3) L'échec de la méthode analytique

La génétique et les biotechnologies qu'elle a engendrées semblent pourtant démontrer le succès de la méthode analytique dans son application au vivant. En est-il bien ainsi ? La science est-elle réellement parvenue à « démonter » le vivant et à lui imposer les méthodes du savoir objectif ?

a) Il n'y a pas de « matière vivante »

En démontant le corps vivant, la biologie n'a pas découvert de « matière vivante ». François Jacob, comme la majorité des biologistes, voit dans la non-existence de la « matière vivante » le signe de la puissance de la biologie, qui a brisé ainsi le vieux « vitalisme » du XIX^e siècle. Mais à l'inverse, ne peut-on pas y lire l'indice d'un formidable échec ? Si la vie est composée d'éléments non-vivants, qu'est-ce qui transforme la somme de ces éléments morts en corps vivant ? Pour revenir au langage du début de notre exposé, qu'est-ce qui fait surgir la vie dans le corps-machine cartésien ? Il est étonnant de constater que c'est un physicien, et non un biologiste, qui s'exprime avec le plus de netteté sur ce problème. David Bohm, physicien quantique, auteur entre autres de *Wholeness and the implicate order* (ARK Editions, 1980, traduction française *La plénitude de l'univers*, Editions du Rocher, 1987) pose la question si souvent escamotée par nos biologistes : qu'est-ce qui rend « vivante » la molécule inanimée qui est par exemple absorbée par une plante ou inhalée par un animal ? Je cite David Bohm : « Une molécule de dioxyde de carbone qui traverse la limite d'une cellule dans une feuille ne devient pas « brusquement vivante » et une molécule d'oxygène ne meurt pas non plus brusquement lorsqu'elle est relâchée dans l'atmosphère. Mais plutôt doit-on considérer la vie elle-même comme appartenant en quelque manière à une totalité qui comprend la plante et son environnement » (op. cit. p. 196). L'analyse venant buter sur cet obstacle apparemment insurmontable, le savoir objectif ne se prétend pas pour autant vaincu : il rebondit en direction du schéma causal qui a valu aux sciences de l'inanimé leurs plus prestigieux succès.

b) L'impossible causalité

Il est en effet classique d'affirmer que s'il n'y a pas de « matière vivante », c'est une certaine « organisation » qui transforme en vie les molécules inanimées. Un recours au schéma explicatif traditionnel du savoir objectif suppléerait donc aux difficultés de l'analyse. Mais la causalité mécanique éclaire-t-elle en quoi que ce soit cette fameuse « organisation » du vivant ? On doit à Emmanuel Kant d'avoir apporté en 1790, dans sa *Critique de la faculté de juger*, une argumentation qui n'a pas pris une ride à ce jour.

Dans cette œuvre tardive écrite alors qu'il a soixante-six ans, Kant va à la rencontre de Descartes. Il avait magnifiquement démontré dix ans plus tôt, dans sa fameuse *Critique de la raison pure*, pourquoi notre intelligence était capable d'appliquer aux phénomènes observés la catégorie de causalité, aboutissant ainsi, contrairement à ce qu'avait prétendu avec subtilité le sceptique David Hume, à mettre en évidence les lois de la nature. Peut-on prédire aux sciences biologiques encore balbutiantes les mêmes réussites, ainsi que l'avait supposé Descartes ? Le corps vivant serait en quelque sorte une montre. Fort bien. Mais a-t-on vu, se demande Kant, une montre se construire par germination à partir d'un élément originaire ? A-t-on vu une montre s'autoréparer quand elle rencontre une panne ? A-t-on vu enfin une montre produire une autre montre, assurant une descendance à l'espèce horlogère ? Non, bien sûr.

Si le savant parvient à rendre compte mécaniquement d'un organe vivant, c'est parce qu'il sait, préalablement à ses investigations, comme le sait le commun des mortels, que cet organe est un instrument finalisé (comme son nom, au demeurant, suffit à l'indiquer clairement, puisque le mot « organe » vient du grec « organon » signifiant « outil ») : l'organe répond au projet du vivant de se maintenir dans l'existence, il déploie sa finalité propre au sein de la finalité globale du corps organisé. Ainsi l'œil capte-t-il les images afin de permettre au corps doté par lui de la vue de s'adapter à son environnement et d'y trouver les meilleures chances de survie. Il ne s'agit pas de revenir au vieux finalisme (nommé par Kant « finalisme externe »), en attribuant à un créateur intelligent le soin de doter le vivant de ces merveilleuses petites « caméras » que sont les yeux, attribution relevant d'une foi religieuse

qui doit rester étrangère à la science moderne. Mais il s'agit de reconnaître un « finalisme interne », inaccessible au savoir objectif, mais condition de possibilité d'une explication scientifique portant sur le vivant. Kant dénomme « téléologie » cette finalité interne. Un tel « principe téléologique », condition du savoir biologique, reste et restera extérieur à ce dernier : comprendre que la vie est finalisée ne nous apporte en effet aucune connaissance, c'est seulement (mais évidemment ce n'est pas rien) le préalable nécessaire aux investigations de type mécaniste, seules à pouvoir être qualifiées de « scientifiques ».

Reprenons l'exemple de l'œil. C'est parce que le biologiste sait comme chacun d'entre nous que l'œil est « fait pour voir » qu'il est capable d'en démonter les mécanismes. Deux siècles après Kant, Jacques Monod, récipiendaire du prix Nobel avec Jacob et Wolff pour ses travaux sur la génétique, dans un livre qui fit scandale chez les philosophes, *Le Hasard et la nécessité* (Le Seuil, 1970), dénommera « téléonomie » la téléologie kantienne, sans jamais citer le nom de Kant et en faisant semblant d'être le créateur d'un tel concept. Dans ce livre Jacques Monod écrit à propos de l'œil : « Il serait arbitraire et stérile de vouloir nier que l'organe naturel, l'œil, ne représente l'aboutissement d'un projet (celui de capter les images) » (op. cit. p. 22). Oublions le scandale du silence autour du nom de Kant pour ne retenir qu'une chose : l'hommage implicite du plus antifinaliste de nos biologistes contemporains à la téléologie kantienne, la reconnaissance par un « fanatique du mécanisme » de l'impossibilité d'éliminer du vivant le finalisme qu'il incorpore dans ses structures.

Revenons à Kant. Admirateur de Descartes et plus encore de Newton, Kant est loin de se réjouir de l'impossibilité pour la science d'aborder la vie comme elle explique l'univers inanimé. Le philosophe va donc doublement nuancer dans sa *Critique de la faculté de juger* le constat négatif par lequel il semble d'abord contredire la volonté cartésienne de soumettre le vivant au savoir objectif. D'une part, nous l'avons déjà noté, en rappelant énergiquement que le principe téléologique ne nous apporte aucune connaissance, et que seule une biologie mécaniste appliquant aux organes du corps les catégories propres au savoir objectif ouvrira la voie à une explication du vivant. Cette première concession peut paraître légitime, la spécificité du vivant n'entraînant nullement, la suite de l'histoire l'a magistralement démontré, l'impossibilité d'une approche mécaniste de celui-ci. Mais d'autre part, et ce second « recul » est infiniment plus contestable, Kant choisit de nommer « causalité » la téléologie, érigeant celle-ci en seconde forme de causalité complétant la causalité mécanique.

Peut-on suivre Kant sur ce point, et faire de la téléonomie un second type de causalité ? S'il s'agit simplement d'affirmer que le vivant, doté d'un « projet » (c'est précisément le mot utilisé par Jacques Monod dans *Le Hasard et la nécessité*), produit dans la nature des effets visibles, observables et mesurables résultant de ce projet, c'est quasiment une lapalissade. Mais s'il s'agit, et c'est sans doute là l'intention secrète de Kant, d'édulcorer l'abîme qui sépare la causalité mécanique de la téléonomie, ce n'est pas acceptable. La causalité s'inscrit dans une reconstruction a posteriori : regardant en arrière, elle constate les séquences régulières qui font apparaître « B » à la suite de « A » (c'est là tout l'enjeu du débat entre Kant et David Hume), et elle pronostique la répétition de telles séquences dans le futur. Tandis que la téléonomie, allant du présent vers le futur, ne permet pas la moindre prédiction. Un projet (si le mot a un sens) est irréductible aux données qui le précèdent, il ne peut jamais s'expliquer par les conditions antécédentes. Affirmer que le principe téléologique ne nous apporte aucune connaissance, et le considérer en même temps comme une forme de causalité, c'est là, que le grand Kant me pardonne, une contradiction manifeste. Beaucoup plus cohérent sera Bergson, nous le montrerons tout à l'heure, en opposant les répétitions nécessaires aux sciences de l'inanimé, répétitions autorisant un discours prédictif, et la création propre au vivant, inscrivant ses inventions dans la durée, inventions qui résisteront

jusqu'à la fin des temps à tout discours prédictif. Nous retrouverons Bergson dans la dernière étape de notre parcours.

II) La vie est –elle évaluable ?

Nous venons donc de montrer que la biosphère résiste à une explication mécaniste analogue à celles qui triomphe dans l'explication scientifique des objets inanimés. En ce premier sens, la vie semble donc très difficilement pensable. Mais un second sens de l'adjectif « pensable » requiert maintenant notre attention. « Penser, c'est juger », affirme entre autres Kant dont nous avons exposé les thèses concernant la téléologie. Peut-on « juger » la vie ? Question qui se dédouble à sont tour en deux volets : 1° L'être humain a-t-il accès à une position intellectuelle qui lui permettrait d'exercer une fonction d'observateur impartial en ce qui concerne la vie (jugement « intellectuel ») ? 2° L'être humain peut-il évaluer la vie (jugement « de valeur ») avec le minimum d'objectivité qu'exige toute évaluation ?

1) Le vivant, observateur inéliminable

Se posant aujourd'hui en narrateur de l'histoire de l'univers, l'homme a la prétention de décrire la réalité qui a précédé l'apparition de la vie. Illustrons cette prétention par une anecdote. Il y a une vingtaine d'années, Hubert Reeves, invité de l'émission *La Marche du siècle* de Jean-Marie Cavada, commente un superbe diaporama résumant les grandes phases de l'histoire de l'univers depuis le Big Bang. L'une des images de ce diaporama est restée gravée dans ma mémoire. Il y a environ cinq milliards d'années, explique avec son délicieux accent québécois Hubert Reeves, notre planète, entièrement recouverte d'un océan primitif, ne connaissait encore aucune forme de vie. Splendide boule bleue suspendue dans le vide intersidéral, elle s'apprêtait à voir apparaître, selon un processus qui est encore très loin d'être décrypté, les premières formes de vie, probablement des archéobactéries, dans les eaux de l'océan primitif bombardé continuellement par des comètes.

Comme tous ceux qui ont assisté à la diffusion de ces superbes images, j'ai d'abord été sous le charme. Mais le philosophe, en moi, s'est aussitôt réveillé. Hubert Reeves me menait en bateau sur l'océan primordial ! Cette planète bleue n'a jamais existé. Comment aurait-il pu exister une planète bleue avant l'apparition de la vie, alors que la couleur bleue n'existe que pour un vivant doté d'organes de vision plus ou moins apparentés aux nôtres ? Cette boule bleue, c'est l'image qu'auraient vu des vivants si la vie avait alors existé, mais l'astrophysicien vient de m'expliquer qu'elle n'existait pas encore. On me montre la vision de vivants dans un monde supposé ignorer la vie ! Il a donc fallu que la vie apparaisse et se développe, que des organes visuels se forment au bout de milliards d'années d'évolution, pour que la planète bleue existe. Il y a cinq milliards d'années, elle n'existait tout simplement pas. Cette image est bien celle d'un vivant d'aujourd'hui victime d'une illusion rétrospective. Tout se passe comme si ce vivant cherchait à s'auto-éliminer sans y parvenir. Car le vivant est bien un observateur inéliminable.

Elucubrations de philosophe, penseront certains d'entre vous. Absolument pas. Je me réfère à présent à l'un des géants de la physique du XX^e siècle, Erwin Schrödinger (1887-1961). Dans son livre *Mind and Matter* (1956), et plus précisément dans le chapitre VI de ce livre, « Le mystère des qualités sensibles », le grand savant s'interroge sur l'existence objective, non pas de la couleur bleue, dont nous venons de parler, mais de la couleur jaune, ce qui, vous me l'accorderez, ne change rien à l'affaire. Questionnons le physicien à propos du jaune, nous propose Schrödinger : celui-ci nous répondra que le jaune est « en réalité » une onde

électromagnétique d'une longueur voisine de 590 millimicrons, onde parfaitement incolore. Je persiste en demandant au physicien : « Mais où le jaune intervient-il ? Il dira : dans ma description, il n'intervient pas du tout, mais ces sortes de vibrations, lorsqu'elles frappent la rétine d'un œil sain, donnent à la personne à qui l'œil appartient la sensation de jaune » (*L'Esprit et la matière*, Le Seuil, p. 227-228). Sans réponse acceptable du physicien, je vais donc me tourner vers le physiologiste. Mais là encore je vais au-devant de la même désillusion : son explication fouillée des effets produits par l'onde électromagnétique sur mes cellules rétiniennes, sa description de l'influx nerveux parcourant mon nerf optique et aboutissant dans le lobe occipital de mon cerveau, est sans doute fascinante. Mais si je demande au physiologiste, comme je l'ai demandé au physicien, où le jaune intervient dans son schéma, il me répondra à son tour qu'il n'intervient nulle part. Le jaune est absent, absent de la réalité objective externe, où l'on ne rencontre que des ondes incolores, absent de la réalité objective interne, où l'on ne rencontre que des processus électriques et physico-chimiques eux aussi parfaitement incolores.

Schrödinger fait à ce moment remarquer que ce qui nous permet de comprendre les explications physiques ou physiologiques, c'est notre statut de vivant ayant l'expérience de la couleur. Ses propos rejoignent étonnamment la phénoménologie d'un Merleau-Ponty ou celle d'un Michel Henry, que nous allons bientôt rencontrer. L'observateur vivant est inéliminable. La totalité des discours scientifiques, qu'il s'agisse de ceux des physiciens ou de ceux des biologistes, « remonte en fin de compte aux perceptions sensorielles d'une ou de plusieurs personnes vivantes » (op. cit. p. 238). L'importance croissante des instruments dans les sciences, d'une part produit l'illusion du côté presque accessoire de l'observateur, de l'autre laisse supposer la capacité de nos sciences à rendre compte des qualités sensibles apparemment recueillies par nos instruments techniques. Schrödinger est catégorique. Nos sciences sont et resteront muettes à ce sujet : « On croit aisément que les théories rendent compte des qualités sensibles ; ce qu'elles ne font bien sûr jamais » (op. cit., p. 240).

2) Le paradoxe de l'objectivité

Vous pensez peut-être que refuser ainsi la possibilité d'un discours rigoureux faisant abstraction du vivant qu'est l'homme est un propos de philosophe idéaliste, ou de savant spiritualiste. Détrompez-vous. Dès le milieu du XIX^e siècle, la possibilité d'un discours objectif sur le monde inanimé fut unanimement partagée. Même balbutiante, la science de l'époque s'engouffrait déjà dans le projet d'une compréhension historique de la réalité pré-humaine. Or le jeune Marx, matérialiste convaincu, ironisait sur un tel projet : « Si tu poses la question de la création de la nature et de l'homme, tu fais donc abstraction de l'homme et de la nature. Tu les poses comme n'existant pas et tu veux pourtant que je te démontre qu'ils existent. Je te dis alors : abandonne ton abstraction, sois conséquent, et si, bien que tu penses l'homme et la nature comme n'étant pas tu penses tout de même, alors pense-toi toi-même comme n'étant pas, puisqu'aussi bien tu es nature et homme. Ne pense pas, ne m'interroge pas, car dès que tu penses et que tu interrogues, ta façon de faire abstraction de l'être de la nature et de l'homme n'a aucun sens. Ou bien es-tu à ce point égoïste que tu poses tout comme néant et que tu veuilles être toi-même ? » (Marx, *Manuscrits de 1844*, Troisième Manuscrit, Édition Sociales, Paris, 1969, p. 98).

Mais s'agit-il bien d'« égoïsme », mot sans doute mal choisi (il vaudrait mieux parler ici d'égoïsme), ou s'agit-il de tout autre chose ? Il reviendra à la phénoménologie, et plus particulièrement à la phénoménologie du philosophe français Michel Henry, de répondre en faisant progresser indiscutablement le débat. Au fond, se demande, Michel Henry, qu'est-ce que le « monde objectif », ce monde que la science s'est donné pour vocation de parcourir et de rendre intelligible ? Un bref retour à la couleur jaune sur laquelle s'est penché Schrödinger

peut nous éclairer. Qu'est-ce que le « jaune » du physicien ? Qu'est-ce que cette vibration « réelle » provoquant l'impression purement apparente d'une couleur chez certains êtres vivants ? Cette vibration de 590 millimicrons, et toutes les autres ondes avec elle, ainsi que l'ensemble des atomes et des molécules composant la réalité objective, représentent au fond ce qui existerait même si la vie n'était jamais apparue. Le monde « objectif », c'est tout simplement le « monde mort » : c'est en ces termes qu'il est défini par Michel Henry. Souvent arrachés à leur contexte, ces mots peuvent être interprétés comme une affirmation propre à une philosophie irrationaliste. Or ils sont tout simplement irréfutables. Ce que la science explore depuis Galilée, c'est la réalité non affectée par la vie, c'est le « monde » qui a précédé le vivant, et qui lui succédera si un jour la vie vient à disparaître, c'est le monde « mort ». Du même coup, la science, ou plutôt l'« idéologie de la science », prend un autre visage, que peint pour nous l'auteur de *La Barbarie* (Le Livre de Poche, Biblio-Essais, Paris, 1988). Il y évoque les « idéologies de la barbarie » au chapitre V de ce livre sur lequel je m'appuie. Qu'un vivant qui s'appelle l'homme se soit lancé dans l'aventure intellectuelle d'une compréhension du monde « objectif », cela n'a rien en soi de choquant. Mais qu'au fil des siècles, ce projet ait mobilisé la quasi-totalité de son énergie, que le « monde mort » soit devenu peu à peu sa préoccupation exclusive, exige d'être interrogé. Cette « passion pour le monde mort » ne reflète-t-elle pas comme un dégoût de la vie, comme la fatigue d'un vivant un peu lassé de la dimension de souffrance inséparable de la vie, d'un vivant épuisé qui préfère se perdre dans le dédale de la réalité morte ? L'obsession du monde mort n'est-elle pas en définitive le symptôme d'une « maladie de la vie » (c'est le titre du quatrième chapitre de *La Barbarie*) ?

3) Une évaluation impossible (Nietzsche)

Catholique pratiquant, Michel Henry, on le comprend aisément, a hésité à poursuivre cette investigation qui l'aurait presque nécessairement conduit au voisinage du philosophe qui avait un siècle avant lui rencontré des interrogations analogues en arpentant le même territoire : Friedrich Nietzsche. Que Nietzsche se soit posé la question du jugement de la vie par un vivant sur le plan de l'évaluation qualitative, plus que sur le plan du savoir objectif, ne doit pas nous troubler. En posant la question de la capacité d'un vivant à juger la vie, Nietzsche entend surtout dénoncer les fausses sagesses qui ont tenu en Occident le haut du pavé, mais son argumentation vaut tout autant sur le plan des jugements du savoir objectif, jugements sans doute beaucoup plus implicites mais appartenant essentiellement à la même famille de pensée. Les grands sages ont répété : « La vie ne vaut rien ». Que penser de leur jugement ?

Il faut attendre 1888, dernière année pendant laquelle Nietzsche écrit, publiant ses dernières œuvres avant de s'effondrer début 1889 et de rester prostré et silencieux jusqu'à sa mort en 1900, pour trouver sous sa plume une présentation transparente de cette argumentation. Preuve que celle-ci, d'une apparente simplicité, a exigé du philosophe un travail de longue haleine et la mobilisation de ses plus belles ressources intellectuelles. Relisons les quelques lignes du *Crépuscule des idoles* qui nous présentent cette argumentation, dans le second paragraphe du chapitre intitulé « Le problème de Socrate » : « Les jugements, les jugements de valeur sur la vie, pour ou contre, ne peuvent finalement jamais être vrais : ils ne valent que comme symptômes, ils n'entrent en ligne de compte que comme symptômes – en soi ces jugements ne sont que stupidités. Il faut absolument avancer les doigts et faire la tentative de saisir cette finesse étonnante : **la valeur de la vie ne peut pas être évaluée**. Ni par un vivant, car il est partie et même enjeu ; ni par un mort, pour une autre raison » (*Crépuscule des idoles*, traduction Eric Blondel, Hatier, collection Profil, Paris, 1983, p. 61). C'est bien la totalité des jugements, jugements de valeur, positifs ou négatifs, mais aussi des jugements théoriques propres au savoir objectif, qui est concerné par l'argumentaire nietzschéen. Car le savoir objectif, nous l'avons démontré précédemment, n'est lui aussi rien d'autre que

l'interprétation par un vivant de la réalité objective invisible par les sens mais construite intellectuellement à partir du monde apparent.

« Philosophe du soupçon », ainsi que l'a qualifié Paul Ricœur, qui réunit également sous ce blason Marx et Freud, Nietzsche nous invite donc à entendre différemment les jugements sur la vie. À les entendre non comme des expressions d'une vérité qui est hors de notre portée, mais comme des expressions de l'énergie du vivant qui les profère. Armé de notre « troisième oreille », semblable à celle du médecin auscultant son patient à l'aide du petit maillet inventé par les médecins allemands de l'époque de Nietzsche, semblable aussi à celle de l'accordeur de piano faisant résonner les cordes de l'instrument par le biais d'un outil analogue (d'où l'expression nietzschéenne si mal interprétée de « philosopher à coup de marteau »), l'auteur du *Crépuscule des idoles* cherche à entendre ce que dit en toute inconscience le corps de celui qui parle, imaginant naïvement juger la vie. Ainsi les mots « la vie ne vaut rien » doivent-ils être entendus ainsi : « Mon corps est fatigué », « Je suis malade », « Je voudrais en finir ». Loin d'avoir une quelconque valeur objective, la phrase-jugement juge celui qui juge, évalue celui qui évalue. Je laisse ici dans l'ombre une difficulté, qui n'est pas des moindres, et sur laquelle Nietzsche est d'une grande lucidité, malgré ce qu'on dit trop rapidement certains interprètes. Moi qui écoute, moi qui interprète comme un symptôme les mots de celui qui juge la vie, je suis bien sûr, moi aussi, un vivant, et mon interprétation, qui est l'interprétation de l'interprétation d'autrui doit être elle aussi soumise à une interprétation. Dans ce jeu sans fin, la tête nous tourne. On comprend aisément pourquoi les philosophes ont préféré croire à l'invraisemblable savoir objectif plutôt que de s'aventurer dans ce dédale, pourquoi ils ont fait semblant de croire à un discours de vérité nous épargnant les affres de l'autoréférence. Mais je dois malheureusement ce soir laisser dans l'ombre cette difficulté.

III) L'appréhension du vivant par lui-même

Echappant aux catégories du savoir objectif, la vie se dérobe tout autant aux jugements qui voudraient lui imposer leurs sentences du haut d'une position de surplomb qui n'est qu'un leurre. La cause est-elle alors désespérée ? Devons-nous renoncer à toute appréhension de la vie ?

1) L'intuition de la vie dans la philosophie de Bergson

Alors que l'intelligence n'a d'efficacité que face à des objets fonctionnant sur le mode de la répétition, le vivant requiert, par son inscription dans la durée et sa constante nouveauté, une autre faculté mentale. Cette faculté existe bel et bien. Bergson la nomme « intuition », et ce mot a malheureusement contribué à occulter son génie. L'« intuition » bergsonienne est tout sauf un énigmatique « sixième sens ». Nous y avons recours quotidiennement, chaque fois que nous sommes à l'écoute de ce qui se déploie à l'intérieur de notre subjectivité. C'est la raison pour laquelle, dans l'introduction de *L'Évolution créatrice*, par une brève note en bas de page qui peut en masquer l'importance, Bergson relie cet ouvrage à sa première œuvre, *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889). Point de réalités discontinues séparées les unes des autres dans notre « espace » (redoutable piège du langage !) intérieur. Bergson prétend n'avoir jamais écrit qu'un seul et unique livre, comme l'ont fait avant lui, dit-il, tous les authentiques philosophes. L'intuition, et elle seule, est capable d'accompagner en nous, ainsi que l'avait montré *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, et hors de nous, comme s'emploie à le mettre en évidence *L'Évolution créatrice*, l'éternelle créativité du réel. Notre conscience et avec elle l'ensemble du vivant ont en commun de « durer », de déployer leurs créations dans une temporalité qui ne s'inscrit nullement dans le temps des horloges, ce

temps spatialisé qui est tout sauf du temps, mais dans une évolution constante incapable de répéter exactement la moindre parcelle de ce qu'elle a préalablement fait surgir.

Résistant aussi bien au mécanisme, qui prétend expliquer le présent par le passé, qu'au finalisme, qui tend à rendre compte du présent par un hypothétique avenir (un « projet »), mécanisme et finalisme étant pour Bergson des frères jumeaux intellectuels (probablement de faux jumeaux, des jumeaux dizygotes), la vie requiert une autre approche que celle que pratiquent les sciences objectives. Que celles-ci parviennent à d'incontestables réussites ne trouble en rien Bergson, dont la métaphysique se représente la matière comme une « retombée » de l'« élan vital » (autre expression ambigüe qui a desservi Bergson), comme une relative immobilisation de la dynamique vitale. En simplifiant beaucoup les choses (mais comment faire autrement dans le cadre de cet exposé), on pourrait dire qu'un double mouvement organise la totalité du réel, un mouvement « ascensionnel » créateur de nouveautés, et un mouvement « descendant » figeant en espèces et en individus relativement stables l'énergie de la dynamique évolutive. Et à un degré inférieur encore se trouve l'inanimé, sorte d'« échec » de la vie, de sclérose de cette éternelle dynamique. Aussi surprenante que nous apparaisse cette thèse au regard du dogme contemporain du « Big Bang », Bergson ne considère pas que la matière inanimée précède la vie, mais que la vie « retombe » en matière inanimée. La vie est première, même si Bergson ne l'affirme jamais aussi nettement que je viens de le faire, se méfiant comme de la peste du vieil orgueil des anciens métaphysiciens. Il y a une conécessité dans la durée de l'élan créateur et des formes fixes en lesquelles il « cristallise », tel un feu d'artifice dont nous percevons les formes colorées qui retombent en direction du sol tandis que la fusée qui en est l'origine continue son ascension.

La position bergsonienne est-elle une « vieille lune » balayée par les avancées théoriques du XX^e siècle ? Ce n'est pas du tout certain. Si nos astrophysiciens ne se trompent pas en considérant que l'univers en sa totalité, autrement dit inanimé **et** vivant, a une seule et unique origine, deux interprétations tout aussi légitimes peuvent en être données, qui se font face et continueront vraisemblablement à s'opposer longtemps encore. La première, aujourd'hui dominante chez les hommes de science, consiste à supposer que la vie est le fruit d'une longue évolution de la matière. La seconde, immortalisée par Bergson, consiste à supposer que si la matière est devenue vie, c'est qu'elle était vie en son principe même. Rien, absolument rien, n'autorise à juger aberrante l'interprétation bergsonienne aujourd'hui occultée.

2) L'immanence pure chez Michel Henry

Il est temps maintenant, pour commencer à répondre à notre interrogation, de retrouver Michel Henry, et en particulier la citation initiale qui évoquait, vous vous en souvenez, l'« immanence radicale », l'impossibilité d'un « survol » de la vie par la conscience réflexive. En lisant et en interprétant Maine de Biran, psychologue (au sens ancien du terme) français du début du XIX^e siècle que tout le monde avait oublié, et en lui consacrant une partie de son ouvrage *Philosophie et phénoménologie du corps* (Paris, P.U.F., 1965), Michel Henry procède à une relecture révolutionnaire du « cogito » cartésien. Que signifie « penser », cette activité indubitable qui seule, selon Descartes, résiste à toute suspicion, imposant son évidence aux « plus extravagantes suppositions des sceptiques » ? Victime des connotations françaises attachées au français « cogiter » issu du latin « cogitare », la majorité des interprètes a cru que Descartes voulait signifier que l'activité intellectuelle réflexive, la « cogitation » complexe propre à une âme philosophique, échappait au doute radical. C'est là un contresens grossier. Descartes, il est vrai, à la décharge de ses commentateurs, n'a pas toujours été très clair. Il faut attendre 1644 et les *Principes de la philosophie* pour trouver, à

l'article IX de l'ouvrage, une formulation transparente : « [...] entendre, vouloir, imaginer, **mais aussi sentir**, est la même chose ici que penser », écrit-il alors. Penser, expliquera Michel Henry, en s'alimentant aux réflexions de Maine de Biran, ce n'est pas du tout « réfléchir » (modalité rare, voire exceptionnelle, de la vie intérieure de la plupart d'entre nous). Penser, c'est « éprouver », c'est être en contact direct avec « tout ce qui se passe en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes » (début du même article IX des *Principes de la philosophie*).

Une telle lecture aurait dû logiquement conduire Michel Henry à pourfendre violemment l'hypothèse du corps-machine, à dénoncer dans l'œuvre cartésienne le début de la « barbarie » dont Galilée serait le symbole. Michel Henry aurait dû dénoncer avec la même vigueur le père du savoir objectif privilégiant pathologiquement le « monde mort », et le philosophe qui l'admirait plus que tout, le Descartes philosophe de la science moderne, le Descartes dont nous avons fait dans notre première partie l'initiateur lointain des biotechnologies. Rien de tel chez Michel Henry. S'inscrivant dans la lignée de la phénoménologie inventée par Husserl au début du XX^e siècle, Michel Henry disculpe exagérément Descartes, pour ne retenir de lui que le génie qui a le premier arpenté le monde intérieur de la subjectivité. On peut regretter cette complaisance à l'égard de Descartes, que je suis (vous l'avez compris) loin de partager.

Reconnaissons cependant cette complaisance ne grève pas l'essentiel en ce qui concerne notre démarche. Si vivre c'est éprouver, un véritable abîme sépare les réalités objectives décrites par les sciences, et la pure immanence de notre vie intérieure. Prenant lui aussi l'exemple de la couleur, Michel Henry constate, après Schrödinger sur lequel il aurait pu s'appuyer, qu'aucun lien logique ne relie une longueur d'onde au ressenti de la couleur. La distance séparant une vibration de la perception d'une couleur, la différence entre un mouvement matériel et le ressenti dans l'être vivant engendré par ce mouvement, est même, nous dit le philosophe, « la plus grande différence que l'esprit puisse concevoir, à supposer qu'il le puisse » (*La Barbarie*, op. cit. p. 60).

La science galiléenne, quand elle concède que la vie du sujet est une réalité (ce qu'elle refuse de plus en plus souvent), refuse catégoriquement le titre de « savoir » à cette connaissance immédiate de ce qui s'éprouve à l'intérieur de nous. Il n'y a de science qu'« objective », il n'y a de science que du « monde mort » sur lequel la science concentre depuis quatre siècles ses regards. Michel Henry redevient alors un phénoménologue moins révolutionnaire, répétant avec Merleau-Ponty que les théories scientifiques s'enracinent sans le reconnaître dans le vécu subjectif de chacun d'entre nous. La formule physique, « le jaune consiste en une onde électromagnétique d'une longueur de 590 millimicrons », n'est compréhensible que par un vivant voyant, elle est et restera vide de sens pour un aveugle, qui ne saurait donner un contenu au mot « jaune », sujet de la phrase. Non seulement le « savoir de la vie » est un véritable savoir, mais il est le savoir primordial sans lequel aucun autre savoir n'aurait jamais pu émerger.

« Savoir excluant de soi l'ek-stase de l'objectivité, savoir qui ne voit rien et pour lequel il n'y a rien à voir, qui consiste au contraire dans la subjectivité immanente de sa pure épreuve de soi et dans le pathos de cette épreuve » (ibidem, p. 20), ce « savoir de la vie », chaque jour un peu plus méprisé au fur et à mesure que les sciences objectivent déroulent leur théorie et nous fascinent par les objets techniques qui en sont les conséquences, ce « savoir de la vie » n'est-il pas pourtant celui qui, depuis la nuit des temps, a occupé les vivants, et parmi eux l'être humain ? Si Michel Henry semble excessif à beaucoup en qualifiant de « barbare » notre monde scientifico-technique, c'est parce qu'on a été trop peu attentif à la démarche qui a abouti à un tel jugement. *La Barbarie* est un ouvrage de vulgarisation, un ouvrage tardif (le

seul qui a valu à l'auteur une réelle notoriété), sans doute difficilement compréhensible à ceux qui ignorent l'itinéraire du philosophe depuis sa thèse *L'Essence de la manifestation*, thèse soutenue en février 1963 et publiée aux P.U.F. en 1965. La barbarie que nous vivons ne ressemble pas à celles qui ont jalonné l'histoire des hommes. Régulièrement au cours de cette histoire, on a vu s'effondrer l'une après l'autre les cultures de la planète. En s'effondrant, chaque culture anéantissait tous les secteurs qu'elle avait patiemment élaborés et livrés au patrimoine de l'humanité. Autre chose est notre barbarie : car en même temps que s'écroulent les grands domaines de ce qu'il est convenu d'appeler « culture », science et technique se développent de façon exponentielle, développement qui masque la réalité du processus barbare en cours.

3) Les révélations de l'art

Une dernière étape nous attend, dans laquelle nous conserverons pour guide Michel Henry. Si le philosophe voit juste en supposant que vivre c'est éprouver, et que l'homme, tout comme l'animal, possède ce merveilleux « savoir de la vie » qui me permet par exemple de mouvoir mon corps même dans l'ignorance absolue des explications de la biologie, alors la différence entre l'homme et l'animal prend un autre visage. A l'opposé du dualisme cartésien qu'encore une fois Michel Henry aurait dû dénoncer, l'homme ne s'oppose pas en tant qu'être pensant à des animaux-machines. Toute vie est connaissante, le savoir de la vie commence avec les formes les plus élémentaires du vivant. Ce qui distingue l'homme de l'animal est la chose suivante : l'animal se « contente » du vécu que lui apporte son corps. Selon sa physiologie, il voit des couleurs ou ne voit qu'en noir et blanc [pauvres vaches regardant passer des TGV qui sont tristement gris, et non pas du joli bleu que nous connaissons ...]. L'homme est l'animal qui ne s'est pas « contenté » de ce que son corps naturel lui offrait. Le spectacle de la nature ne lui a pas suffi. Aux images que lui offraient ses yeux, il a depuis les temps les plus anciens ajouté les créations de l'art pour éprouver de nouvelles émotions. L'homme ne s'est pas « contenté » comme l'animal de la riche gamme des sons naturels. Il a construit des instruments de musique pour entendre ce que jamais la nature n'aurait offert à ses oreilles. L'homme ne s'est pas « contenté » des saveurs de l'aliment cru (je ne voudrai surtout pas oublier la cuisine, art majeur, dans mon catalogue), il a su passer du cru au cuit, a cultivé des épices, a multiplié de façon exponentielle les saveurs.

Qu'est-ce donc alors que la « culture » ? La culture est fondamentalement « sur-vie », recherche éperdue de nouveaux ressentis par un animal exceptionnel qui a jugé trop réduite la panoplie pourtant déjà riche des expériences naturelles que lui offre son corps vivant. On peut regretter que Michel Henry n'ait pas prolongé davantage cette théorie de la culture en germe dans *La Barbarie*. A ses successeurs d'y travailler. Durant des centaines de milliers d'année, nos ancêtres ont dépensé l'essentiel de leur énergie non pas à survivre, comme un discours méprisant à l'égard de nos aïeux le répète aujourd'hui, mais à « sur-vivre », à éprouver davantage, à éprouver autrement. Depuis quatre siècles, la « maladie de la vie » accomplit ses ravages. Tout se passe comme si le vivant humain cherchait à fuir le « pathos » des expériences vécues, tout se passe comme s'il choisissait de se noyer dans le monde mort des réalités objectives, celles qui n'éprouvent rien, et de se perdre dans le monde des objets technologiques qui le « cocoonent » et le mettent apparemment à l'abri des émotions de l'existence.

Conclusion :

Est-il en notre pouvoir d'échapper à la barbarie ? Sur un plan individuel, et de façon provisoire, un tel pouvoir semble à notre portée. Il en va autrement sur le plan collectif. Si demain les techno-sciences construisent autour de nous un univers d'où seront bannies une

fois pour toutes les épreuves du « pathos », si l'homme abandonne le « savoir de la vie » dont quelques bribes résistent aujourd'hui à l'entreprise barbare, il se pourrait que se produise une « sortie de la vie » qui ne prendra pas nécessairement la forme d'une extinction planétaire de celle-ci. Par « sortie de la vie », j'entends ici la fin de la course menée par l'humanité depuis les origines.

Et pour conclure mon propos, je vous propose de retrouver Michel Tibon-Cornillot. Le sous-titre du livre dont je vous ai rapidement présenté les thèses, *Les corps transfigurés*, vous a certainement semblé énigmatique tout à l'heure. Rappelons ce sous-titre : « Mécanisation du vivant et imaginaire de la biologie ». L'auteur sous-entend la chose suivante : la grande entreprise qu'est la biologie, d'inspiration cartésienne, aboutissant aujourd'hui aux biotechnologies, serait animée par un projet tout à fait inconscient dont la mythologie occidentale révèle quelques facettes. Le projet de nous fabriquer un successeur. De Pygmalion à Geppetto en passant par le docteur Frankenstein, notre mythologie abonde en récits décrivant la fabrication par l'homme d'une créature plus ou moins à son image. Michel Tibon-Cornillot suppose que telle est bien la visée de la science occidentale. L'homme travaillerait inconsciemment à produire un être artificiel dépassant les performances intellectuelles de son concepteur, à la fois parce que son créateur y déposerait la totalité du savoir objectif dont les humains les plus savants ne possèdent que quelques bribes, mais aussi, et peut-être surtout, parce qu'un tel être ignorerait bien entendu les affres du « pathos ». Etranger à la souffrance et aux émotions, notre successeur poursuivrait notre aventure en étant « délivré » de tout ce qui fait de la vie un mélange de joie et de souffrance, mots dont il ne comprendrait pas même le sens.

Ce destin est-il déjà tracé ? La vie, qui a abouti à l'homme, cet être si longtemps préoccupé de « sur-vivre », pourra-t-elle s'autodétruire et laisser place à un monde de machines ? Ne s'agit-il pas en l'occurrence d'un mauvais récit de science-fiction, que vous m'en voudrez de vous infliger en guise de conclusion ? A chacun de répondre. Le seul message que l'auteur de cette conférence aimerait que vous emportiez ce soir, c'est que c'est par l'art au sens le plus large que nous avons sur-vécu et que demain peut-être nous sur-vivrons et nous survivrons. Tant que l'art sera présent autour de nous, tant qu'il y aura parmi les hommes des spectateurs pour en apprécier les œuvres et des artistes pour les produire, la vie restera présente. Nietzsche me pardonnera de paraphraser pour terminer la célèbre formule du paragraphe 33 du premier chapitre du *Crépuscule des idoles* : « Sans l'art, la vie serait une erreur ».