UNIVERSITÉ DU QUÉBEC A MONTREAL

en association avec

UNIVERSITÉ DE PROVENCE

GEORGES CANGUILHEM ET L'ECOLE FRANCAISE DE L'ACTIVITE

Juger, Agir

(1926-1939)

THÈSE

PRÉSENTÉE

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DU DOCTORAT EN PHILOSOPHIE

PAR

XAVIER ROTH

SEPTEMBRE 2010

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

DOCTORAT AIX-MARSEILLE UNIVERSITE

délivré par

Université de Provence

N° attribué par la bibliothèque

THESE

pour obtenir le grade de

DOCTEUR D'AIX-MARSEILLE UNIVERSITE

Formation doctorale :

Cognition, Langage, Education (ED 356)

discipline : Philosophie

Présentée et soutenue publiquement

Par

ROTH Xavier

le 15 décembre 2010

TITRE :

GEORGES CANGUILHEM ET L'ECOLE FRANCAISE DE L'ACTIVITE

Juger, Agir (1926-1939)

Directeurs de thèse :

M. MARION Mathieu / M. SCHWARTZ Yves

JURY

M. BRAUNSTEIN Jean-François, Professeur, Université de Paris I

M. DEBRU Claude, Professeur, Ecole normale supérieure de Paris

M. LIMOGES Camille, Professeur associé, Université du Québec à Montréal

M. MICHEL Alain, Professeur honoraire, Université de Provence

Remerciements

Tous mes remerciements vont à ma famille, Tine, Géraldine, Marie-Françoise et Claudy Roth, à mes deux directeurs de thèse, Yves Schwartz, à qui je dois la rencontre de la pensée de Canguilhem et de la réflexion philosophique plus encore, Mathieu Marion, qui m'a montré combien l'histoire de la philosophie est loin de se résumer à quelques auteurs canoniques, à Camille Limoges, dont les encouragements et les réflexions ont continuellement nourri ce travail, à Renato Di Ruzza, grâce à qui j'ai pu bénéficier de conditions idéales pour réaliser ces recherches, à Frank Chouraqui, à Vincent Guillin, à Rémy Jean, ainsi qu'à mes camarades du séminaire doctoral du département d'ergologie.

Pour leur soutien financier, je remercie le département de philosophie de l'UQAM, le Centre interuniversitaire de recherche sur la science et la technologie de Montréal, la Chaire de recherche du Canada en philosophie de la logique et des mathématiques, le Centre d'épistémologie et d'ergologie comparatives de l'Université de Provence, le Fonds québécois de recherche sur la nature et les technologies et le Consulat général de France à Québec.

Résumé

Disciple de Gaston Bachelard et maître de Michel Foucault, Georges Canguilhem (1904-1995) est connu à juste titre pour sa philosophie de la vie, articulée autour des notions de normes et de santé. Mais quand on retrace son itinéraire encore largement méconnu, on s'aperçoit que cette philosophie des normes est apparue assez tardivement chez Canguilhem, avec la publication, en 1943, de son œuvre maîtresse : l'*Essai sur quelques problèmes concernant le normal et la pathologique*. Le philosophe a alors 41 ans.

Or, cette rencontre avec la vie au sens biologique est tout à fait étonnante. Car jusqu'au milieu des années 1930, Canguilhem est resté fidèle au courant qui a dominé l'enseignement philosophique sous la 3ème République. Il s'agit de la philosophie réflexive, dont les principaux représentants sont Jules Lachelier (1832-1918), Jules Lagneau (1851-1894), et Alain (1868-1951), le maître de jeunesse de Canguilhem. Opérant une synthèse entre Descartes et Kant sur la question du *Je pense*, la démarche réflexive est une philosophie du jugement et des valeurs dont l'objectif est de révéler, à la base de l'expérience phénoménale, l'*activité* par laquelle l'esprit ordonne et norme un divers d'impressions. J'ai donc nommé « Ecole française de l'activité » cette lignée de philosophes d'inspiration kantienne qui considère que le point de départ de toute position philosophique réside dans cette activité essentielle de l'entendement qu'est le jugement.

On remarquera cependant que cette philosophie intellectualiste est très éloignée de la position défendue par Canguilhem dans l'*Essai* de 1943. C'est pourquoi, après avoir retracé cette filiation inattendue et surprenante de Canguilhem avec le courant réflexif (première partie de la thèse), tout l'enjeu était ensuite de comprendre ce passage énigmatique d'une philosophie où c'est l'esprit qui est puissance de valorisation (philosophie réflexive), à une philosophie où c'est la vie qui est entendue comme position de valeurs.

Dans la deuxième partie de ma thèse, j'ai défendu l'idée que c'est l'intérêt croissant de Canguilhem pour l'agir technique qui a conduit le philosophe à remettre en cause le paradigme réflexif fondé sur la toute puissance du jugement. Car la technique, à la différence de la science, doit répondre *dans l'urgence* à des besoins vitaux qui ne peuvent pas attendre les longues chaînes déductives de la science. Le technicien est autrement dit contraint de se déterminer sans qu'il puisse *juger* selon les exigences normatives de la méthode analytique. Cette faculté du technicien à anticiper sur le jugement de connaissance, Canguilhem la renvoie à un « pouvoir original » qui s'enracine dans les « exigences du vivant ».

Mots clés :

Canguilhem, Georges (1904-1995), Alain (1868-1951), Philosophie de l'action, perception, technique, travail, valeur.

Abstract

GEORGES CANGUILHEM AND THE FRENCH SCHOOL OF ACTIVITY

A disciple of Gaston Bachelard and a master of Michel Foucault, the philosopher and historian of science Georges Canguilhem (1904-1995) is known for his philosophy of life that hinges on two major concepts : norms and health. However, a closer look at his philosophical development reveals that the philosophy of norms appeared quite late in Canguilhem's work, with his major publication, the *Essay on a few problems concerning the normal and the pathologic* of 1943.

Canguilhem's encounter with the concept of life in a biological sense is very surprising. Indeed, until the mid 1930's, Canguilhem remained faithful to the French philosophical mainstream of the late 19th century, that is to say, to the reflexive school, whose leading figure was Alain (1868-1951), the young Canguilhem's mentor. The reflexive approach proposes a philosophy of judgement and values based upon a synthesis between the positions of Descartes and Kant on the question of the *I think*. Its aim is to show that the experience is grounded in the activity of the mind, which freely imposes forms onto phenomena.

From the outset, this intellectualistic position seems very remote from the views Canguilhem defends in the *Essay*. The crux of the matter therefore, is to understand Canguilhem's shift from a philosophy that attributes the power of valuation to judgment and a philosophy that defines life itself as the positing of values. I propose the following hypothesis : it is because he examined the intellectual process at work in every act, and particularly in the technical acts, that Canguilhem succeeded in bringing to light the limitations of the reflexive paradigm, a paradigm which he adhered to himself until then.

Key-words :

Canguilhem, Georges (1904-1995), Alain (1868-1951), Philosophy of action, perception, technique, value, work.

TABLE DES MATIERES

0. INTRODUCTION **10**

0.1. PHILOSOPHIE ET « MATIERES ETRANGERES » **11**
0.1.1. POSITION DU PROBLEME : LA RATIONALISATION TAYLORIENNE 12
0.1.2. DICHOTOMIE CONCEPTION/EXECUTION 13
0.1.3. TRAVAIL PRESCRIT/TRAVAIL REEL 17
0.1.4. *LARVATUS PRODEO*, CANGUILHEM PHILOSOPHE 22
0.2. « POURQUOI LA MEDECINE ? » **26**
0.2.1. GENERATION CANGUILHEM 26
0.2.2. REPONSES DE CANGUILHEM (1943/1993) 31
0.2.3. « MATIERES ETRANGERES » ET REDISPOSITION DES SAVOIRS 33
0.2.4. UN SYSTEME CANGUILHEMIEN ? 37
0.2.5. LE « FIL D'ARIANE » 39
0.3. CANGUILHEM ET NIETZSCHE : CRITIQUE D'UNE EVIDENCE **44**
0.3.1. LE CADRE INTERPRETATIF FOUCALDIEN 46
0.3.2. NIETZSCHE ET CANGUILHEM : UNE FILIATION DIRECTE ? 49
0.3.3. LE CONCEPT A L'EPREUVE DE LA VIE 52
0.3.4. REPENSER L'HISTOIRE DU CONCEPT DE NORMATIVITE 55

1. JUGER ET AGIR (1926-1934) **57**

1.1. ALAIN **58**
1.1.1. LA CRITIQUE DE LA NOTION DE « FAIT BRUT » 58
1.1.2. BARRES : GLISSEMENT ANTHROPOLOGIQUE DE L'EPISTEMOLOGIE KANTIENNE 62
1.1.3. « UN VRAI PHILOSOPHE » 73
1.2. L'ECOLE FRANÇAISE DE LA PERCEPTION **78**
1.2.1. ALAIN ET L'HERITAGE KANTIEN 79
1.2.2. BERGSON : UNE « RIVALITE D'ATELIER » 83
1.2.3. L'ACTIVITE PERCEPTIVE : LAGNEAU LECTEUR DE KANT 94
1.2.3.1. Lagneau et la « discipline kantienne » 95
1.2.3.2. La réception française de Kant 97
1.2.3.3. *Le Fondement de l'induction* : mise en exergue du *Je pense* 102

1.2.3.4. Reprise et extension du *Je pense* : Lagneau et la perception 109
1.2.4. L'ESPRIT CONTRE LE MONDE : LES *ENTRETIENS AU BORD DE LA MER* 117
1.2.4.1. L'esprit n'est pas une substance mais une activité 122
1.2.4.2. Existence, expérience et rencontre 127
1.2.4.3. Le travail 134
1.2.5. CONSEQUENCES MORALES D'UNE PHILOSOPHIE DE L'ACTIVITE 143
1.2.5.1. La morale au détour de la théorie de la connaissance 144
1.2.5.2. Le doute : « preuve » de la liberté 147
1.2.5.3. L'esprit : une puissance de valorisation 155

TRANSITION : L'EPUISEMENT DU COGITO 163

1. UNE QUESTION « PERSONNELLE » 167
2. RETOUR SUR LES MOTS ET LES CHOSES 169
3. CANGUILHEM LECTEUR DES MOTS ET LES CHOSES 172
4. ABANDONNER L'APPROCHE REFLEXIVE ? 177

2. AGIR ET JUGER (1935-1939) 181

2.1. LE JUGEMENT 182
2.1.1. LA VOLONTE 184
2.1.2. SOIGNER, C'EST JUGER 185
2.2. LE FASCISME ET LES PAYSANS : L'HISTOIRE ET LE MARXISME JUGES 189
2.2.1. LE MARXISME : UNE PHILOSOPHIE DE LA NECESSITE HISTORIQUE 191
2.2.2. CRITIQUE DU MATERIALISME 193
2.2.3. L'HISTORICITE PROBLEMATIQUE DE LA VALEUR : ALAIN LE STOÏCIEN 196
2.2.4. L'ANGLE MORT DE L'APPROCHE ALANISTE 201
2.2.5. L'UNICITE PROBLEMATIQUE DE LA VALEUR 210
2.3. L'ENTENDEMENT « DEBORDE » 219
2.3.1. TECHNIQUE ET PHILOSOPHIE DES VALEURS 221
2.3.2. PACIFISME, ACTION ET RESISTANCE 224
2.3.3. « DESCARTES ET LA TECHNIQUE » 231
2.3.3.1. Triple continuité avec l'école réflexive 231
2.3.3.2. Double rupture avec l'école réflexive 235

2.3.3.3. L'action comme application 239
2.3.3.4. L'énigme de l'agir technique 243
2.3.4. LES « EXIGENCES DU VIVANT » 247
2.3.4.1. Continuité avec la philosophie réflexive 249
2.3.4.2. Rupture : l'originalité de l'action 257
2.3.4.3. Risque sur le plan de l'action, erreur sur le plan de la connaissance 269
2.3.4.4. Rompre le cercle : témérité et générosité 272
2.3.4.5. La fiction 274

3. CONCLUSION 280

3.1. LE TRIANGLE DU TRAVAIL PHILOSOPHIQUE 281
3.2. RETOUR SUR LA RATIONALISATION TAYLORIENNE 285
3.3. UNE IDEE FORTE DE LA CULTURE 291
3.4. DE L'ORGANIQUE AU SYMBOLIQUE : L'INDETERMINABLE SEUIL 298

BIBLIOGRAPHIE 304

GEORGES CANGUILHEM 304
1. LES TRACES DU METIER : OEUVRES DE CANGUILHEM 304
2. TRAVAUX SUR GEORGES CANGUILHEM 307
AUTRES SOURCES 310

ANNEXES 318

ANNEXE N°1 : PRESENTATION AU *TRAITE DE LOGIQUE ET DE MORALE* 319

CANGUILHEM PROFESSEUR DE LYCEE (1929-1940) 320
ONZE ANNEES DANS LE SECONDAIRE 320
TEMOIGNAGES 323
LE TRAITE DE LOGIQUE ET DE MORALE (1939) 327
LE SOUCI PEDAGOGIQUE 327
« TRAITE » VERSUS « MANUEL » 331
LA PHILOSOPHIE COMME QUETE D'UNITE 336

PLACE DU TRAITE DANS L'ITINERAIRE PHILOSOPHIQUE DE CANGUILHEM 340
CAMILLE PLANET (1892-1963) **344**
BIOGRAPHIE 344
LES THESES 349
UNE COMPOSITION A QUATRE MAINS **353**
CANGUILHEM ET PLANET : DES TRANSFERTS THEMATIQUES ? 353
LE TRAITE DE PSYCHOLOGIE 354
COMMENT CANGUILHEM ET PLANET TRAVAILLAIENT-ILS ENSEMBLE ? 356
ANNEXE N°1 *BIS* 360
BIBLIOGRAPHIE **364**

ANNEXE N°2 : TRACTATUS ERGOLOGICO-PHILOSOPHICUS **369**

INTRODUCTION **370**
QUESTION DE « STYLE » **371**
LES ECLAIRCISSEMENTS **374**
LES APHORISMES « HETEROGENES » **377**
LA CRITIQUE « ERGOLOGIQUE » DES INTERPRETATIONS DYADIQUES **383**
L'INEFFABILITE DE L'ACTIVITE **386**
BIBLIOGRAPHIE **389**

0. INTRODUCTION

0.1. Philosophie et « matières étrangères »

Dans l'introduction de sa thèse pour le doctorat en médecine présentée en 1943 à l'Université de Strasbourg repliée à Clermont-Ferrand, le philosophe Georges Canguilhem (1904-1995) écrit :

> La philosophie est une réflexion pour qui toute matière étrangère est bonne, et nous dirions volontiers pour qui toute bonne matière doit être étrangère.[1]

Si la fréquentation d'une « matière étrangère » au champ traditionnel de la philosophie est essentielle au métier de philosophe, c'est que, pour Canguilhem, le point de départ de la réflexion philosophique ne peut pas être lui-même philosophique. Il y a selon lui une *obligation* du philosophe aux « matières étrangères ».

Cette conception de l'exercice philosophique soutient l'ensemble des recherches menées au sein de l'équipe ergologie du CEPERC[2], et dont le présent travail a grandement bénéficié. Car ce n'est pas un texte de philosophe, ni même un problème d'emblée estampillé comme « philosophique », qui sont à l'origine de notre thèse en philosophie. La problématique générale de ce doctorat a pris racine lorsque, délaissant la voie classique de l'apprentissage philosophique pour aller à la rencontre de quelques « matières étrangères », nous avons suivi le D.E.S.S. Analyse Pluridisciplinaire des Situations de Travail dispensé par le département d'ergologie.

---

[1] G. Canguilhem, *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* (1943), repris dans *Le normal et le pathologique,* Paris, P.U.F., 1966, p. 3-167 ; p. 7.

[2] Regroupant au sein d'une même équipe le séminaire d'épistémologie fondé par G.G. Granger et l'Institut d'ergologie fondé par Y. Schwartz, le Centre d'Epistémologie et d'Ergologie Comparatives est une Unité Mixte de Recherche – CNRS (6059) de l'Université de Provence (Aix-Marseille I).

0.1.1. Position du problème : la rationalisation taylorienne

A l'occasion d'un cours d'ergonomie, Jacques Duraffourg[3] nous présenta une intervention qu'il avait réalisée avec des collègues ergonomes dans l'industrie électronique[4]. C'est cette étude ergonomique qui éveilla à l'époque notre « étonnement philosophique », et qui ne cesse depuis d'alimenter en problèmes notre réflexion ; et ce au point de lui consacrer aujourd'hui un doctorat au détour de la philosophie de Canguilhem. Réalisée au début des années 1970, cette étude a pour objet l'activité de travail posté d'opératrices sur une chaîne de montage de téléviseurs. Autrement dit, c'est un mode d'organisation du travail typiquement taylorien qui est passé au crible du regard ergonomique. Nous ne croyons pas jouer les provocateurs en affirmant que les philosophes qui se sont intéressés au taylorisme sont plutôt rares. Si le travail est un timide « objet d'étude »[5] pour la philosophie classique, on constatera toutefois que le taylorisme et le fordisme ont été massivement ignorés par la communauté philosophique du 20ème siècle. Comme le notait déjà G. Friedmann en 1936 :

---

[3] Jacques Duraffourg (1942-2008) fut l'un des pères de l'ergonomie de l'activité. Quiconque a suivi ses enseignements se souvient de ses innombrables « histoires » par lesquelles il faisait sentir aux jeunes étudiants dont nous étions, combien le travail est et restera, pour le novice comme pour le spécialiste, une énigme. Qu'hommage lui soit ici rendu.

[4] C. Teiger, L. Barbaroux, M. David, J. Duraffourg, M-T. Galisson, A. Laville, L. Thareaut, « Quand les ergonomes sont sortis du laboratoire... à propos du travail des femmes dans l'industrie électronique (1963 - 1973) », PISTES, vol. 8, n°2, octobre 2006. Article téléchargeable à l'adresse suivante : http://www.pistes.uqam.ca/v8n2/articles/v8n2a4.htm.

[5] Voir Y. Schwartz, « Le travail dans une perspective philosophique », dans *Ergologia*, n°0, P.U.P., 2008, p.121-154.

> ces doctrines, ces « systèmes » divers de « rationalisation » n'ont été le plus souvent étudiés que comme techniques, et par des techniciens qui omettaient ou négligeaient d'en considérer les ambitions, les répercussions d'ordre social et moral. Celles-ci ont cependant été considérables et ont entraîné à travers les sociétés occidentales du dernier demi-siècle des modifications, dans la conduite et les valeurs humaines, incomparablement plus importantes que n'importe quelle morale proposée par des philosophes ou des écrivains. [...] Que comprendre à notre époque, si on ne recherche avec soin, parfois sous de raboteux mémoires d'ateliers, les desseins profonds qu'ont recouvert ces tentatives d'une « Organisation scientifique du travail » ? [6]

Timide « objet d'étude », « modeste matière étrangère »[7], le taylorisme pose pourtant au philosophe des problèmes considérables. Notamment en ce qui concerne une question traditionnelle de la philosophie : le problème des rapports entre connaissance et action.

0.1.2. Dichotomie conception/exécution

Ce qu'on retient généralement du taylorisme, c'est la *parcellisation des tâches*, à savoir la *décomposition* de l'activité de travail en gestes élémentaires et

---

[6] G. Friedmann, *La Crise du Progrès*, Paris, Gallimard, 1936, p. 56-57. Si nous saluons la lucidité dont fait preuve Friedmann lorsque, en pionnier, il érige la rationalisation du travail en authentique problème de philosophie, nous ne pouvons en revanche que contester le jugement positif qu'il émet à propos du travail à la chaîne dans ses œuvres de jeunesse. Dans son ouvrage de 1934 sur les *Problèmes du machinisme en URSS et dans les pays capitalistes*, le jeune philosophe défend en effet le modèle fordien de rationalisation du travail, dont la nocivité tiendrait uniquement à l'organisation sociale capitaliste dans lequel il s'insère : « Le travail à la chaîne [écrit-il] n'est pas en soi une forme barbare de production. Il le devient lorsqu'il est exploité par une entreprise qui veut à tout prix augmenter son rendement et ses profits. Le travail à la chaîne n'est qu'un étape (étape inévitable dans beaucoup d'industries disent les savants soviétiques) vers un automatisme plus perfectionné qui sera assuré non par des mains humaines, mais par des organes de machines. Déjà réalisé avec les précautions nécessaires, il constitue une victoire, une délivrance du travailleur dans beaucoup de professions pénibles » (*Problèmes du machinisme en URSS et dans les pays capitalistes,* Paris, Editions sociales internationales, 1934, p. 81). Concernant cet engagement pour le moins paradoxal de celui qu'on présente habituellement comme le père fondateur de la sociologie du travail, voir G. Rot et F. Vatin, « Les avatars du « travail à la chaîne » dans l'œuvre de Georges Friedmann (1931-1966) », dans *Genèses 57,* déc. 2004, p. 23-40.

[7] Y. Schwartz, « Le travail dans une perspective philosophique », *op. cit.*, p. 125 *sq.*

simplifiés à l'extrême de manière à obtenir la réalisation d'une tâche à haut débit[8]. Cette décomposition étant le résultat d'une application de la méthode analytique qui procède par *division*. Toutefois, ce trait caractéristique qui a fait la célébrité du taylorisme ne recouvre qu'une partie de ce dernier. Le taylorisme repose en effet sur un second principe, philosophiquement bien plus profond que celui concernant la parcellisation des tâches. Ce deuxième principe, c'est la *dichotomie entre conception et exécution du travail.*

Selon Taylor, tout travail réalisé en atelier par des ouvriers doit être conçu et défini à *l'avance* dans des bureaux composés exclusivement d'ingénieurs – les *Thinking departments,* que l'on traduit en français par l'expression « bureau des méthodes ». Et c'est au niveau de cette dichotomie entre exécution et conception du travail que le taylorisme prend selon nous toute son ampleur philosophique. Par elle, Taylor entend certes apporter dans les entreprise « la science au lieu de l'empirisme »[9] des routines ouvrières ; mais il revendique aussi pour sa doctrine un champ d'application beaucoup plus vaste. Dans ses *Principes d'organisation scientifique des usines* il déclare :

> les principes fondamentaux d'organisation scientifique sont applicables à toutes les activités humaines, depuis les plus simples de nos actes individuels jusqu'aux travaux de nos plus grandes sociétés qui exigent la coopération la plus étudiée ; que lorsque ces principes sont correctement appliqués, les résultats obtenus sont remarquables.[10]

Rappelons en effet que si de son vivant Taylor rejetait l'appellation de *Taylor System,* il a en revanche milité pour que sa doctrine soit considérée comme *Scientific Management,* c'est-à-dire comme une *Organisation Scientifique du Travail* (OST). Et il insistait ici sur l'adjectif « scientifique » qu'il ne prenait pas à la légère : « la meilleur organisation est une véritable science basée sur des règles,

---

[8] Voir G. Friedmann, *Le travail en miettes,* Paris, Gallimard, 1956.

[9] F. W. Taylor, *Principes d'organisation scientifique des usines* (1911), trad. fr. par J. Royer, Paris, Dunod, 1927, p. 146.

[10] *Ibid.,* p. 21.

des lois, des principes bien définis »[11]. C'est pourquoi, du point de vue du travail, la *gamme opératoire* pour réaliser telle ou telle activité n'est pas laissée à la libre appréciation du travailleur. Conformément aux exigences du *Scientific Management*, cette gamme a été définie de manière *a priori* par des scientifiques qui ont fait des calculs de temps, d'efficacité, de coût, etc., et ce afin d'obtenir le célèbre *one best way* de produire – *best* car élaboré selon les exigences de la méthode analytique.

Ces quelques remarques préliminaires donnent une idée de la conception philosophique sur laquelle Taylor appuie son *Organisation scientifique du travail.* Pour lui, l'activité industrieuse est un simple prolongement de la connaissance objective. Si, du point de vue de la méthode, Taylor est proche de Descartes en ce qu'il fonde son *Scientific Management* sur le principe d'analyse[12], il est en revanche philosophiquement proche d'Auguste Comte en ce qu'il considère que la connaissance sur le plan théorique garantit le succès sur le plan pratique. Rappelons en effet que dans la deuxième leçon du *Cours de philosophie positive* de 1830, le père du positivisme déclare : « Science, d'où prévoyance ; prévoyance, d'où action »[13]. Rejoignant Comte – mais aussi le Descartes du *Discours* pour qui « il suffit de bien juger pour bien faire »[14] – Taylor reconduit sans équivoque le problème de l'agir à un problème de connaissance. Selon lui,

---

[11] *Ibid.*

[12] L'ingénieur Henry Le Chatelier (1850-1936), à qui l'on doit l'introduction des idées de Taylor en France, voyait dans le principe de parcellisation des tâches une application de la 2ème règle du *Discours de la méthode.* Cf. H. Le Châtelier, *Science et industrie* (1925), Paris, éditions du CTHS, 2001, p. 29 pour le commentaire du principe cartésien de division. Rappelons que pour Descartes, ce « second précepte » consiste à « diviser chacune des difficultés que j'examinerais, en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour les mieux résoudre ». Nous citons les œuvres de Descartes à partir de l'édition Alquié, 3 tomes, Paris, Garnier, 1963-1973, en indiquant autant que possible la correspondance avec l'édition Adam et Tannery (notée AT). Pour la présente citation, cf. *Discours de la méthode* (1637), *deuxième partie,* Alquié I, p. 586 ; AT VI, 18.

[13] A. Comte, *Cours de philosophie positive*, Leçons 1 et 2, repris dans *Philosophie des sciences,* présentation, choix de textes et notes par Juliette Grange, Paris, Gallimard, 1996 ; p. 90 pour la formule.

[14] Descartes, *Discours, op. cit.*, p. 598 ; AT VI, 28.

l'action consiste essentiellement dans « l'application d'un protocole »[15] établi au préalable. Ce parti pris philosophique éclaire en quoi le travailleur est considéré par l'OST comme un simple exécutant dont la tâche s'épuise à effectuer machinalement des gestes préalablement calculés pour lui. Concernant cette stricte subordination de l'action à la connaissance, il n'est pas inutile de rappeler l'anecdote dont nous fait part Friedmann dans sa thèse sur les *Problèmes humains du machinisme industriel :*

> Au moment où Taylor faisait, à la Midvale Steel, ses premières expériences sur le travail rationalisé des machines-outils, un des compagnons mécaniciens soumis à ces expériences, Shartle, le dérangeait parfois en lui posant des questions. Un jour Taylor, irrité, lui déclara : « On ne vous demande pas de penser ! Il y a d'autres gens ici qui sont payés pour cela »[16].

Pourquoi le travailleur aurait-il effectivement à penser ? Cela avait été si bien fait pour lui – et il ne faut pas voir là une pointe d'ironie de notre part. Encore une fois, conformément aux exigences de la méthode analytique taylorienne, la gamme opératoire encadrant l'activité de travail a été prédéfinie on ne peut plus rigoureusement par des ingénieurs qui ont mobilisé d'innombrables calculs afin de déterminer, de manière exhaustive, l'ensemble des conditions de travail.

Ceci dit, on peut naturellement se poser la question suivante : une fois que les ouvriers disposent d'une gamme opératoire établie conformément à l'exigence scientifique, n'ont-ils réellement plus à penser ? En d'autres termes : le projet taylorien – et au fond positiviste – d'une *convertibilité intégrale* de la connaissance en action a-t-il été réalisé tel que Taylor l'annonçait ?

---

[15] Nous empruntons cette expression à Yves Schwartz. Il l'emploie pour qualifier une vision simple du travail selon laquelle toute activité s'épuise dans l'application de consignes préalablement définies.

[16] G. Friedmann, *Problèmes humains du machinisme industriel* (1946), 3e éd. revue et augmentée, Paris, Gallimard, 1963, p. 209. Les propos de Taylor sont cités d'après sa biographie (F. B. Copley, *F. W. Taylor,* New York, 1923, tome I, p. 188-189.)

Un détour par l'analyse des activités réelles de travail, dans les usines où le taylorisme a été implanté, s'impose. Et c'est à ce niveau que toute philosophie préoccupée par le problème de l'action en général devrait se mettre à l'écoute de l'ergonomie. Transposant un mot célèbre de Canguilhem, l'apprenti philosophe que nous sommes attendait « précisément de [celle-ci] une introduction à des problèmes humains concrets »[17]. Si la philosophie doit en effet se mettre en apprentissage de cette discipline étrangère à son champ d'interrogation habituel, c'est en tant que l'ergonomie est riche d'enseignements pour les questions que le philosophe s'est toujours posées concernant la nature de l'action.

0.1.3. Travail prescrit/travail réel

Nous souhaiterions illustrer la nécessité d'une telle mise en apprentissage à l'aide de deux schémas réalisés au cours de l'étude ergonomique évoquée précédemment. Simples de prime abord, ces schémas condensent pourtant des mois de travail. C'est pourquoi on ne répètera jamais assez avec Yves Schwartz :

> Il faut certainement tout le métier de l'ergonome pour arriver, peu à peu, à coucher sur le papier l'opération réelle de la personne, parce que – parenthèse mais très importante – si vous allez visiter cet atelier avec les indications qu'on vous a données sur le travail, avec ces schémas, vous ne verrez rien.[18]

Entrons au cœur de l'étude. Comme nous l'annoncions, celle-ci a pour objet le travail posté sur une chaîne automatique de montage. Des opératrices sont placées devant un convoyeur qui véhicule des supports de bakélite. Accroché au mur face à elles, un certain nombre de casiers contenant des composants électroniques de tailles, de formes et de poids différents. Leur tâche consiste donc

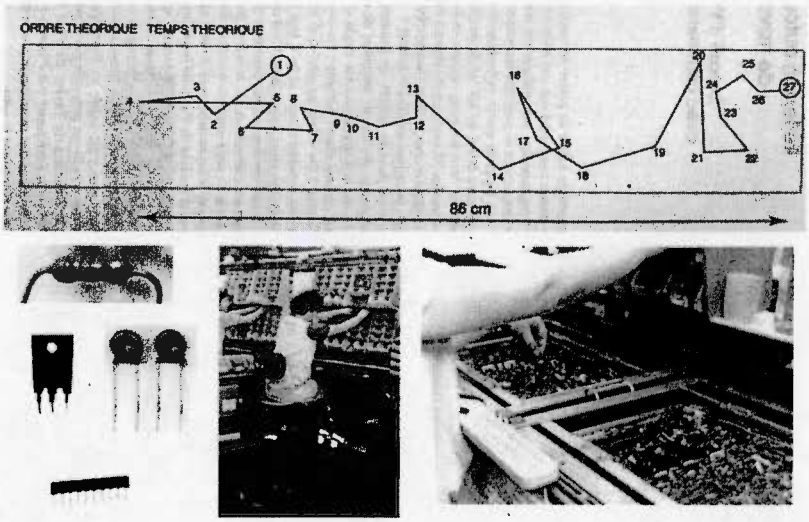
---

[17] G. Canguilhem, *Essai, op. cit.*, p. 7.

[18] Y. Schwartz, « Réflexion autour d'un exemple de travail ouvrier », dans *Recherches et Etudes en Sciences Humaines,* Publication de l'Université 20 Août 1955, Skikda, Algérie, Septembre 2007, n°01, p. 38-49 ; p. 41.

à prendre un par un les composants contenus dans les casiers, puis de les disposer sur les supports que déplace de façon régulière le convoyeur. Conformément aux principes tayloriens, l'ensemble de ces opérations doit être bien évidemment effectué dans un temps bien circonscrit, et selon un ordre bien précis : le *one best way*.

Schéma n°1 : Travail prescrit



Ainsi que le représente le schéma n°1, l'opératrice doit effectuer 27 opérations dans un espace de 86 cm, et dans un temps de 120 secondes. Ceci correspond au travail tel que l'a modélisé le bureau des méthodes. Il s'agit du schéma théorique de l'opération, ou schéma du « travail prescrit » pour employer le vocabulaire des ergonomes. Le « travail prescrit », écrit Maurice de Montmollin,

> C'est ce que la hiérarchie spécifie formellement, oralement ou par écrit (consignes, notices, règlements...), concernant les *objectifs quantitatifs* et *qualitatifs*, les *procédures* à suivre.[19]

Dans le schéma n°1, l'activité de l'opératrice a été pensée par les ingénieurs de la manière la plus rationnelle possible ; la preuve en est que la gamme opératoire prend sur le papier la forme d'une séquence globalement linéaire. Les ingénieurs qui l'ont conçue ont pensé en toute bonne foi que c'était la meilleure façon de séquencer les 27 opérations à accomplir dans le temps de cycle, et ce afin qu'il y ait le moins de perte de temps possible tout en ménageant l'opératrice.

Voilà donc ce qui en est de l'aspect théorique. Partant du principe philosophique que l'action n'est que le strict prolongement de la connaissance, l'action est ici tellement bien pensée – et nous le disons sans ironie – qu'il paraît difficile de faire mieux, au sens de plus rationnel.

Mais qu'en est-il maintenant du « travail réel » ? C'est-à-dire, pour employer les mots de Montmollin, de

> ce qui se passe effectivement dans l'atelier ou le bureau, au fil des jours et des nuits, dans les conditions locales, avec les machines et les procédures telles qu'elles se présentent réellement, compte tenu de tous les aléas [?][20]

---

[19] M. de Montmollin, *L'ergonomie,* Paris, Editions de La Découverte, 3ème édition, 1996, p. 46.

[20] *Ibid.,* p. 46-47. Voir aussi les définitions que donne Yves Schwartz du travail prescrit et du travail réel dans son *Expérience et connaissance du travail,* Paris, Messidor, Editions sociales, 1988, p. 30, note 1 : « Le travail prescrit, c'est la tâche conçue, décomposée et consignée par l'instance qui commande l'exécution. Le travail réel renvoie au contenu d'activité effectivement mis en œuvre et qui rend possible l'exécution de la tâche ».

Schéma n°1 : Travail prescrit

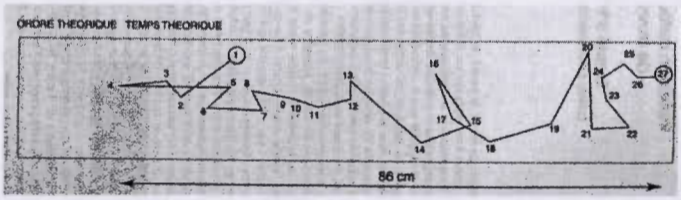
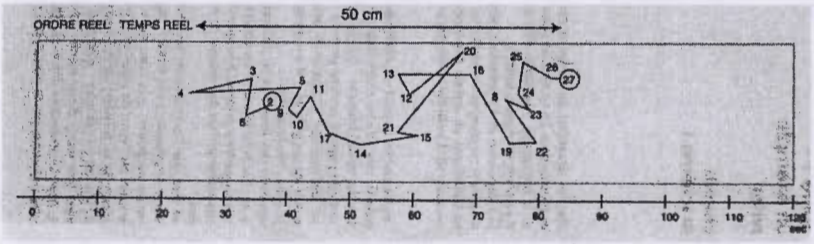


Schéma °2 : le travail réel



On voit que les deux schémas sont sensiblement différents. Pour faire bref, on relèvera principalement deux éléments :

1- L'opératrice a concentré l'ensemble des opérations prescrites dans un espace plus réduit que l'espace prévu à cet effet dans le schéma n°1.

2- Le schéma du « travail réel » (n°2) est nettement plus condensé que ne l'est le schéma du « travail prescrit » (n°1). La linéarité du premier tend à s'effacer dans le second au profit d'une courbe sensiblement plus tortueuse. Cela tient semble-t-il à ce que, dans l'activité réelle de travail, l'opératrice regroupe certaines opérations (16 et 20 par exemple), et effectue des retours en arrière ainsi qu'en attestent les chiffres qui ne suivent plus la séquence des nombres entiers comme c'est le cas dans le schéma n°1.

Si le schéma n°1 représente l'activité telle que l'a modélisée le *Thinking department,* et le schéma n°2 représente l'activité telle que l'accomplit réellement l'opératrice, et que l'un diffère de l'autre, on peut donc assurément conclure qu'il y a un écart entre la *connaissance* du travail (schéma n°1) et *l'expérience* du

travail (schéma n°2). Autrement dit, l'action ne semble pas ici s'inscrire dans le strict prolongement de la connaissance.

Commentant cet écart entre « travail prescrit » et « travail réel », Yves Schwartz émet l'hypothèse suivante : si le schéma n°1 correspond au travail d'opératrice tel que l'a *scientifiquement* modélisé le bureau des méthodes, alors ce schéma représente le point de vue de la logique et du rationnel. Mais si tel est le cas, doit-on alors en conclure que le schéma n°2, schéma de l'activité réelle, représente l'illogique et l'irrationnel ?

> on ne peut aller très loin avec cette hypothèse [affirme Yves Schwartz]. Pourquoi une personne qui a assuré son travail toute la journée, un travail difficile, se le compliquerait en développant des comportements irrationnels.[21]

La question fondamentale est donc la suivante : qu'est-ce qui fait qu'on passe d'un schéma à l'autre ? Qu'est-ce qui fait que la *connaissance* (schéma n°1) ne puisse pas être *intégralement* convertie en *action* (schéma n°2) ? Attention. Nous insistons ici sur « intégralement », la nuance est importante. Il y a assurément de la connaissance qui se convertit en action. La preuve en est que visuellement, le schéma du « travail réel » n'est pas totalement différent du schéma du « travail prescrit ». Comme l'a bien vu Yves Schwartz, « il y a une certaine rationalité qui n'est pas absente, qui se retrouve d'ailleurs un peu globalement dans la figure de la courbe »[22] du schéma n°2. Simplement, cette rationalité se trouve mêlée à une autre « logique » qui semble ruiner l'espoir positiviste d'une convertibilité intégrale de la connaissance en action. Et toute la question est bien évidemment de mettre au jour cette autre « logique » qui ne peut être capturée par les résultats de la méthode analytique.

---

[21] Y. Schwartz, « Réflexion autour d'un exemple de travail ouvrier », *op. cit.*, p. 45.
[22] *Ibid.*

0.1.4. *Larvatus prodeo,* Canguilhem philosophe

Pour en revenir maintenant à Canguilhem, il nous semble que ce problème de la convertibilité de la connaissance en action a toujours travaillé en profondeur sa pensée. Comme beaucoup de lecteurs, nous nous sommes fréquemment interrogés sur les liens qu'on pouvait établir chez Canguilhem entre philosophie, médecine et résistance. Notamment en ce que, comme le rappelle Claude Debru, « [l]e lien de la médecine et de la Résistance a donné lieu, comme on sait, à ce chef-d'œuvre de la littérature philosophique qu'est *Le normal et le pathologique* »[23]. Avec, en arrière-plan de cette interrogation sur ce lien non évident, les textes en hommage à Jean Cavaillès (1903-1944), où le philosophe met en rapport l'action de résister avec la philosophie des mathématiques de son ami fusillé par les nazis. De là, l'intuition plus ou moins fondée que l'action occupe dans la philosophie de Canguilhem, une place tout à fait centrale.

Pour être plus précis, il nous semble que Canguilhem hérite de Descartes une distinction qui commande l'ensemble de sa philosophie : la distinction entre « la contemplation de la vérité »[24] et « les actions de [l]a vie »[25], c'est-à-dire entre la *connaissance* et l'*action*. Concernant l'importance ce problème pour Canguilhem, nous renverrions volontiers :

---

[23] C. Debru, « L'engagement philosophique dans le champ de la médecine », dans *Canguilhem. Histoire des sciences et politique du vivant, op. cit.*, p. 45-62 ; p. 46.

[24] Descartes, *Principes de la philosophie* (1644), *première partie,* art. 3, Alquié III, p. 92 ; AT IX II, 26.

[25] Descartes, « Lettre-Préface » de l'édition française des *Principes de la Philosophie* (1647), Alquié III, p. 778 ; AT IX II, 13.

1- A l'attention critique que Canguilhem accorda toute sa vie durant à la maxime comtiste « Science, d'où prévoyance ; prévoyance, d'où action », à propos de laquelle il affirme qu'elle est « aussi trompeuse qu'elle est célèbre »[26].

2 – Au fait que dans l'introduction de l'*Essai* de 1943, Canguilhem justifie son intérêt pour la médecine en ce que

> l'essentiel en restait, malgré tant d'efforts louables pour y introduire des méthodes de rationalisation scientifique, la clinique et la thérapeutique, c'est-à-dire une technique d'instauration ou de restauration du normal, qui ne se laisse pas entièrement et simplement réduire à la seule connaissance.[27]

3 – A la célèbre phrase des *Nouvelles réflexions* de 1966, où Canguilhem définit la vie « comme activité d'opposition à l'inertie et à l'indifférence »[28]. Cette phrase, nous l'avons en effet toujours interprétée comme une injonction à l'*action*, où le mot « vie » n'est pas seulement à entendre ici du strict point de vue biologique. Comme s'il y avait là, implicitement, une philosophie morale qui trouvait une justification et un appui dans une philosophie de la vie. Jean-François Braunstein, dont les travaux sur Canguilhem ont notamment mis en évidence que « [l]es critiques de la psychologie, du début à la fin de son œuvre, ont toutes une portée éthique »[29], remarque qu'

> [e]n même temps, et c'est là un trait marquant de son œuvre, Canguilhem ne traite que très fugitivement de philosophie ou d'éthique. Si celles-ci sont présentes dans ses écrits, ce n'est que de manière discrète, qui fait qu'on a pu quelquefois ne pas y prêter suffisamment attention.[30]

---

[26] G. Canguilhem, « Activité technique et création », dans *Communications et discussions*, Toulouse, Société toulousaine de philosophie, 1938, 2ème série, séance du 26 février 1938, p. 81-86 ; p. 84.

[27] G. Canguilhem, *Essai, op. cit.*, p. 8.

[28] G. Canguilhem, « Vingt ans après… », dans *Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique (1963-1966)*, repris dans *Le normal et le pathologique, op. cit.*, p. 173.

[29] J.-F. Braunstein, « Présentation », dans J.-F. Braunstein (éd.), *Canguilhem. Histoire des sciences et politique du vivant*, Paris, PUF, 2007, p. 9-16 ; p. 12.

[30] *Ibid.*

Et Jean-François Braunstein de citer un propos de Canguilhem, tiré de l'enquête sur l'enseignement de la philosophie dans le monde qu'il dirigea en 1953 pour l'Unesco : « Le philosophe n'a pas à exhorter, à convertir, pas même à moraliser »[31].

Partant, la tendance que nous avons toujours eu de rapprocher Canguilhem du jeune Descartes des *Préambules*, lequel déclarait *Larvatus Prodeo* :

> Les comédiens appelés sur la scène, pour ne pas laisser voir la rougeur de leur front, mettent un masque. Comme eux, au moment de monter sur ce théâtre du monde, où, jusqu'ici, je n'ai été que spectateur, je m'avance masqué.[32]

La thèse que nous défendons ici est la suivante : Canguilhem est un philosophe, qui, à quelque degré, s'avance masqué. Non pas qu'il cherche délibérément à dissimuler son activité de philosophe. Si la portée philosophique des textes de Canguilhem est moins évidente à repérer que celle des écrits de Sartre ou de Heidegger, cela tient en grande partie à l'*humilité* avec laquelle il pratique l'exercice philosophique. A savoir que ses incursions dans le champ traditionnel de la philosophie sont plus ou moins opacifiées par la fréquentation, obligatoire pour Canguilhem, de matières habituellement « étrangères » à ce champ. Pourquoi obligatoire ? Parce qu'une telle fréquentation *alimente* le philosophe en problèmes. Dès lors, si Canguilhem paraît s'avancer masqué, c'est qu'il considère que le philosophe n'est pas le *primum movens*, et doit par

---

[31] *Ibid.* Pour la citation originale, voir G. Canguilhem, « La signification de l'enseignement de la philosophie », dans Collectif, *L'enseignement de la philosophie. Une enquête internationale de l'Unesco,* Paris, Unesco, 1953, p. 22.

[32] Descartes, *Préambules* (1619), Alquié I, p. 45 ; AT X, 213. Au sujet d'un Canguilhem qui avancerait « masqué », nous souhaiterions citer ici une lettre de 1946, où le philosophe confie à son ami J-R. Bloch : « Je me serai donc trompé une fois de plus par timidité et par discrétion. Ce n'est pas la première fois que mes scrupules à m'exprimer me font perdre le bénéfice moral de mes sentiments et me valent peut-être d'être taxé d'office au rebours de l'authenticité ». Cf. M. Trebisch, « L'intellectuel dans l'action: Lettres de Georges Canguilhem à Jean-Richard Bloch (1927-1946) », dans *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, No. 50 (Avril – Juin, 1996), p. 111-121 ; p. 120.

conséquent faire preuve d'humilité devant des problèmes qui n'ont pas attendu son échafaudage conceptuel pour se poser. Nous reviendrons sur ce point lorsque nous aborderons la question métier de philosophe selon Canguilhem.[33]

Pour résumer, nous dirions donc que Canguilhem est un philosophe préoccupé par des problèmes traditionnels de philosophie, dont l'originalité réside dans l'utilisation subtile de « matières étrangères » afin d'*appuyer* – et de mettre à l'épreuve – des positions philosophiques. Et parmi ces problèmes traditionnels de la philosophie, nous soutenons que le problème des rapports de la connaissance à l'agir occupe dans sa pensée une place tout à fait centrale. Reste alors à comprendre pourquoi les générations de philosophes qui ont précédé la nôtre sont restées massivement sourdes à l'effort de Canguilhem d'articuler, autrement que par une réduction mutilante, la *connaissance* et l'*action*.

Selon Yves Schwartz, cette surdité tiendrait au fait « qu'on avait trop facilement accepté de laisser en pénombre [...] la genèse, l'ourdissage d'une grande pensée philosophique »[34]. C'est là une piste de réflexion que nous prenons au sérieux.

---

[33] Cf. *infra,* Introduction, 0.2.3 ; 0.3.3 ; Conclusion, 3.1.

[34] Y. Schwartz, « Jeunesse d'un philosophe », dans G. Canguilhem, *Œuvres Complètes,* tome 1, Paris, Vrin, à paraître.

0.2. « Pourquoi la médecine ? »

0.2.1. Génération Canguilhem

Nous n'avons pas connu Georges Canguilhem. A peine commencions-nous à ouvrir les yeux quand celui-ci prononçait sa dernière grande conférence en Sorbonne sur *Le Cerveau et la Pensée*[35]. Aussi, ce n'est pas sans quelque appréhension que nous nous livrons à l'art en soi déjà si difficile du commentaire philosophique. Non pas qu'il faille avoir connu personnellement Canguilhem pour s'assurer une juste compréhension de sa philosophie ; mais notons qu'autour de la figure institutionnelle de Canguilhem se produit un phénomène analogue à celui qui entourait déjà son maître Alain, et qui nous le rend aujourd'hui paradoxalement difficile d'accès : à savoir la dévotion des étudiants à l'égard du professeur qui les a formés. D'un côté, si nous n'avions pas assisté aux cours d'Yves Schwartz, il faut reconnaître que Canguilhem serait certainement resté coincé dans « son rôle d'intermédiaire entre les pensées de Gaston Bachelard [...] et Michel Foucault »[36] selon l'expression de Jean Gayon. C'est donc grâce à l'un de ses élèves que nous avons pu mesurer l'ampleur de sa pensée. Mais d'un autre côté, et pour reprendre les mots d'un autre de ses étudiants, Pierre Bourdieu, Canguilhem « a pu inspirer une telle admiration et une telle affection à toute une génération de penseurs français »[37], que nous avons aujourd'hui le sentiment que la dite « génération » se l'est plus ou moins approprié. Certes, il ne s'agit-là que d'un sentiment ; mais dans l'institution universitaire à laquelle il a tant donné, le

---

[35] G. Canguilhem, « Le Cerveau et la Pensée », Conférence en Sorbonne pour le M.U.R.S. publié dans *Prospective et Santé*, n°14, été 80, pp. 81-98. Repris dans *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences,* Paris, Albin-Michel, 1993, p. 11-33.

[36] J. Gayon, « Le Concept d'individualité dans la philosophie biologique de Georges Canguilhem », dans *Journal of the History of Biology* », 31, 1998, pp. 305-325, repris dans *L'Epistémologie française 1830-1970,* Paris, P.U.F., 2006, pp. 431-463, p. 432.

[37] P. Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse,* Paris, Raisons d'agir, 2004, p. 40-41.

personnage de Canguilhem est entouré d'une aura toute particulière. Ainsi, dans les belles pages que lui consacre Bourdieu dans son *Esquisse pour une auto-analyse*, Canguilhem y est successivement présenté comme « maître à penser », « emblème totémique », « phare », « mandarin », « figure exemplaire », penseur « vraiment universel » qui « représente sans doute ce qu'il y a de mieux dans la tradition du rationalisme que l'on peut dire français »[38], etc. Si toutefois le doute persistait dans l'esprit d'un lecteur sceptique quant à l'influence capitale que Canguilhem exerça sur toute une génération de philosophes, qu'il nous permette de reprendre une fois de plus les célèbres termes par lesquels un autre de ses plus illustres élèves et amis, Michel Foucault, rappelait la place déterminante que Canguilhem occupa dans le paysage philosophique français des années 60-70 :

> Mais ôtez Canguilhem et vous ne comprenez plus grand-chose à Althusser, à l'althusserisme et toute une série de discussions qui ont lieu chez les marxistes français ; vous ne saisissez plus ce qu'il y a de spécifique chez les sociologues comme Bourdieu, Castel, Passeron, et qui les marque si fortement dans le champ de la sociologie ; vous manquez tout un aspect du travail théorique fait chez les psychanalystes et en particulier chez les lacaniens. Plus : dans tout le débat d'idées qui a précédé ou suivi le mouvement de 1968, il est facile de retrouver la place de ceux qui, de près ou de loin, avaient été formés par Canguilhem.[39]

Force est donc de constater combien Canguilhem marqua cette génération de philosophes qui fut formée dans les années 1960 : Yves Schwartz, Dominique Lecourt, Anne Fagot-Largeault, Camille Limoges, Pierre Macherey, mais aussi Jacques Bouveresse, Wolf Lepennies ou encore Claude Debru, lequel reconnaît en toute franchise, dans son ouvrage consacré à Canguilhem, qu' « à l'instar de nombre de philosophes qui ont pu bénéficier de son enseignement, et souvent de

---

[38] *Ibid.*, pp. 22-23 et pp. 40-45.

[39] M. Foucault, « La Vie, l'Expérience, et la Science », *dans Revue de métaphysique et de morale*, 1, janvier-mars 1985, numéro spécial consacré à Georges Canguilhem, p. 3-14, repris dans *Dits et Ecrits II,* Paris, Gallimard, 2001, p. 1582-1595 ; p.1582-1583.

son attention personnelle, j'ai été imprégné de sa pensée et même, oserai-je dire, habité de sa personne. »[40]

Incontestablement, c'est cette génération si fortement « habitée » par Canguilhem qui nous a ouvert les portes de sa philosophie ; mais dans le même temps, comme nous le disions, nous avons le sentiment que celle-ci en contrôle scrupuleusement l'ouverture, comme si elle craignait que la génération qui vient ne travestisse ou ne grossisse une pensée subtile, qui ne se prête guère aux raccourcis. Doit-on pour autant s'étonner d'une telle réaction ? Peut-être pas si l'on se souvient, comme en témoigne Yves Schwartz, que Canguilhem a effectivement transmis à ladite génération « que le concept est contrainte, la raison une discipline, l'histoire des sciences une ascèse »[41]...

Sommes-nous alors en plein conflit générationnel, avec d'un côté les dépositaires de la pensée d'un philosophe qui les « a tous tant et si diversement marqués »[42], et de l'autre, des héritiers indirects peu soucieux de « la droite utilisation de leur supposée faculté des concepts »[43] ? Nous parlons de générations. Or, le premier texte que nous ayons de Canguilhem porte précisément sur les rapports que la génération qui vient entretient avec celle qui l'a précédée. En 1926, alors âgé de 22 ans, Canguilhem avait effectivement été sollicité par la *Bibliothèque universelle et Revue de Genève* pour répondre à une enquête internationale intitulée « Ce que pense la jeunesse universitaire d'Europe » ; parmi les questions proposées à la jeunesse d'alors – Raymond Aron et Daniel Lagache étaient aussi de la partie – figurait notamment la suivante : « êtes-vous l'ennemie des générations qui vous ont précédée, et, si, oui,

---

[40] C. Debru, *Georges Canguilhem, Science et non-science,* Paris, ENS Rue d'Ulm Ed., 2004, p. 11.
[41] Y. Schwartz, « Une remontée en trois temps : Georges Canguilhem, la vie, le travail » dans *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences, op. cit.*, p. 305.
[42] *Ibid.*, p. 313.
[43] *Ibid.*, p. 305.

pourquoi ? »[44] La réponse du jeune Canguilhem, alors fortement imprégné d'alanisme, fut sans appel :

> Je pense que ce si ce qu'on appelle « génération qui vient » a quelque chose à faire, c'est bien de tuer l'idée de génération. Voilà le problème le plus urgent à résoudre dans l'ordre de la pensée aussi bien que dans celui de l'action... Il n'y a pas de problème nouveau pour notre génération. Il y a des problèmes éternels à résoudre par des méthodes éternelles... C'est la plus grande marque d'incohérence que de croire les générations étrangères les unes aux autres et, à la fois, de vouloir juger les générations antérieures.[45]

Et le jeune normalien de signer : « Georges Canguilhem. Languedocien. Elève à l'Ecole supérieur pour préparer l'agrégation de philosophie. Le reste du temps à la campagne, à labourer »[46].

Au-delà de l'aspect volontairement provocateur de ce texte et de sa signature qui témoignent – nous y reviendrons – d'une insoumission à l'ordre des choses et au fait établi, retenons que notre jeune languedocien-normalien-laboureur invite « la génération qui vient » à reposer les « problèmes éternels » qui occupaient déjà les « générations antérieures ». Transposant alors ces mots de Canguilhem sur une justice toujours à faire et la guerre toujours à combattre – c'est croyons-nous le fond de ce texte de 1926 – pour les appliquer au champ de sa propre philosophie, nous souhaiterions effectivement reposer à Canguilhem les questions que les générations qui nous ont précédés lui adressaient déjà.

La plus fondamentale des questions que les générations précédentes ont pu adresser à leur professeur est sans doute celle que formule François Dagognet dans l'avant-propos de son livre consacré à Canguilhem : « pourquoi ce philosophe a-t-il choisi les études ou la matière médicales, afin d'entrer dans sa

---

[44] « Ce que pense la jeunesse universitaire d'Europe », dans *Bibliothèque universelle et Revue de Genève,* 1926, t. 13, vol. 2, p. 509-510, repris dans *Bulletin de psychologie,* tome 52 (2), 440, mars-avril 1999, p. 173-179.

[45] *Ibid.,* p. 176-177.

[46] *Ibid.,* p. 177.

propre philosophie [...] ? Pourquoi aussi ce détour ? »[47]. Dès lors, si l'on pense avec le jeune Canguilhem qu'« il n'y a pas de problèmes nouveaux pour notre génération »[48], ce sera donc bien volontiers que nous poserons une fois de plus cette question « première » et « décisive »[49] qui animait déjà les générations antérieures : « Pourquoi la médecine ? »

Après tout, le Canguilhem de maturité ne nous invite-t-il pas lui aussi à ce genre de démarche, lorsque, dans son introduction à l'*Essai* de 1943, il fait sienne la définition de Brunschvicg selon laquelle la philosophie est « la science des problèmes résolus », pensant ainsi « obéir à une exigence de la pensée philosophique qui est de rouvrir les problèmes plutôt que de les clore » [50] ? Nous le croyons sincèrement. Et ce d'autant plus, qu'un autre écrit du jeune Canguilhem nous conforte dans ce choix méthodologique de reprendre des problème tenus pour résolus. Dans un compte-rendu au livre de R. Otto *Le Sacré* publié dans la revue *Europe* en 1930, Canguilhem alors professeur au lycée d'Albi écrivait en effet :

> Il y a ainsi deux façons d'interpréter l'histoire de la philosophie. Il y a la façon *déjà* et la façon *encore*. Quand un penseur un peu pressé et un peu borné quant à la culture découvre dans un auteur ancien ce qu'il croit être une pressentiment des vérités qu'il pense apporter comme un message, il invoque l'autorité de l'ancêtre en disant : « Déjà... ». L'autre méthode consiste à comprendre que la vraie philosophie n'a rien à voir avec les moments, ce qui conduit à penser quand on voit se perpétuer complaisamment, par manque de critique serrée, certaines confusions à prétentions dogmatiques : « Encore... » [51]

---

[47] F. Dagognet, *Georges Canguilhem. Philosophe de la vie,* Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1997, p. 7.

[48] « Ce que pense la jeunesse universitaire d'Europe », *op. cit.,* p. 177.

[49] F. Dagognet, *Georges Canguilhem. Philosophe de la vie, op. cit,* p.7.

[50] G. Canguilhem, *Essai, op. cit.,* p. 9.

[51] G. Canguilhem, « Une conception récente du sentiment religieux et du sacré », *Europe* 24, septembre 1930, p. 288-292 ; p. 291-292 pour la citation.

Lire ce texte de Canguilhem sur la pratique de l'histoire de la philosophie a aujourd'hui ceci de paradoxal, que Canguilhem est depuis lui-même entré dans l'histoire de la philosophie. Aussi, nous ne pensons pas lui être infidèle en appliquant à sa propre philosophie, la « méthode » que lui-même préconisait pour « interpréter l'histoire de la philosophie ». C'est donc une fois de plus, « encore » dirait-il, que nous posons la question : « Pourquoi la médecine ? »

0.2.2. Réponses de Canguilhem (1943/1993)

Conscient du caractère quelque peu atypique de son entreprise philosophique, Canguilhem avait déjà devancé ses lecteurs dans leur prévisible étonnement ; ainsi peut-on lire à la première page de l'*Essai* :

> Ayant entrepris des études médicales quelques années après la fin des études philosophiques, et parallèlement à l'enseignement de la philosophie, nous devons quelques mots d'explication sur nos intentions. Ce n'est pas nécessairement pour mieux connaître les maladies mentales qu'un professeur de philosophie peut s'intéresser à la médecine. Ce n'est pas davantage nécessairement pour s'exercer à une discipline scientifique. Nous attendions précisément de la médecine une introduction à des problèmes humains concrets. [52]

Revenant sur son itinéraire tout juste cinquante ans après la publication de ces lignes, Canguilhem répondait sensiblement dans les mêmes termes à François Bing et Jean-François Braunstein, qui réitéraient alors l'éternelle question : « mais pourquoi donc avoir choisi la médecine ? » :

---

[52] G. Canguilhem, *Essai*, *op. cit.*, p. 7.

> Si petit et étroit que cela puisse paraître, si j'ai entrepris des études de médecine, c'est parce que j'ai été déçu, dans les premières années de mon enseignement de professeur de philosophie, des conditions dans lesquelles mon enseignement était jugé. [...] Et quand je suis arrivé à Toulouse, je me suis dit que je ferais peut-être bien d'ajouter à ce que j'avais pu acquérir jusqu'alors de connaissances d'ordre livresque en philosophie quelques connaissances d'expérience, telles qu'on peut les obtenir de l'enseignement de la médecine et, peut-être, un jour, de sa pratique. Voilà la raison fondamentale.[53]

Si l'on en croit Canguilhem, ce serait donc une certaine déception à l'égard de la pratique ordinaire de la philosophie qui l'aurait poussé à s'aventurer – car il s'agit bien là d'une aventure – sur le terrain de la médecine. Sans évidemment mettre en doute la sincérité de la déception éprouvée par Canguilhem à l'égard de l'exercice philosophique, nous rejoindrons toutefois E. Roudinesco lorsqu'elle affirme, au sujet de cet atypique passage par la médecine, que « la vérité est sans doute plus complexe »[54]. « En effet [écrit Roudinesco], pour cet homme d'action, d'origine terrienne, sensible aux gestes manuels et aux travaux des champs au point de s'intéresser vivement à la crise de l'agriculture sous le régime fasciste et nazi, il s'agissait plutôt de se confronter à une expérience concrète, à un « terrain », à une discipline qui, sans être scientifique, permettait de donner du corps et de la vie à la réflexion conceptuelle » [55].

Sans embrasser la totalité de l'interprétation de Roudinesco[56], nous souhaiterions cependant creuser l'hypothèse selon laquelle la médecine aurait été un moyen pour Canguilhem de « donner du corps et de la vie à la réflexion

---

[53] F. Bing, J.-F. Braunstein, E. Roudinesco (ed.), *Actualité de Georges Canguilhem. Le normal et le pathologique,* Actes du Xème Colloque de la Société internationale d'histoire de la psychiatrie et de psychanalyse, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1998, p. 121-135 ; p. 121.

[54] E. Roudinesco, « Georges Canguilhem, de la médecine à la résistance : destin du concept de normalité » dans *Actualité de Georges Canguilhem, op. cit.,* p. 13-41 ; p. 21.

[55] *Ibid.*

[56] Nous pensons effectivement qu'E. Roudinesco reste en partie sourde à l'appel de l'*Essai* en faveur de l'obligation de la philosophie aux « matières étrangères », appel qui, poussé jusque dans ses derniers retranchements par Canguilhem, conduit à une redisposition de l'ensemble des savoirs dans l'axe de l'expérience du vivant. Nous y reviendrons.

conceptuelle »[57]. En effet, et pour le dire sans détour, notre thèse est que l'extrême originalité de Canguilhem fut de chercher dans « des problèmes humains concrets »[58] – *i.e.* la maladie et la santé – une confirmation de ses propres vues philosophiques, et ce, en confrontant son patrimoine philosophique à cette « matière étrangère »[59] que constitue la santé d'un individu. C'est pourquoi, bien loin d'être un « détour » comme l'affirme F. Dagognet[60] à la suite de Jacques Piquemal[61], nous pensons au contraire que la médecine était pour Canguilhem une *obligation*, justifiable d'un point de vue aussi bien épistémologique qu'éthique.

0.2.3. « Matières étrangères » et redisposition des savoirs

Selon Guillaume Le Blanc, la réforme de l'anthropologie philosophique initiée par Canguilhem « a pour condition une philosophie biologique qui fait apparaître la vie comme puissance de singularisation et production de normes »[62]. Et d'un point de vue épistémologique, cela implique pour le philosophe un effort sans cesse reconduit pour intégrer à la discipline du concept, cette tendance fondamentale du vivant à vivre selon ses propres normes. La vie étant essentiellement « normativité », à savoir capacité « de faire craquer les normes et d'en instituer de nouvelles »[63], tout régime de production de connaissances sur le

---

[57] E. Roudinesco, « Georges Canguilhem, de la médecine à la résistance : destin du concept de normalité », *op. cit.*, p. 21.

[58] G. Canguilhem, *Essai, op. cit.*, p. 7.

[59] *Ibid.*

[60] F. Dagognet, *Georges Canguilhem, op. cit.*, p. 7.

[61] Elève de Canguilhem à Toulouse au moment où celui-ci entamait ses études médicales, J. Piquemal considère le passage par la médecine comme un « détour » qu'il qualifie de « stratégique », afin de traiter des problèmes traditionnels de la philosophie. Cf. J. Piquemal, « Georges Canguilhem, professeur de Terminale (1937-1938) », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°90 spécial Canguilhem, janvier-mars 1985, p. 63-83.

[62] G. Le Blanc, *La vie humaine. Anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*, Paris, P.U.F., 2002, p. 287.

[63] G. Canguilhem, *Essai, op. cit.*, p. 106.

vivant se doit en effet d'assumer la puissance décatégorisante de celui-ci ; ce qui se traduit dans la philosophie de Canguilhem par une discipline du concept renouvelée, en ce sens que le concept est chez lui constamment renvoyé à la subjectivité de la norme et de la santé. D'où l'appel de la première page de l'*Essai* en faveur des « matières étrangères » [64]. Si celles-ci – et la médecine en particulier – sont bonnes pour le philosophe, c'est qu'elles le contraignent au perpétuel va-et-vient entre la généralité du concept et l'effort toujours renouvelé d'un vivant en quête de santé, pour recomposer le milieu en fonction de ses propres normes de vie. C'est croyons-nous en ce sens qu'il faut entendre la célèbre formule de Canguilhem selon laquelle « on ne dicte pas scientifiquement des normes à la vie »[65] : nulle connaissance sur une norme de vie ne peut effectivement ignorer l'expérience toujours individuelle et singulière de cette norme ; c'est pourquoi la médecine, où « en matière de pathologie, le premier mot, historiquement parlant, et le dernier mot logiquement parlant, revient à la clinique »[66], se révèle être pour Canguilhem une « matière étrangère » particulièrement « bonne ». Car

> la clinique ne se sépare pas de la thérapeutique et la thérapeutique est une technique d'instauration ou de restauration du normal dont la fin, savoir la satisfaction subjective qu'une norme est instaurée, échappe à la juridiction du savoir objectif [67].

Le médecin est ainsi, selon l'expression d'Yves Schwartz, en perpétuel « inconfort intellectuel »[68] dans la mesure où le savoir dont il dispose ne peut en aucun cas le dispenser de cette « matière [toujours déjà] étrangère » qu'est pour lui la maladie du malade. « Mon médecin dit Canguilhem, c'est celui qui accepte, ordinairement, de moi que je l'instruise sur ce que, seul, je suis fondé à lui

---

[64] *Ibid.*, p. 7.

[65] *Ibid.*, p. 153.

[66] *Ibid.*

[67] *Ibid.*

[68] Sur la notion d' « inconfort intellectuel », voir notamment Y. Schwartz, « De l'inconfort intellectuel ou : comment penser les activités humaines » (1995), repris dans *Le Paradigme ergologique ou un Métier de Philosophe*, Toulouse, Octarès Ed., 2000, p. 585-634.

dire »[69] ; car « la vie d'un vivant, fût-ce d'une amibe, ne reconnaît les catégories de santé et de maladie que sur le plan de l'expérience, qui est d'abord épreuve au sens affectif du terme, et non sur le plan de la science »[70]. Parce qu'en médecine « l'appel au médecin vient du malade »[71], le concept est nécessairement subordonné à cette matière toujours déjà étrangère qu'est l'expérience individuelle de la santé et de la maladie ; c'est pourquoi la médecine est une « matière étrangère » particulièrement « bonne » aux yeux de Canguilhem : la production de connaissances y est redisposée selon l'axe de l'expérience toujours singulière qu'un vivant fait de ses normes. Commentant la maxime sur les « matières étrangères », Yves Schwartz écrit :

> Le propos sur l'obligation aux « matières étrangères » signifie pour l'apprenti philosophe une humble et permanente disponibilité aux essais de vivre de nos semblables, qui ne cessent de reconfigurer partiellement les valeurs et les problèmes dans tous les champs de la vie. Ne pas intégrer cette obligation dans son métier c'est accepter de laisser en faible visibilité de nouvelles normes de vie et de santé.[72]

Yves Schwartz dégage ici un deuxième sens de l'expression « matières étrangères ». Par « matières étrangères », on peut certes entendre les disciplines qui sont institutionnellement « étrangères » à la philosophie : mathématiques, biologie, physique, organisation du travail.... Mais on peut aussi comprendre que les « matières étrangères » auxquelles Canguilhem en appelle, ne sont autres que la vie elle-même. Parce que « la vie n'est pas indifférente aux conditions dans lesquelles elle est possible, que la vie est polarité et par là même position inconsciente de valeur, bref que la vie est en fait une activité normative »[73], la

---

[69] G. Canguilhem, « La Santé : concept vulgaire et question philosophique », *Cahiers du Séminaire de Philosophie,* n°8, repris dans *Ecrits sur la médecine,* Paris, Seuil, 2002, p. 49-68.

[70] G. Canguilhem, *Essai,* p. 131.

[71] *Ibid.* p. 153.

[72] Y. Schwartz, « La radicalité de Georges Canguilhem », compte-rendu de l'ouvrage de C. Debru *Georges Canguilhem, Science et non-science,* dans *La quinzaine littéraire,* n°891, 01/01/2005, p. 17-18.

[73] G. Canguilhem, *Essai,* p. 77.

discipline du concept selon Canguilhem ne peut donc pas ignorer, dès lors qu'il s'agit de produire un savoir sur le vivant, la puissance décatégorisante de la vie qui retravaille en permanence nos catégories de pensée. « Le rationalisme est une philosophie de l'après-coup »[74] affirme Canguilhem dans son style inimitable. C'est pourquoi l'épistémologie des sciences de la vie ne peut effectivement se prévaloir des normes en vigueur dans les sciences de la nature sans qu'il y ait, pour une part, « usurpation »[75] de celles-ci selon l'expression d'*Idéologie et rationalité*. Les réactions d'un vivant à une sollicitation diffèrent radicalement de celles d'un cristal. Et lorsque l'on sait que « le vivant humain prolonge, de façon plus ou moins lucide, un effort spontané, propre à la vie, pour lutter contre ce qui fait obstacle à son maintien et à son développement pris pour normes »[76], on mesure alors combien la médecine était loin d'être un « détour » pour Canguilhem, lui qui avait pour projet, comme l'a montré G. Le Blanc, une refonte de l'anthropologie à la lumière d'une philosophie de la vie et de la santé. Or, comment ce renouvellement de l'anthropologie aurait-il été possible sans aller s'instruire, auprès de ceux qui ont fait de la santé leur profession, de ce qu'est une pathologie ou une guérison ?

Nous ne développerons pas davantage cet aspect relativement connu de la pensée de Canguilhem, bien que de nombreux indices laissent penser que l'appel de l'*Essai* en faveur des « matières étrangères » est encore aujourd'hui, très loin d'avoir été totalement assimilé[77]... En revanche, nous souhaiterions maintenant revenir sur l'hypothèse d'E. Roudinesco concernant le choix de Canguilhem

---

[74] G. Canguilhem, « Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique », dans *Revue de métaphysique et de morale,* juillet-octobre 1947, p. 327.

[75] G. Canguilhem, « Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique ? » dans *Idéologie et rationalité dans les sciences de la vie*, Paris, Vrin, 1977, p. 39.

[76] G. Canguilhem, *Essai,* p. 77.

[77] Sur la relative surdité de l'institution philosophique à l'égard cet appel aux matières étrangères, voir le très bel article d'Y. Schwartz consacré aux relations entre « Métier et Philosophie », dans *Le Paradigme ergologique, op. cit.,* p. 7-68, notamment les p. 48 à 52.

d'opter pour des études médicales ; car comme nous allons le voir, la piste de l'obligation de la philosophie aux « matières étrangères » est en effet très loin d'avoir épuisé l'idée avancée par la psychanalyste.

Rappelons donc que selon Roudinesco, la médecine aurait été un moyen pour Canguilhem de « donner du corps et de la vie à la réflexion conceptuelle »[78] ; commentant cette hypothèse, nous énoncions alors quelque peu précipitamment que la grande originalité de Canguilhem résidait effectivement dans sa manière de rechercher dans « des problèmes humains concrets »[79] comme la santé et la maladie, une sorte de validation – par l'expérience – de ses propres vues philosophiques. Or, ces intuitions philosophiques, quelles sont-elles ? Et d'où proviennent-elles ? C'est ce à quoi nous allons désormais tenter de répondre ; car nous sommes convaincus qu'une réponse satisfaisante, couplée aux propos sur les « matières étrangères », laissera d'autant moins apparaître la médecine comme un simple « détour », mais comme une étape absolument essentielle du parcours canguilhemien.

0.2.4. Un système canguilhemien ?

Notons d'emblée un paradoxe : bien qu'il ait été admiré par des auteurs comme Foucault ou Deleuze, nous pensons que la philosophie de Canguilhem, à l'opposé des pensées qu'elle a pu inspirer, tend vers une certaine systématicité. Car comme nous allons le voir, Canguilhem s'est paradoxalement toujours efforcé de répondre à un besoin d'unité réclamé selon lui par l'esprit ; sous réserve que l'on entende ici par unité, peut-être moins une unité systématique, qu'une unité problématique.

---

[78] E. Roudinesco, « Georges Canguilhem, de la médecine à la résistance : destin du concept de normalité », *op. cit.*, p. 21

[79] G. Canguilhem, *Essai, op. cit.*, p. 7.

Pourquoi parler de paradoxe quant à la systématicité de cette pensée ? Parce que, premièrement, la détermination canguilhemienne du pathologique en terme de radicale altérité par rapport au normal[80] a sans aucun doute été une source d'inspiration majeure pour toute une génération de philosophes antisystématiques, regroupés aujourd'hui un peu rapidement sous l'expression « penseurs de la différence » ; et que deuxièmement, comme le note G. Le Blanc dans sa thèse de doctorat, nous assistons chez Canguilhem lui-même « à un évincement du texte philosophique refermé sur sa systématicité au profit d'une écriture plus rhapsodique liée à la spécificité de l'objet épistémologique traité »[81]. Ce qui a pour effet de dissimuler sous ce qui peut apparaître de prime abord comme d'immenses détours – les concepts de réflexe, de milieu, de régulation, etc. – l'unité problématique de sa philosophie. En effet, poursuit G. Le Blanc :

> exceptées ses deux thèses, de médecine, l'Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique, de philosophie, La formation du concept de réflexe au XVII[e] et XVIII[e] siècles, les autres livres sont des réunions contingentes d'articles recomposés selon un ordre extérieur, présentant des discontinuités flagrantes d'objet, de méthode et d'attitude [82].

Pourtant, au-delà de l'éclatement de l'œuvre – mot que Canguilhem a toujours refusé d'appliquer à son propre travail pour lui préférer l'expression « trace de mon métier »[83] – l'enjeu est pour nous de restituer l'unité bien réelle du problème que Canguilhem n'a cessé de poursuivre ; et ce avec un tel acharnement, qu'il serait à peine exagéré de dire que ce problème a en quelque sorte produit la

---

[80] Sur ce point, voir par exemple l'article synthétique « Le normal et le pathologique » dans *La connaissance de la vie*, 2ème édition revue et augmentée, Paris, Vrin, 1965, p. 168 notamment.

[81] G. Le Blanc, *Le vital et le social. L'histoire des normes selon Georges Canguilhem,* thèse sous la direction de Didier Deleule, SCD de l'Université de Paris X-Nanterre, 1999, p. 12.

[82] *Ibid.*

[83] G. Canguilhem, Lettre à Michel Deguy du 04 décembre 1990, dans *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences, op. cit.,* p. 324. Sur l'expression « la trace de mon métier », voir G. Le Blanc, *Le vital et le social, op. cit.,* p. 18 n. 49, ainsi que le commentaire qu'en fait Y. Schwartz dans « Métier et Philosophie », *op. cit.,* p. 51-52. Celui-ci relie effectivement ce refus de l'œuvre à l'obligation du philosophe aux « matières étrangères ».

philosophie de Canguilhem, tant le philosophe était sensible aux convocations perpétuelles de « matières étrangères » au champ traditionnel de la philosophie.

0.2.5. Le « fil d'Ariane »

Retrouver l'unité de la pensée de Canguilhem par-delà la diversité des textes et des thèmes abordés n'est pas vraiment un phénomène nouveau. Aussi, un article relativement récent de Jean Gayon dresse-t-il le bilan des diverses tentatives orientées en ce sens :

> Ainsi François Dagognet et Guillaume Le Blanc ont-ils opportunément insisté sur l'idée de « normativité du vivant ». Tous deux y ont vu un sillon de pensée qui sans relâche s'est approfondi, dans la thèse de médecine d'abord, dans les travaux d'histoire de la biologie ensuite, dans des réflexions touchant à la philosophie générale des sciences enfin. Sans contester la pertinence de cette interprétation, nous préférons embrasser la philosophie biologique de Canguilhem sous un angle qui laisse davantage place à l'évolution de ses thèses philosophiques. Plutôt que de nous concentrer sur une thèse, nous préférons examiner une question lancinante qui, réexaminée à de nombreuses reprises et dans des contextes différents, révèle une évolution significative de cette philosophie biologique.[84]

Et Gayon de trouver ce qu'il appelle son « fil d'Ariane dans le concept d'individualité »[85]. Sans contester à notre tour la pertinence de cette interprétation, notons d'emblée qu'il n'est pas aisé de dissocier chez Canguilhem la question de

---

[84] Jean Gayon, « Le concept d'individualité dans la philosophie biologique de Georges Canguilhem », *op. cit.*, p. 433-434.

[85] *Ibid.* p. 434. On signalera ici que le concept d'individu avait déjà fait l'objet d'une étude de D. Lecourt. Voir « La question de l'individu d'après G. Canguilhem », dans *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences, op. cit.*, p. 262-270, et plus récemment l'article « Georges Canguilhem, le philosophe » dans *Canguilhem. Histoire des sciences et politiques du vivant, op. cit.*, p. 27-43. Commentant un passage où le jeune Canguilhem affirme que la tâche de la philosophie consiste en « la compréhension et la libération de l'individu », D. Lecourt écrit : « Telle est l'inspiration centrale de ce que nous pouvons continuer à appeler son œuvre [...]. C'est à cette inspiration que l'on doit ses études sur le vivant, où il ne s'intéresse jamais à la biologie pour elle-même. » (p. 39).

l'individualité de la thèse sur la normativité ; l'une n'étant effectivement que le revers de l'autre[86]. Néanmoins, le lecteur n'aura aucune difficulté à ranger notre propos aux côtés des tenants de « la normativité du vivant », qui voient en elle la thèse centrale de la pensée de Canguilhem. Mais embrasser une thèse ne signifie pas nécessairement répéter ce qui a été dit : « s'intéresser à une famille d'esprits et la faire apparaître vivante, quand beaucoup la croient morte, ne conduit pas obligatoirement, comme le souligne Canguilhem, à l'identification magique avec elle »[87]. C'est pourquoi, au lieu de refaire aujourd'hui avec sans doute moins de talent, ce que d'autres ont fait hier, l'enjeu consistera davantage à prolonger l'argumentation de Le Blanc et de Dagognet, en la complétant par une piste de réflexion que ces deux auteurs n'ont pas souhaité aborder dans leurs travaux sur Canguilhem. Nous allons effectivement tenter de montrer que d'un point de vue philosophique, Canguilhem était pour ainsi dire *déjà chez lui* lorsqu'il lut chez Goldstein, des thèses que l'*Essai* allait regrouper sous le concept de « normativité » .

Rappelons encore une fois notre thèse : le passage de Canguilhem par une « matière étrangère » comme la médecine était un moyen de valider, par l'expérience, certaines intuitions philosophiques. C'est pourquoi, bien loin de rejeter unilatéralement les thèses de Gayon, il nous semble capital d'affirmer à ses côtés que « la pensée de Canguilhem se range manifestement dans le genre de "la philosophie biologique" »[88], et non dans celui de « la philosophie de la biologie ». Ainsi que l'explique Gayon ;

---

[86] Comme le note G. Le Blanc, « il y a individu [pour Canguilhem] quand un sens biologique global se construit dans une activité biologique ». Et par « activité biologique », entendons bien évidemment normativité. Cf. *La vie humaine, op. cit.*, p. 31-46.

[87] G. Canguilhem, *La formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Vrin, 2nde édition revue et augmentée, 1977, *Avant-Propos*.

[88] *Ibid.*

> quoique intéressée par l'examen des théories scientifiques présentes (ou passées), la philosophie biologique est un exercice de pensée qui s'engage tôt ou tard dans une réflexion sur la nature de la vie ou, à tout le moins, sur la portée philosophique générale des phénomènes de la vie. [...] La « philosophie biologique » est plutôt l'affaire d'intellectuels – philosophes, biologistes, médecins – pour qui la connaissance de la vie est essentielle à leur réflexion d'ensemble sur l'expérience humaine. [89]

Ces propos collent incontestablement à la pensée de Canguilhem, lui qui voyait dans la philosophie, tout comme Bergson, « l'ambition d'une expérience intégrale »[90]. Loin d'être philosophe parce qu'historien des sciences, nous pensons au contraire que Canguilhem était historien des sciences parce qu'il était avant tout un philosophe ; et c'est précisément parce qu'il était philosophe que Canguilhem s'est tourné vers la médecine – et l'histoire des sciences par la suite – pour valider et retravailler, auprès d'une « matière étrangère », des vues profondément philosophiques. Et de cette expérience des « matières étrangères » est née ce que l'on peut effectivement appeler avec Gayon une authentique « "philosophie biologique", c'est-à-dire une conception générale de la vie »[91].

Mais alors, pourquoi refuser de suivre Gayon lorsqu'il fait du concept d'individualité, le « fil d'Ariane » de la pensée canguilhemienne ? Nous dirions que cela tient essentiellement à un manque de « vue synoptique » des écrits de Canguilhem ; quelques éléments disséminés dans le texte de Gayon nous laissent effectivement penser que celui-ci manque pour partie l'intuition philosophique fondamentale depuis laquelle l'histoire des sciences canguilhemienne s'est bâtie. Un premier indice, de prime abord insignifiant, se glisse lorsque Gayon écrit à propos du *Normal et le pathologique* :

---

[89] *Ibid.*, p. 433-434.

[90] G. Canguilhem, « Activité technique et création », *op. cit.*, p. 81.

[91] J. Gayon, « Le Concept d'Individualité dans la Philosophie Biologique de Georges Canguilhem », *op. cit.*, p. 461.

> beaucoup considèrent que cette thèse de médecine est le chef-d'œuvre du philosophe, car c'est le seul authentique livre de philosophie proprement dite qu'il ait écrit. De fait, si on laisse de côté un manuel élémentaire de philosophie morale publié peu avant la Seconde Guerre mondiale, l'essai de 1943 est le seul ouvrage non composite écrit par Georges Canguilhem.[92]

Bien évidemment, notre objectif n'est pas de commenter l'omission que fait ici Gayon de la thèse pour le doctorat de philosophie, *La Formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles,* qui est au même titre que *Le Normal et le Pathologique,* un « authentique livre de philosophie [...] non composite écrit par Georges Canguilhem ». Ce qui mobilise bien davantage notre attention c'est la mention d'un « manuel élémentaire de philosophie morale » qu'aurait écrit Canguilhem. En effet, la plupart des commentateurs font généralement débuter la bibliographie de Canguilhem en 1943, avec *L'Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*[93].

Pourtant, la publication en 1994 de la bibliographie critique établie par Camille Limoges[94] révéla à bon nombre de lecteurs qu'en 1943, Canguilhem n'en était manifestement pas à son premier coup d'essai philosophique lorsque parut son illustre thèse de médecine. À 39 ans, il avait effectivement publié plus d'une centaine d'articles dans diverses revues (dont une grande majorité pour les *Libres Propos,* le *Journal d'Alain*), avait rédigé une étude socio-politique sur *Le Fascisme et les paysans*[95], et co-écrit un *Traité de logique et de morale*[96]. Il y eut donc, pour reprendre l'expression judicieuse de Jean-François Braunstein, un

---

[92] *Ibid.,* p. 435.

[93] Voir par exemple la thèse de Le Blanc, *Le vital et le social, op. cit.,* p. 626.

[94] C. Limoges, « Critical Bibliography», dans *A Vital Rationalist. Selected Writings from Georges Canguilhem.* François Delaporte (dir.), traduit par Arthur Goldhammer, New York, Zone Books, 1994, p. 385-454.

[95] Comité de vigilance des intellectuels anti-fascistes, *Le Fascisme et les paysans*, Paris, 1935. Texte publié sous l'anonymat.

[96] G. Canguilhem, C. Planet, *Traité de logique et de morale,* Marseille, Imprimerie Robert et Fils, 1939. Nous remercions Mr Marc Thibault, professeur de philosophie au lycée Marguerite de Navarre de Bourges, pour nous avoir spontanément prêté un des si rares exemplaires du *Traité.*

« Canguilhem avant Canguilhem »[97]. Inconnus de la plupart des lecteurs, ces écrits sont actuellement en cours d'édition. Ils constituent le premier volume des *Œuvres Complètes* de G. Canguilhem, à paraître chez Vrin sous la direction de Jean-François Braunstein et d'Yves Schwartz, et qui regroupe tous les textes publiés par le philosophe entre 1926 à 1939.

Avouons ici que notre thèse aurait été sans doute bien différente si nous n'avions pas participé à ce projet d'édition. Celle-ci, dirions-nous volontiers, est comme « la trace de notre métier ». Elle retrace en effet l'ensemble des recherches que nous avons menées afin de rédiger la *présentation,* que l'on trouvera en annexes, au *Traité de logique et de morale.* C'est pourquoi le présent travail, s'il cherche à éclairer philosophiquement le problème de l'irréductibilité de l'agir à la connaissance, peut aussi être lu comme une introduction à l'ensemble des écrits de jeunesse de Canguilhem. Si le *Traité* n'appartient assurément pas à la période de maturité, il marque toutefois une rupture avec les premiers textes du philosophe. Et c'est pour replacer cet ouvrage dans l'itinéraire philosophique méconnu de Canguilhem, que nous avons dressé dans notre thèse un tableau synoptique de ses principales sources.

Dans un ouvrage consacré au maître, Claude Debru a pu écrire que « Canguilhem émerge surtout... comme celui dont la pensée, qui venait de plus loin, allait le plus loin »[98], sans toutefois préciser ce qu'il fallait entendre par cette lointaine provenance. C'est-là le défi que nous allons maintenant tenter de relever, espérant retracer du même coup les origines du concept canguilhemien de santé entendue comme « normativité ».

---

[97] J.-F. Braunstein, « Canguilhem avant Canguilhem », dans *Revue d'histoire des sciences,* vol. 53, no. 1, janvier-mars 2000, p. 9-26.

[98] C. Debru, « Im Memoriam », dans *Georges Canguilhem, science et non-science*, Paris, Éditions rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, collection « Figures normaliennes », 2004.

0.3. Canguilhem et Nietzsche : critique d'une évidence

Bien que l'entrée de Canguilhem dans l'histoire de la philosophie soit relativement récente, une certaine orthodoxie dans la manière de présenter l'homme et ses travaux s'est déjà plus ou moins imposée. Nous y avons d'ailleurs nous-mêmes succombé. Son plus illustre disciple n'est sans doute pas étranger à l'affaire ; fréquentes sont les présentations de Canguilhem qui s'ouvrent en effet sur le célèbre portrait déjà mentionné que Foucault dressait de son maître au milieu des années 80 :

> Cet homme dont l'œuvre est austère, volontairement délimitée, et soigneusement vouée à un domaine particulier dans une histoire des sciences qui, de toute façon, ne passe pas pour une discipline à grand spectacle, s'est trouvé d'une certaine manière présent dans les débats où lui-même a bien pris garde de ne jamais figurer. Mais ôtez Canguilhem...[99]

C'est là une manière classique de fixer le décor du théâtre canguilhemien, qui, en dépit de sa pertinence, a cependant pour conséquence de normer ce qui s'y joue selon les prescriptions fournies par Foucault dans son célèbre article.

Prenons un exemple. Dans un article retraçant la biographie intellectuelle de Canguilhem, E. Roudinesco, après avoir introduit le maître via les mots de son illustre disciple, note avec Foucault que « *Le Normal et le Pathologique* était sans aucun doute son œuvre la plus significative. Elle renvoyait en effet, disait-il, à l'essentiel du travail canguilhemien : réflexion sur la vie et la mort ; valorisation du statut de « l'erreur » et de la rationalité dans l'histoire des sciences ; insistance sur les notions de continuité et de rupture, de norme et d'anomalie ; mise à jour, dans le champ de la médecine, des relations entre expérimentation et

---

[99] M. Foucault, « La Vie : l'Expérience et la Science », *dans Revue de métaphysique et de morale*, *op. cit.*, p. 1582-1583.

conceptualisation »[100]. Bien entendu, l'enjeu n'est pas ici de discuter la place tout à fait centrale qu'occupe *Le Normal et le Pathologique* dans la bibliographie canguilhemienne ; nous souhaiterions en revanche attirer l'attention sur ce que E. Roudinesco – par l'intermédiaire de Foucault – entend par « l'essentiel du travail canguilhemien ». Certes, tout ce qui est rapporté ci-dessus au sujet de la philosophie de Canguilhem n'est pas à remettre en question : difficile de nier que la notion de vie soit au coeur de la pensée canguilhemienne. Toutefois, et en dépit des pages que Canguilhem leur a effectivement consacrées, nous croyons que les thèmes listés par Roudinesco ne recouvrent pourtant pas ce que l'on pourrait effectivement nommer « l'essentiel du travail canguilhemien ». Car pour le dire sans détour, si « les notions de continuité et de rupture, de norme et d'anomalie »[101] constituent bien un « essentiel », il s'agit moins de « l'essentiel du travail canguilhemien », que de « l'essentiel » de ce qu'un lecteur comme Foucault – avec les préoccupations qui furent les siennes – a retenu de Canguilhem. Encore une fois, l'enjeu n'est pas ici de critiquer la position de Foucault qui, mieux que quiconque, a su tirer du travail de son maître ce qu'il pouvait contenir de socialement subversif. Cependant, cette lecture en soi tout à fait honorable, fut, semble-t-il, à double tranchant pour la philosophie canguilhemienne. Certes, l'immense célébrité de Foucault a sans doute joué pour beaucoup dans la promotion des travaux de Canguilhem sur un plan mondial ; mais le Canguilhem ainsi promu fut d'abord le Canguilhem *de* Foucault, dont une des conséquences a été, croyons-nous, de fixer la pensée canguilhemienne dans un cadre interprétatif bien précis, à savoir celui que propose Foucault dans l'article « La Vie : l'Expérience et la Science ». Ce qui en soi ne serait pas à déplorer si cette lecture ne laissait en souffrance un pan pourtant tout à fait fondamental du

---

[100] E. Roudinesco, « Georges Canguilhem : une philosophie de l'héroïsme », dans *Philosophes dans la tourmente,* Paris, Fayard, 2005, p. 15-69 ; p. 16.

[101] *Ibid.*

travail de Canguilhem, que nous désignerions volontiers par « philosophie l'activité »[102].

0.3.1. Le cadre interprétatif foucaldien

A l'occasion du colloque *Georges Canguilhem : Philosophe, historien des sciences*, Michel Fichant et Yves Schwartz ont déjà relevé ce que la lecture foucaldienne pouvait avoir de problématique, notamment au regard de l'opposition formulée par Foucault entre d'un côté, une philosophie de l'expérience, du sens et du sujet (Sartre, Merleau-Ponty), et de l'autre, une philosophie de l'erreur, de la rationalité et du concept (Cavaillès, Bachelard, Koyré, Canguilhem)[103]. Opposition d'autant plus problématique à nos yeux, qu'en s'en tenant à la seule « rationalité », le cadre interprétatif foucaldien court-circuite d'emblée ce mouvement pourtant fondamental chez Canguilhem par lequel le « concept » est en permanence retravaillé par l'expérience qu'en fait une subjectivité. En ignorant cette activité fondamentale par laquelle la vie, dans son inépuisable quête de santé, retravaille toujours ce qu'elle a forgé comme concepts, Foucault manque pour partie ce que l'épistémologie canguilhemienne a de révolutionnaire dans la manière de concevoir comment la science fait *histoire*. En un sens, il n'y a pas de quoi être surpris : comment l'auteur d'une œuvre comme

---

[102] Avant de nous engager dans le projet d'édition du premier livre de Canguilhem, et d'orienter ainsi l'ensemble de nos recherches dans cette direction, nous formions le projet de revisiter dans notre thèse une partie de l'histoire de la philosophie depuis le concept d'activité. Nous avions alors commencé par la philosophie de Wittgenstein, en ce que le concept d'activité, s'il n'est jamais thématisé en tant que tel, fonctionne toutefois chez lui à l'aveugle depuis les « opérations » du *Tractatus* (1921) jusqu'aux « jeux de langage » des *Recherches philosophiques* (1953). Et comme chez Canguilhem – on le verra dans la deuxième partie de notre thèse – le concept d'activité est convoqué par Wittgenstein dès lors qu'il s'agit d'opérer la synthèse problématique entre des éléments foncièrement hétérogènes. Voir en annexes (n°2) notre *Tractatus ergologico-philosophicus*, premier volet de ce projet aujourd'hui mis en veille.

[103] *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences*, op. cit., p. 39 pour l'intervention de M. Fichant ; p. 309 et les notes de la p. 317 pour celle d'Y. Schwartz.

Surveiller et Punir[104] aurait-il pu être sensible à cet aspect du travail canguilhemien – à savoir la promotion, dans l'infime, des incessants débats de normes qu'un vivant mène pour faire tendanciellement du milieu, son milieu[105] – dans la mesure où il ne considéra pendant bien longtemps[106] que le gigantisme des dispositifs normalisateurs d'un pouvoir sans dehors ?

Autre legs problématique du cadre interprétatif foucaldien, cette fois-ci moins directement imputable à Foucault lui-même qu'à son image publique de nietzschéen, concerne la filiation apparemment sans détour entre Nietzsche et Canguilhem. En raison de la célébrité de son auteur, l'article « La Vie : l'Expérience et la Science » a comme nous le disions plus ou moins fixé le décor de la philosophie canguilhemienne. Et d'un point de vue pragmatique, nombre de jeunes lecteurs sont venus à Canguilhem par l'intermédiaire de son illustre disciple. De là, l'idée tacitement admise que philosophiquement, ce qui relie Canguilhem à l'un des grands représentants du nietzschéisme à la française, c'est d'abord sa relation à Nietzsche ; et qu'autrement dit, Nietzsche, Canguilhem et Foucault appartiendraient à une même famille de pensée.

Pourtant, Foucault lui-même avait marqué les limites de l'évidence d'une telle filiation : Canguilhem « est loin et proche à la fois de Nietzsche »[107] écrit-il en 1985. Cette précision a-t-elle été entendue dans sa totalité ? Nous ne croyons pas : le « proche » de Nietzsche l'a emporté sur le « loin », et l'image d'un Canguilhem philosophe de la vie parce que nietzschéen reste bien ancrée dans la représentation commune que la doxa philosophico-littéraire se fait de

---

[104] M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison.* Paris, Gallimard, 1975.

[105] L'intérêt de Canguilhem pour ce qui se joue dans le détail éclate dans son compte-rendu de *Problèmes humains du machinisme industriel* de Friedmann, où le philosophe montre comment l'infinitésimal de l'activité de travail met en échec les conceptions macro de l'organisation scientifique du travail ; cf. « Milieu et normes de l'homme au travail », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 3, 1947, p. 120-136.

[106] Jusqu'à la parution de *l'Usage des Plaisirs* et du *Souci de Soi* en 1984.

[107] M. Foucault, « La Vie : l'Expérience et la Science », *op. cit.*, p. 1594.

Canguilhem. La preuve en est que lorsqu'il s'agit de retracer la genèse du concept canguilhemien de normativité, entreprise au fond similaire à celle que nous nous proposons de faire tant le concept de normativité recoupe celui d'activité, Barbara Stiegler en appelle-t-elle directement à Nietzsche. Certes, pour reprendre les mots de Stiegler, loin de nous l'idée de nier ce « fait connu et avéré, autant pour ses étudiants que pour ses lecteurs »[108], que Canguilhem a toute sa vie entretenu une relation privilégiée avec la philosophie de Nietzsche. La fréquentation est même ancienne si l'on en croit un article paru dans *Méthode* en mai 1932, dans lequel le jeune professeur au lycée de Douai s'insurge contre l'absence de Nietzsche à l'agrégation[109]. Et bien des années plus tard, Canguilhem de confier à Michel Fichant : « je suis un nietzschéen sans carte ! »[110]

L'enjeu n'est pas ici de remettre en question le compagnonnage de longue date de Canguilhem avec Nietzsche. Au même titre que Valéry, le philosophe de la volonté de puissance a assurément accompagné Canguilhem tout au long de son itinéraire philosophique. Il a sans doute trouvé dans le perspectivisme de Nietzsche un biais pour traiter ses propres problèmes philosophiques, voire amorcer de nouvelles pistes de réflexion. Là où nous marquons en revanche notre désaccord, c'est lorsque, sur le point bien précis qui concerne la notion de normativité, Stiegler trace comme une évidence le chemin qui mènerait de la volonté de puissance nietzschéenne à la normativité canguilhemienne. Après avoir rappelé les principales caractéristiques de la santé canguilhemienne entendue comme normativité, elle conclut :

---

[108] B. Stiegler, « De Canguilhem à Nietzsche : la normativité du vivant », dans *Lectures de Canguilhem : le normal et le pathologique*, G. Leblanc (éd.), Fontenay-aux-Roses, « Feuillets de l'ENS », 2000, p. 85-101 ; p. 85.

[109] G. Canguilhem, « L'agrégation de philosophie », dans *Méthode. Revue de l'enseignement philosophique*, mai 1932 ».

[110] M. Fichant, « Georges Canguilhem et l'Idée de la philosophie », dans *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences, op. cit.*, p. 48, note 4.

> toutes ces déterminations de la santé sont déjà celles mises au jour par Nietzsche. La création de nouvelles valeurs, ce que Canguilhem appelle la « normativité », est d'abord, pour Nietzsche, l'expression de la vie comme volonté de puissance.[111]

Pourtant, Steigler s'étonne que « curieusement, les quelques mentions explicites de Nietzsche ne sont jamais à la mesure de l'héritage »[112]. Et pour cause dirions-nous : si Canguilhem se fait discret sur son héritage nietzschéen, ce n'est pas, comme le pense Stiegler, « parce que la filiation paraît à Canguilhem si évidente qu'il lui semble inutile de la souligner »[113] ; cela tient selon nous à ce que l'histoire du concept canguilhemien de normativité est bien plus complexe qu'on ne le suppose généralement.

0.3.2. Nietzsche et Canguilhem : une filiation directe ?

L'hostilité de Canguilhem vis-à-vis des « précurseurs » est une chose bien connue[114] ; c'est qu'à ses yeux, l'idée de « précurseur » comporte toujours à quelque degré le risque de neutraliser les singularités de lieux et de temps avec lesquelles un concept a dû composer pour s'imposer. Et ce danger de neutraliser la dimension historique vaut aussi bien selon que l'attention se fixe sur le « précurseur » en tant que tel, que sur ses continuateurs apparents. C'est pourquoi les prescriptions de Canguilhem pour prévenir ce risque de neutralisation sont draconiennes :

---

[111] B. Stiegler, « De Canguilhem à Nietzsche : la normativité du vivant », *op. cit.*, p. 90-92 notamment ; p. 90 pour la citation.

[112] *Ibid.*, p. 85.

[113] *Ibid.*

[114] G. Canguilhem, « L'objet de l'histoire des sciences », dans *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences, op. cit,* pp. 9-23.

> tant qu'une analyse critique des textes et des travaux rapprochés par le télescopage de la durée heuristique n'a pas explicitement établi qu'il y a de l'un et de l'autre chercheur identité de la question et de l'intention de recherche, identité de signification des concepts directeurs, identité du système des concepts d'où les précédents tirent leur sens, il est artificiel, arbitraire et inadéquat à un projet authentique d'histoire des sciences de placer deux auteurs scientifiques dans une succession logique de commencement à achèvement, ou d'anticipation à réalisation.[115]

Certes, il est ici question d'histoire des sciences, et non d'histoire des idées. Toutefois, nous croyons pas qu'il y ait usurpation des propos de Canguilhem lorsque nous nous proposons d'étendre le mode opératoire qu'il préconise pour l'histoire des sciences à l'histoire de la philosophie. C'est que, dans les deux cas, il y a identité de l'erreur que l'historien se doit d'éviter : celle qui consiste à neutraliser les débats que le concept a dû mener avec une nébuleuse d'éléments institutionnels, économiques, culturels, etc., pour voir le jour. Or, au regard du concept canguilhemien de normativité, faire de Nietzsche le précurseur de Canguilhem, cela revient précisément à neutraliser l'activité par laquelle Canguilhem, au gré des problèmes singuliers que lui a posé son temps, et en fonction des valeurs qui étaient alors les siennes, en est venu à forger un concept original de normativité. Bref, renvoyer directement la normativité canguilhemienne à la volonté de puissance nietzschéenne, c'est en somme substituer à l'histoire telle qu'elle s'est effectivement déroulée, avec ses imprévus et ses aléas, une histoire théorique sans coutures, dans laquelle le concept de normativité se serait transmis linéairement de Nietzsche à Canguilhem, bien à l'abris des « matières étrangères » auxquelles Canguilhem a pourtant soumis celui-ci afin de lui donner les contours qu'on lui connaît aujourd'hui.

Il est bon de rappeler une fois de plus que Canguilhem n'a jamais cessé de « considérer ce qu'on appelle [s]on œuvre comme autre chose que la trace de

---

[115] *Ibid.*, p. 22.

[s]on métier »[116] ; manière discrète mais forte pour ce philosophe-médecin de témoigner de ce que lui a enseigné la fréquentation de cette matière toujours déjà étrangères que constitue la santé d'un individu : à savoir la constante humilité du concept devant les efforts déployés par un vivant pour recentrer le milieu autour de ses propres normes de vie. Car le concept est toujours pris pour Canguilhem dans une histoire dont il n'est pas le seul moteur. Celui-ci doit effectivement composer avec les essais de recentrement du vivant qui, dans l'infinitésimal, interpellent et retravaillent en permanence sa forme. Son origine réside autrement dit dans le contact avec les « matière étrangères ». C'est pourquoi le refus de Canguilhem d'assister au colloque organisé en son honneur[117] n'est pas seulement une question de modestie maladive ; c'est qu'il se jouait sans doute là, pour Canguilhem, ce qu'il entendait par faire son *métier* de philosophe. Contrairement à la notion d'œuvre, qui véhicule toujours plus ou moins l'idée que le penseur serait le grand démiurge d'un univers créé *ex-nihilo* par ses soins, l'expression « trace de mon métier » témoigne d'une disponibilité du philosophe (le concept) aux multiples sollicitations de la vie, et dont les textes constituent effectivement « la trace »[118] de ces rencontres avec une nébuleuse d'éléments hétérogènes, au rang desquels figure d'abord, pour Canguilhem, le vivant en quête de santé. Et comme nous le disions précédemment, c'est ce renvoi permanent du concept à la subjectivité de la norme et de la santé qui constitue le point le plus original – mais aussi le plus déroutant – de l'épistémologie canguilhemienne.

---

[116] G. Canguilhem, Lettre à Michel Deguy du 04 décembre 1990, dans *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences, op. cit.*, p. 324.

[117] Les 6-7-8 décembre 1990, le Collège international de philosophie organisa un colloque à Paris célébrant l'œuvre de G. Canguilhem. Les actes furent publiés en janvier 1993 chez Albin Michel sous le titre *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences, op. cit.*

[118] *Ibid.*

0.3.3. Le concept à l'épreuve de la vie

Si nous nous attardons ici sur cet aspect de la pensée de Canguilhem, c'est que la filiation apparemment directe de Nietzsche à Canguilhem interdit d'emblée l'accès à une telle épistémologie. Si bien qu'en plus de réécrire l'histoire du concept de normativité d'une façon tout à fait fictive, parce que théorique, le cadre interprétatif foucaldien dans lequel s'inscrit B. Stiegler fausse ce que la philosophie de Canguilhem a d'épistémologiquement subversif et de foncièrement novateur. B. Stiegler n'ignore pas cependant les réserves que Canguilhem a pu émettre vis-à-vis de l'auteur du *Gai Savoir* ; mais, selon elle, ces « réserves sont suffisamment rares pour mériter d'être mentionnées »[119].

Pourtant, dans « De la science et de la contre-science »[120] auquel B. Stiegler renvoie opportunément son lecteur – les réflexions sur Nietzsche y occupent en effet, chose rare, plus de la moitié du propos – Canguilhem se livre à une critique discrète, mais absolument décisive du nietzschéisme promu par ses disciples. Et nous pensons que cette critique aurait sans doute remanié pour beaucoup la lecture orthodoxe de Canguilhem si la postérité de celui-ci avait prêté plus d'attention à ce texte. Canguilhem y remarque effectivement qu'en faisant de la vie « la force même, [...] force de dépassement de soi que la science s'efforce de contenir en la subordonnant à la fiction de l'identité de l'être »[121], Nietzsche finit paradoxalement par limiter ce qu'il tient pour « la force même », dans la mesure où il refuse à cette puissance le pouvoir de maîtriser une science qui pourrait pourtant être « acceptée par la vie et utilisée courageusement par la vie » [122]. Or, il s'agit-là d'un point que manque complètement le cadre interprétatif nietzschéen. Certes, ce cadre a parfaitement compris ce que Canguilhem devait à Nietzsche

---

[119] B. Stiegler, « De Canguilhem à Nietzsche : la normativité du vivant », *op. cit.*, p. 85

[120] G. Canguilhem, « De la science et de la contre-science », dans *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, P.U.F., 1971, p. 173-180.

[121] *Ibid.* p. 179.

[122] *Ibid.* p. 180.

lorsqu'il évoque la nécessaire positivité de « l'erreur »[123] pour qu'il puisse y avoir histoire des sciences. Mais que la grande originalité de l'histoire des sciences canguilhemienne réside justement dans cette utilisation « courageuse » du savoir par la vie, où le concept est constamment renvoyé à l'*expérience* subjective d'un vivant humain qui, dans sa quête de santé, tord le concept selon ses propres normes afin de pouvoir « courageusement » l'utiliser lors des débats avec le milieu, voilà ce qu'ignore le cadre interprétatif nietzschéo-foucaldien de Canguilhem. Bien entendu, les réflexions sur la santé entendue comme normativité étaient bien connues de l'auteur d'un livre comme *Naissance de la clinique*[124] ; toutefois, l'usage qu'en proposait alors Foucault relevait davantage d'une critique nietzschéenne de la rationalité telle que l'esquissait *Histoire de la folie*[125], que du « rationalisme raisonnable »[126] défendu sans concession par Canguilhem. Témoin de cette époque où Ulm était le creuset d'une « conceptomanie » à l'interface des pensées de Foucault, de Lacan, d'Althusser, et de Canguilhem, Yves Schwartz rapporte effectivement que les réflexions de Canguilhem

> sur la vie, la santé, la normativité... n'étaient pas ignorées ; mais la réévaluation du vitalisme en biologie plaisait beaucoup plus comme paradigme des circuits paradoxaux du savoir [...] que comme redisposant énigmatiquement la fabrication du savoir dans l'axe du vivant.[127]

Yves Schwartz synthétise ici les raisons pour lesquelles les lectures nietzschéennes de Canguilhem demeurent en partie insatisfaisantes. C'est qu'elles

---

[123] *Ibid.* p. 177-178 notamment. Pour nuancer encore davantage l'évidence de cette filiation entre Nietzsche et Canguilhem, nous rappellerons ici que pour Alain, le maître et principale influence du jeune Canguilhem, l'erreur est tout à fait fondamentale et toujours première : « toutes nos vérités, sans exception, sont des erreurs redressées. » (Alain, *Les Vigiles de l'esprit,* Paris, Gallimard, 1942, p. 34). Nous y reviendrons.

[124] M. Foucault, *Naissance de le clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, P.U.F., 1963.

[125] M. Foucault, *Histoire de la folie à l'Age classique,* Paris, Gallimard, *1972.*

[126] G. Canguilhem, « La pensée et le vivant », dans *La connaissance de la vie, op. cit.,* p. 12-13.

[127] Y. Schwartz, « Une remontée en trois temps : Georges Canguilhem, la vie, le travail », *op. cit.,* p. 306.

ne retiennent en somme de la philosophie canguilhemienne que son premier mouvement : celui qui consiste à chercher dans la vie, de quoi mettre à mal les normes de la rationalité. Une des grandes leçons de *l'Essai* n'est-elle pas en effet de dénoncer, à travers la défense d'une médecine comme art et non comme science de la santé, le vieux rêve scientiste d'une science des valeurs ? Cela est certain. Or, tout le problème de ces lectures nietzschéo-foucaldiennes tient précisément à ce qu'elles s'en tiennent à ce premier versant, négatif, qui en appel pourtant un second bien plus positif. Canguilhem n'écrit-il pas effectivement, à la première page de son doctorat de philosophie, qu'« on peut admettre que la vie déconcerte la logique, sans croire pour autant qu'on s'en tirera mieux avec elle en renonçant à former des concepts »[128] ? C'est là ce qu'a bien vu Yves Schwartz lorsqu'il évoque, à propos de l'épistémologie canguilhemienne, une redisposition du concept dans l'axe du vivant. Certes, la vie comme « volonté de puissance » malmène le concept ; mais la grande originalité de Canguilhem est qu'il n'en reste pas là. Il charge en effet cette érosion du concept par l'activité vitale d'une signification toute positive : c'est justement parce que le concept est en permanence convoqué et retravaillé par le vivant humain pour négocier en santé ses débats de normes avec le milieu, qu'une histoire des sciences peut se faire jour – l'histoire des sciences étant ainsi réinscrite dans une perspective proprement vitale, puisque le concept y devient un outil utilisé par la vie dans sa lutte contre l'entropie. Aussi, et pour conclure ce point, la philosophie canguilhemienne nous apparaît-elle moins comme une critique de la rationalité, que comme la critique d'une certaine forme de rationalisation : celle qui se voudrait hégémonique en substituant à une pluralité de normes épistémologiques possibles, une seule et unique norme épistémique enracinée dans une hiérarchie de valeurs artificiellement figée.

---

[128] G. Canguilhem, *La formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles*, *op. cit.*, p. 1.

0.3.4. Repenser l'histoire du concept de normativité

Résumons ce qui vient d'être dit. Si le cadre interprétatif foucaldien de Canguilhem s'avère en fin d'analyse insatisfaisant, c'est avant tout parce qu'il laisse en souffrance ce que l'épistémologie canguilhemienne a de plus original : à savoir le renvoi permanent du concept à la subjectivité de la norme et de la santé. Et s'il manque ce point absolument fondamental, c'est qu'il n'a pas su prendre la pleine mesure de cette épreuve du feu que constitue, pour le concept, son renvoi à l'expérience toujours subjective qu'en fait un vivant. Le type de rationalité défendu par Canguilhem se tient aux antipodes d'une conception hégélienne du savoir, selon laquelle le concept évolue de façon tout à fait autonome. S'il y a une histoire des sciences, c'est précisément parce que le concept y entre en contact avec *une extériorité qui le déplace*. Il n'y a donc pas ici d'automouvement du concept. Cette rencontre d'altérité, c'est la santé ; ou plus précisément l'activité par laquelle le vivant humain, dans ses débats avec le milieu, convoque et retravaille la généralité du concept selon une perspective toujours plus ou moins localisée[129]. Et c'est finalement cette rencontre du concept avec la situation de vie toujours singulière d'un vivant qui cherche à se vivre en santé, qui fait l'historicité du savoir chez Canguilhem.

On voit donc que l'essentiel des divergences d'interprétations se joue au niveau de ce que l'on pourrait appeler « l'expérience vitale » du concept. Or, comme nous avons tenté de le montrer, tout le problème des lectures foucaldiennes de Canguilhem réside en ce qu'elles manquent l'aspect positif d'une telle « expérience » ; et la principale raison de cet aveuglement tient en ce que ces lectures s'enracinent dans une vision nietzschéenne de la normativité, profondément destructrice pour le concept. Aussi, si l'on se donne pour tâche de promouvoir l'aspect positif de cette rencontre du concept et de la vie, où le

---

[129] Il s'agit là de l'idée maîtresse défendue par Yves Schwartz dans son *Paradigme ergologique, op. cit.*

premier se trouve enrichi par le déplacement que lui fait subir la seconde, nous devons repenser une histoire élargie du concept canguilhemien de normativité, histoire qui ne s'épuise pas dans la seule source nietzschéenne. Et cela commence par un retour sur l'histoire intellectuelle de Canguilhem lui-même.

– Première partie –

1. JUGER ET AGIR (1926-1934)

1.1. Alain

1.1.1. La critique de la notion de « fait brut »

Dans son article pionnier[1], Jean-François Braunstein fait remarquer à juste titre qu'une des grandes influences du « Canguilhem avant Canguilhem » n'est autre qu'Alain (Emile Chartier), son professeur de philosophie au lycée Henri IV de 1921 à 1924. Toute leur vie durant, les deux hommes sont restés extrêmement proches ; et la distance de la fin des années 1930 au sujet du pacifisme intégral que Canguilhem rejette désormais comme intenable (« on ne peut traiter avec Hitler »[2] dira-t-il), n'empêchera pas celui-ci de fermer les yeux d'Alain à sa mort en 1951, ainsi que de publier l'année suivante, alors qu'il était Inspecteur général de philosophie, et dans un contexte où l'image d'Alain était considérablement ternie par le compromission de certains de ses plus fidèles disciples avec Vichy[3], un très bel hommage au maître disparu[4].

Selon Jean-François Braunstein, ce que le jeune Canguilhem a retenu de l'enseignement d'Alain se situe avant tout sur le terrain de la politique, voire de la polémique : à savoir que la réalité sociale ne relève en rien pour Alain d'un « fait brut », d'un produit de la fatalité que les hommes seraient condamnés à accepter

---

[1] J.-F. Braunstein, « Canguilhem avant Canguilhem », *op. cit.* ; concernant les sources du jeune Canguilhem, on consultera à profit cet autre article de J.-F. Braunstein, « Canguilhem, Comte et le positivisme », dans *Actualité de Georges Canguilhem. Le normal et le pathologique*, *op. cit.*, p. 95-120.

[2] J.-F. Sirinelli, *Génération intellectuelle. Khâgneux et Normaliens de l'entre-deux-guerres*, Paris, P.U.F, 1994, p. 597-598.

[3] Dans son journal intime inédit, Alain écrit à la date du 23 juillet 1940 : « Pour ma part j'espère que l'Allemagne vaincra ; car il ne faut pas que le général de Gaulle l'emporte chez nous. Il est remarquable que la guerre revient à une guerre juive, c'est-à-dire une guerre qui aura des milliards et aussi des Judas Macchabée », cité par P. Burrin, dans *La Dérive fasciste*, Le Seuil, Paris, 1986, p. 341.

[4] G. Canguilhem, « Réflexions sur la création artistique selon Alain », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 57, avril-juin 1952, p. 171-186

passivement. « Plus largement, écrit Jean-François Braunstein, Canguilhem interprète l'enseignement d'Alain comme un refus de ce qu'il appelle l' "adoration du fait" »[5]. Cette expression, omniprésente dans les écrits de jeunesse[6], Canguilhem l'emprunte au Alain de *Mars ou la guerre jugée*[7], ouvrage qui dénonce l'idée selon laquelle la guerre serait un fait inéluctable. Il n'y a dans cette hostilité au « fait brut » rien de surprenant pour un disciple d'Alain. Si l'on se reporte par exemple à l'œuvre maîtresse d'un autre grand alaniste, l'*Allure du transcendental (sic.)* de G. Bénézé, on constatera que celle-ci s'ouvre sur une analyse du « problème du donné » à propos de « L'impossible empirisme »[8], afin de faire apparaître que ce qui est « donné, c'est la conscience transcendentale *(sic.)*, le Tout »[9]. Là où Canguilhem tranche en revanche singulièrement avec la plupart des disciples d'Alain, c'est qu'il est un des rares alanistes à avoir poussé jusque dans ses derniers retranchements cette critique de la notion de « fait brut », et surtout, à l'avoir tenue à un moment de l'histoire où la résistance à l'ordre établi ne pouvait en rester au stade verbal. Aussi Jean-François Braunstein fait-il remarquer à juste titre que cette hostilité à la notion de « fait brut » débouche chez le jeune Canguilhem sur « une philosophie de la révolte »[10], philosophie qu'on aurait bien du mal à trouver chez un Georges Bénézé ou un René Château, qui ont quant à eux, bien su s'accommoder du fait accompli en juin 1940 (à la Libération,

---

[5] J.-F. Braunstein, « Canguilhem avant Canguilhem », *op. cit.*, p. 12.

[6] Le document le plus significatif à ce propos est sans conteste le « Discours prononcé par G. Canguilhem, agrégé de l'Université, professeur de philosophie, à la distribution des prix du lycée de Charleville, le 12 juillet 1930 », reproduit dans *Cahiers philosophiques*, n°69, décembre 1996, C.N.D.P., Paris, p. 89-92.

[7] Alain, *Mars ou la guerre jugée* (1921), repris dans *Les Passions et la Sagesse,* Paris, Gallimard, 1960, p. 547-705. Au chapitre LVII (« Lâches penseurs »), Alain emploie l'expression « adorateurs du fait » (p. 645) à propos de « ces penseurs sans jugement » que sont selon lui les psychologues. Canguilhem saura se souvenir de ces pages lorsqu'il prononcera, en 1956, sa célèbre conférence « Qu'est-ce que la psychologie ?».

[8] G. Bénézé, *Allure du Transcendental*, Paris, Vrin, 1936, *Introduction*, p. III-XIV notamment, le chapitre VII p. 79-109, ainsi que le chapitre XII – « qui forme [selon Bénézé] comme le sommet dialectique de l'ouvrage entier ».

[9] *Ibid., Conclusion,* p. 269.

[10] J.-F. Braunstein, « Canguilhem avant Canguilhem », *op. cit.*, p. 9.

tous deux furent privés de leurs droits civiques). Poursuivant son analyse, Jean-François Braunstein note qu'à cette adoration du fait, Canguilhem oppose les exigences de la valeur. Ainsi, dans ses tout premiers textes pour les *Libres Propos,* il n'est pas rare de voir le jeune languedocien défendre avec fougue l'idée que

> le fait n'a point lui-même de valeur. Et même, du moment qu'il existe comme fait, c'est qu'il porte avec lui ses conditions. Les conditions, qui les connaît les change. Aussi le fait traduit-il non pas ce qu'on fait mais ce qu'on ne fait pas.[11]

En plus d'un sens aiguisé de la formule, on notera ici que Canguilhem partage avec Alain l'idée que tout fait social, à partir du moment où celui-ci est humain, repose en dernière instance sur un ensemble de valeurs. Le réel – que les « adorateurs du fait » se plaisent à imaginer indépendant de l'action humaine – n'est pas par conséquent un « donné », mais un résultat : à savoir la sédimentation des choix innombrables que l'humanité a dû faire au cours de son histoire. Ce qui implique que la réalité sociale, telle que nous la connaissons, aurait très bien pu être autre si les valeurs qui ont présidé aux choix dont elle est le fruit avaient été différentes. Si le réel concrétise un ensemble de valeurs, il comprend par là même la possibilité de choix autres, en ce qu'il est toujours possible de préférer des valeurs dynamiquement opposées aux valeurs actualisées. C'est là un thème central de la philosophie de Canguilhem, que *Le normal et le pathologique* reprendra avec brio, notamment l'article « du social au vital »[12] des *Nouvelles Réflexions* de 1966.

Il y a effectivement pour Canguilhem un seuil insondable entre l'homme et l'animal, en ce sens que, dans le champ proprement humain, les valeurs ont rapport à des choix de normes de vie qui ont perdu de leur naturalité. C'est à ce

---

[11] G. Canguilhem, Texte sans titre qui fait suite à l'article sur « La Mobilisation des intellectuels – Protestation d'étudiants », *Libres Propos* (20 avril 1927), p. 51-54, p. 54.

[12] G. Canguilhem, « du vital au social », dans *Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique (1963-1966),* dans *Le normal et le pathologique, op. cit.*, p. 175-191.

niveau que les notions de normal et de pathologique diffèrent selon que l'on se place dans une perspective vitale ou sociale. Rien dans l'organisation biologique de l'homme ne saurait justifier telles ou telles formes de vie collectives. La preuve en est qu'il existe plusieurs normes de vie sociale. Un lecteur comme Foucault saura mieux que quiconque exploiter cette leçon du maître : nous pensons ici à la problématisation du partage raison/déraison tel que l'expose *Histoire de la folie*[13]. Si l'on suit les analyses de Foucault, ce partage serait effectivement le résultat de choix sous-tendus par des valeurs, cristallisées dans des pratiques sociales, qui n'ont rien de naturel.

Dans les textes de jeunesse, Canguilhem renvoie fréquemment à Valéry pour dénoncer le mensonge d'un réel axiologiquement neutre, auquel nous serions nécessairement et fatalement soumis. On le voit ainsi ponctuer ses attaques contre les « adorateurs du fait » de maximes valéryennes telles que « l'homme est incessamment et nécessairement opposé à ce qui est par le souci de ce qui n'est pas »[14], qu'il paraphrase en « celui qui n'admet d'autres valeur que le réel sacrifie allègrement tous les possibles »[15]. Tirant quelques années plus tard les implications de cette résignation à l'ordre établi sur le plan éthique, il écrira dans son *Traité de logique et de morale* qu'« une action purement conservatrice d'un état de choses est moralement nulle »[16].

Toutefois, il ne fait aucun doute que c'est bien davantage du côté d'Alain que l'on doit chercher la source de l'hostilité du jeune Canguilhem aux « adorateurs du fait ». Jean-François Braunstein a mis en évidence que la critique de la notion de fait est majoritairement convoquée par Alain dans les écrits

---

[13] M. Foucault, *Histoire de la folie à l'Age classique* (1961), Paris, Gallimard, 2ème éd., 1972.

[14] P. Valéry cité par Canguilhem dans son compte-rendu de « *La Fin de l'éternel*, par Julien Benda, NRF, 1929 », *Libres Propos (Journal d'Alain)* (20 janvier 1930), p. 44-45.

[15] G. Canguilhem, « Activité technique et création », *op. cit.*, p. 82.

[16] G. Canguilhem, C. Planet, *Traité de logique et de morale, op. cit.*, p. 283.

pacifistes comme *Mars,* où l'auteur s'attache à combattre un vision fataliste de l'histoire qui présente la guerre comme un « fait » inéluctable :

> Le sage m'arrête et me dit : « Il n'est pas d'un esprit juste de nier les faits, mais bien de les constater et de s'en accommoder. La guerre est un fait ; j'estime vain de demander si elle est bonne ou mauvaise ».
>
> Oui, mon cher sage. Tu es fils de ces deux ou trois siècles où l'on s'est enivré de science ; et certes il faut connaître la nécessité extérieure ; il n'est pas possible de ruser avec elle sans d'abord lui obéir ; mais cette vue purement industrielle a engourdi l'esprit, à ce que je crois, lui prescrivant de tout prendre comme fait, et d'être enregistreur, non jugeur. [...] Juger, et non pas subir, c'est le moment du souverain. [17]

1.1.2. Barrès : glissement anthropologique de l'épistémologie kantienne

Si le jeune Canguilhem a su très largement exploiter le filon entrouvert par Alain en ce qui concerne la dénonciation de la guerre comme « fait inéluctable », on notera cependant que l'engagement pacifiste est loin d'épuiser ce que le disciple a retenu de l'hostilité du maître vis-à-vis du fait établi. Bon nombre de textes de jeunesse témoignent en effet que Canguilhem transpose cette critique de la notion de « fait brut » sur un terrain plus exclusivement philosophique. Le disciple recourt ainsi fréquemment à la distinction « fait/valeur » pour contredire ceux qui, à la suite de Taine, voient dans la pensée un simple fait au carrefour de « la race, du milieu, et du moment »[18]. Dans son Discours de remise des prix prononcé en 1930 au lycée de Charleville, dont Taine était justement originaire, le jeune professeur âgé de 26 ans met en garde ses élèves contre cet adorateur local du fait, « votre Taine » leur dit-il, en leur expliquant

---

[17] Alain, *Mars ou la guerre jugée,* « Du souverain », *op. cit.,* p. 675.

[18] H. Taine, *Histoire de la littérature anglaise,* 2ème édition, tome 1, Paris, Hachette, 1866. Voir *Introduction*, p. XXIII-XXXIII, où Taine expose « les trois sources différentes [qui] contribuent à produire cet état moral élémentaire, *la race, le milieu* et *le moment.* »

> qu'en effet, il y a, mes amis, deux manières de concevoir une âme. Une âme, c'est, selon les auteurs, un héritage ou une conquête. Une âme c'est [...] un fait qu'expliquent le sol natal, la tradition nationale, le sang familial... Différemment, une âme c'est l'effort toujours dû, quelquefois tragique, par lequel un homme fait le départ de ce qu'il apporte en naissant d'instinctif, d'aveugle, de périssable et de borné, d'avec ce qu'il veut établir et ordonner en lui de raisonnable, de conscient, d'indestructible et d'universel. Ainsi, ou bien une âme traduit la façon dont l'univers possède l'homme, ou bien une âme traduit la façon dont un homme possède l'univers.[19]

Ainsi que le rappelle Jean-François Braunstein, « l'affaire Dreyfus est bien sûr présente en arrière-plan »[20] de la démonstration auquel se livre le jeune professeur de philosophie. Aussi, plus directement que Taine, c'est d'abord Maurice Barrès (1862-1923) qui constitue la cible du *Discours de Charleville.* Canguilhem y rappelle effectivement que Barrès, « l'ancien ennemi des lois devenu ami de la loi »[21], voyait dans « les réclamations de la justice lors d'une affaire à la fois tristement et noblement célèbre, une orgie de métaphysiciens ». On ne s'étonnera donc pas que Canguilhem fasse ici valoir, contre le nationaliste Barrès, le socialiste Lucien Herr, dreyfusard de la première heure et adversaire public de Barrès[22]. S'inspirant de l'universalisme de Herr, Canguilhem réplique

---

[19] G. Canguilhem, *Discours, op. cit.* p. 87-88. Sans s'appesantir sur ces positions au sujet de la nature de la pensée auxquelles nous reviendrons, on notera pour le moment que le Canguilhem de maturité se souviendra de la dichotomie fait/valeur lorsqu'il trouvera, dans l'expérience médicale, de quoi appuyer scientifiquement ses positions philosophiques de jeunesse. La thèse de médecine s'emploiera ainsi à montrer que la santé et la maladie ne sont pas des faits objectifs – c'est là le fond de la critique du « principe de Broussais » – mais des valeurs pour une énigmatique subjectivité. On rappellera aussi que sur les cinq chapitres qui constituent la deuxième partie de l'*Essai,* trois d'entre eux se terminent explicitement par une réflexion sur la valeur. Sans compter la phrase conclusive de *L'Essai,* particulièrement significative, où Canguilhem avance, contre l'hypothèse d'une « pathologie objective », qu' « [o]n peut pratiquer objectivement, c'est-à-dire impartialement, une recherche dont l'objet ne peut être conçu et construit sans rapport à une qualification positive ou négative, dont l'objet n'est pas tant un fait qu'une valeur ». Cf. *Essai, op. cit, Conclusion,* p. 157.

[20] J.-F. Braunstein, « Canguilhem avant Canguilhem », *op. cit.,* p. 14.

[21] Elu député boulangiste en 1889 à l'âge de 27 ans, Barrès se voulait aussi socialiste et siégea un temps à l'extrême gauche de l'hémicycle.

[22] Bibliothécaire à l'Ecole Normale Supérieure de 1888 à sa mort, Lucien Herr (1864-1926) était un pionnier du socialisme en France – il co-fonda notamment le quotidien *L'humanité* en 1904.

au racisme et à l'antisémitisme de Barrès que l'important, « ce n'est pas ce qu'un homme a dans le sang, c'est ce qu'il a dans l'esprit et ce qu'il veut faire ». Rappelons en effet pour l'histoire que Barrès, non content d'avoir écrit de nombreux articles antisémites dans diverses revues nationalistes, avait déclaré lors du second procès Dreyfus : « Je n'ai pas besoin qu'on me dise pourquoi Dreyfus a trahi... Que Dreyfus est capable de trahir, je le conclu de sa race »[23].

Pour qui cherche à démontrer en quoi la pensée de Canguilhem est une philosophie de l'activité, s'arrêter sur les adversaires auxquels le jeune Canguilhem s'oppose avec fougue n'est pas inutile. Loin de là. Nous croyons en effet qu'il se joue dans cette opposition de jeunesse aux idées de Barrès, une grande partie de la trajectoire philosophique de Canguilhem. Si Alain, et son maître Jules Lagneau (1851-1894), ont assurément été pour Canguilhem des modèles de réflexion philosophique, il n'en est pas moins vrai que Barrès – et à travers lui, Taine – n'ont jamais véritablement quitté l'arrière-plan de sa philosophie. Tous deux sont effectivement évoqués aussi bien dans les tout premiers écrits du jeune normalien – nous pensons notamment à la chanson satirique de 1927 « Sur l'utilisation des intellectuels en temps de guerre », dont Taine était la cible – que dans les tout derniers textes du professeur émérite – « Qu'est-ce qu'un philosophe en France aujourd'hui » de 1991, où c'est Barrès qui est explicitement visé. Aussi, à la différence de Jean-François Braunstein, nous pensons qu'il y a dans ce rapport à Barrès beaucoup plus que des « indignations de jeunesse »[24]. Bien des textes du Canguilhem de maturité

Lors de l'affaire Dreyfus, il répliqua à Maurice Barrès dans *La Revue Blanche* du 15 février 1898, en revendiquant notamment pour lui-même l'étiquette de « déraciné » (originaire du Haut-Rhin, sa famille fit le choix de rester française après l'annexion de l'Alsace-Lorraine par la Prusse en 1871). En mai 1927, Canguilhem avait fait publier dans les *Libres Propos* un extrait de la réponse de Herr à Barrès ; cf. « Textes et documents. – A Maurice Barrès. *A propos de la révision du procès Dreyfus* », *Libres Propos* (20 mai 1927), p. 110-111.

[23] Cité par Z. Sternhell dans *Maurice Barrès et le nationalisme français,* Bruxelles, Complexe, 1985, p. 264.

[24] J.-F. Braunstein, « Canguilhem avant Canguilhem », *op. cit.*, p. 14.

peuvent effectivement être lus comme de sévères objections aux thèses de Barrès – « Le vivant et son milieu » en tête, mais aussi « Le cerveau et la pensée » de 1980. Bien évidemment, ce sont les conclusions racistes et antisémites auxquelles conduit l'argumentation de Barrès qui sont attaquées prioritairement par Canguilhem. Cela va de soi. Cependant, cette critique comporte selon nous un autre niveau, niveau qui peut d'autant plus passer inaperçu qu'il engage une dimension plus technique de la philosophie. Nous croyons en effet qu'entre Barrès et Canguilhem, la polémique se situe fondamentalement autour des conséquences politiques que les deux attribuent à la révolution copernicienne de Kant.

Aujourd'hui encore, on mesure assez mal la dette de Canguilhem envers le philosophe allemand. Pourtant, l'admiration que celui-ci pouvait porter à Kant, et la connaissance qu'il avait de son système, n'avaient rien d'un secret pour ceux qui l'ont côtoyé. Dans son *Journal* encore inédit, Alain écrivait par exemple à la date du 21 décembre 1937 :

> Les temps qui viennent sont remarquables par des passions dans tous les coins. Exemple : le poulain Canguilhem qui a juré d'inventer une philosophie et qui n'a qu'à ouvrir son Kant pour surpasser tous ses rivaux. On n'a pas encore vu à l'œuvre ces passionnés solitaires dont Lagneau fut le plus grand.[25]

Plus récemment, Camille Limoges nous rapportait combien Canguilhem maîtrisait l'ensemble de l'œuvre kantienne, et ce jusque dans ses détails les plus techniques[26]. Pour l'anecdote, il évoqua notamment un incident auquel il avait assisté en 1964, lors du séminaire hebdomadaire de Canguilhem à l'Institut d'Histoire des Sciences et des Techniques (IHST). Kant était au cœur de l'affaire. Lors d'une séance, une des étudiantes du séminaire eut le malheur d'apporter avec elle un livre de Bataille, très en vogue à l'époque. Bien mal lui en pris. Lorsque

---

[25] Alain, *Journal*. Encore non publié, cet extrait du journal intime d'Alain est cité par A. Sernin dans *Alain, Un sage dans la cité*, Paris, Robert Laffont, 1985, p. 374. Référence communiquée par Camille Limoges.

[26] Entretien réalisé à Montréal en mai 2008.

Canguilhem s'en aperçut, il stoppa net son exposé, et piqua une colère vive : « comment peut-on perdre son temps avec ce genre de littérature quand on ne connaît pas les trois *Critiques* sur le bout de doigts ! ». Nous pourrions multiplier ce genre d'anecdotes, notamment à propos de Péguy, contre lequel Canguilhem pestait régulièrement pour avoir oser critiquer Kant. Même chose pour Fouillée, qui pour des raisons identiques, en prit également pour son grade[27].

Si Barrès était loin de maîtriser la philosophie kantienne dans toute sa technicité, il en avait toutefois bien saisi l'esprit et les implications pratiques. C'est ce dont témoigne largement *Les Déracinés*[28]. Dans ce roman polémique paru en 1897, Barrès met en scène les conséquences catastrophiques auxquelles conduit selon lui l'universalisme kantien de la Raison, largement dispensé à l'époque dans les classes de philosophie[29]. A travers le personnage de Bouteiller, professeur de philosophie et homme politique largement inspiré d'Auguste Burdeau (1851-1894) dont l'écrivain suivit les cours au lycée de Nancy en 1879-

---

[27] Cf. G. Canguilhem, « La Logique des jugements de valeur », dans *Libres Propos* (20 août 1927), p. 248-251.

[28] M. Barrès, *Les Déracinés* (1897). *Le roman de l'énergie nationale*, tome 1, Paris, Plon, 1922.

[29] Depuis 1874 et la réforme du baccalauréat, la philosophie est désormais obligatoire et acquiert sous Jules Simon une place considérable dans la formation des lycéens – ce qui lui vaudra de nombreuses critiques, notamment celle de s'adresser à de jeunes esprits incapables d'en saisir les enjeux. Or, comme le rappelle Canguilhem dans « Qu'est-ce qu'un philosophe en France aujourd'hui ? », c'est le philosophe allemand qui servit de modèle intellectuel pour l'Université française d'après 1870 : « Deux écrivains qui n'aimaient pas Kant, Barrès et Péguy, savaient pourtant que c'est Kant, traduit alors par Barni, Tissot ou Picavet, qui inspirait de près ou de loin les philosophes professeurs » ; cf. G. Canguilhem, « Qu'est-ce qu'un philosophe en France aujourd'hui ? », *Commentaire*, vol. 14, no. 53 (printemps 1991), p. 107-112 ; p. 108. Plus récemment, dans son étude consacrée aux rapports de Barrès à Kant, R. Quillot cite notamment Victor Basch (1863-1944), lequel écrivait en 1904 : « Lorsque après la guerre on chercha à refaire une âme à la nation, c'est dans la morale du kantisme que l'on puisa une règle de vie, des principes d'énergie, des motifs d'espérer et de croire ; pendant près d'un tiers de siècle, c'est le kantisme qui a fourni la substance de l'enseignement philosophique de notre jeunesse ». Il n'y a donc rien d'étonnant à ce qu'une grande majorité d'enseignants fraîchement sortis de l'Ecole après 1870, se réclame comme Bouteiller du moralisme kantien. Quillot note que celui-ci se ressent par exemple dans le manuel républicain commandé par Gambetta à Jules Barni (1818-1878), traducteur de Kant. Cf. R. Quillot, « Kant corrupteur de la jeunesse française ? L'attaque de Barrès dans *Les Déracinés* », dans *Kant et la France – Kant und Frankreich*, J. Ferrari, M. Ruffing, R. Theis, M. Vollet (éds), Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 2005, p. 177-187.

1880, Barrès rend indirectement Kant responsable du destin tragique de sept jeunes lorrains ayant quitté Nancy pour tenter leur chance à Paris. Déracinés, tous connurent à la capitale de cuisants échecs ; et le plus modeste d'entre eux finit sous la guillotine pour avoir commis un crime crapuleux. C'est que pour Barrès, de « Déraciné » à « Décapité », il n'y a qu'un pas comme le suggère le titre de l'avant dernier chapitre du roman. Selon l'auteur, rien de tout cela ne serait effectivement arrivé si ces jeunes lorrains avaient suivi les carrières locales et modestes auxquelles les prédisposaient leurs origines familiales et sociales. Mais il fallut que Bouteiller, « qui a pris sur Kant son point d'appui et qui, désormais, ne le vérifie pas plus que ne fait un croyant pour la vérité révélée »[30], fasse « de ses élèves des citoyens de l'humanité, des affranchis, des initiés de la raison pure »[31] coupés de leurs racines lorraines. « Déraciner ces enfants, les détacher du sol et du groupe social où tout les relie, pour les placer hors de leurs préjugés dans la raison abstraite », tel est pour Barrès le but que s'est fixé leur professeur de philosophie – Bouteillé étant lui-même un déraciné. Il faut bien voir qu'à travers ce personnage semi fictif, Barrès dénonce l'impératif catégorique kantien, qu'il réduit à un « consultatif catégorique »[32]. Rigoriste pouvant aller jusqu'à la délation sans problème de conscience, Bouteiller s'identifie dans le roman à l'impératif catégorique, il en la personnification. C'est ainsi qu'

> avec quiétude, il faisait reposer toute sa conduite comme son enseignement sur le principe kantien qu'il formulait ainsi : « Je dois toujours agir de telle sorte que je puisse vouloir que mon action serve de règle universelle ».[33]

En disciple de Taine, Barrès n'a pas de mots assez durs envers une pensée qui fait fi selon lui de la diversité des individus et des circonstances historiques dans lesquelles ils se trouvent, des groupes sociaux et raciaux auxquels ils

---

[30] M. Barrès, *Les Déracinés, op. cit.*, p. 23.
[31] *Ibid.*, p. 37-38.
[32] *Ibid.*, p. 217.
[33] *Ibid.*, p. 25.

appartiennent, bref du milieu auquel ils sont soumis. Contre l'universalisme vide et abstrait de la maxime kantienne, Barrès fait valoir, via Taine dont le personnage fait une brève apparition au chapitre VII du roman, la formule relativiste suivante :

> que chacun agisse selon ce qui convient dans son ordre. Respectons chez les autres la dignité humaine et comprenons qu'elle varie pour une part importante selon les milieux, les professions, les circonstances. Voilà ce que [...] nous enseigne l'observation de la nature.[34]

Nous retrouvons ici, de manière polémique, l'opposition évoquée précédemment à propos d'Alain entre « fait » et « valeur ». A travers le personnage de Taine, qui joue dans *Les Déracinés* le rôle de contre-modèle à Kant, Barrès défend une morale scientiste : il faut selon lui s'appuyer sur « l'observation de la nature », autrement dit sur l'analyse des faits, pour établir nos règles de conduite. De là un certain relativisme, car à milieux, moments ou groupes sociaux différents, doivent correspondre des préceptes moraux différents. Il n'y donc pas de valeur absolue, qui vaudrait de tout temps et de tout lieu, comme la personne humaine doit l'être dans la perspective kantienne en raison de son caractère législateur. Ceci éclaire pourquoi Canguilhem tient Barrès et Taine pour des « adorateurs du fait » : puisque « la dignité humaine [...] varie pour une part importante selon les milieux, les professions, les circonstances », ce qui *doit être* est fonction de *ce qui est*. Il n'y a ainsi qu'une seule valeur, c'est le réel, autrement dit les faits. C'est pourquoi Barrès fait dire à Taine qu'en morale, il n'a connu qu'un seul maître, à savoir un platane de l'esplanade des Invalides :

---

[34] *Ibid.*, p. 219.

> Cet arbre est l'image expressive d'une belle existence. Il ignore l'immobilité. Sa jeune force créatrice dès le début lui fixait sa destinée, et sans cesse elle se meut en lui. [...] En éthique surtout je le tiens pour mon maître. Regardez-le bien. Il a eu ses empêchements, lui aussi ; voyez comme il était gêné par l'ombre des bâtiments : il a fui vers la droite, s'est orienté vers la liberté, a développé fortement ses branches en éventail sur l'avenue. Cette masse puissante de verdure obéit à une raison secrète, à la plus sublime philosophie, qui est l'acceptation des nécessités de la vie. Sans se renier, sans s'abandonner, il a tiré des conditions fournies par la réalité le meilleur parti, le plus utile.[35]

Nous sommes ici aux antipodes de la morale kantienne. Il n'y a selon Barrès aucun précepte universel auquel nous devrions intégralement nous soumettre. L'inconditionné est un mythe néfaste à l'épanouissement de l'individu. Si le platane avait suivi une règle unique de développement, il n'aurait pas atteint sa hauteur actuelle ; mais opportuniste, acceptant les « nécessités de la vie », il a su dévier au bon moment vers la droite pour suivre la lumière qu'allait filtrer l'ombre des bâtiments. Et en cela il est un modèle : au lieu de s'accrocher tel un kantien à une maxime unique de conduite, le platane a « tiré des conditions fournies par la réalité le meilleur parti, le plus utile », favorisant ainsi son propre développement. Plus fondamentalement, on peut dire qu'à travers cette métaphore, Barrès dénonce toute morale qui prétendrait réformer ce qui est au nom de ce qui doit être. Car il n'y a selon lui qu'une seule valeur : c'est le réel. Aussi, la vraie morale est celle qui obéit à la nature des choses. C'est pourquoi le platane est ici considéré comme un modèle, lui dont le devoir s'épuise au bout du compte dans la soumission aux « nécessités de la vie ».

Il va de soi que c'est ce type de naturalisme moral que critique Canguilhem lorsqu'il évoque la figure de Barrès. Pour lui, et comme l'a défendu Kant, ce qui doit être – la valeur – est par essence toujours opposé à ce qui est, le fait. C'est ainsi qu'à Charleville, le jeune professeur oppose à la justice de fait de Barrès, la valeur d'une justice universelle, pour laquelle « il n'y a ni race privilégiée ou

---

[35] *Ibid.*, p. 222-223.

maudite, ni milieu favorable ou hostile, ni moment opportun ou importun »[36]. Soixante et un ans plus tard, c'est la même critique qu'il adressera à Barrès dans « Qu'est-ce qu'un philosophe en France aujourd'hui ? », en citant un passage de *Leurs Figures* dans lequel l'écrivain ironise sur l'impératif catégorique [37].

Cependant, comme nous l'annoncions précédemment, il se joue dans la polémique avec Barrès un aspect beaucoup plus technique de la philosophie kantienne, qui n'engage pas seulement la morale de Kant, mais également sa théorie de la connaissance. Selon Barrès, morale et épistémologie kantienne ne sont en effet que les deux faces d'une même pièce, l'une servant pour ainsi dire de support à l'autre. Aussi, lorsque Kant expose les principes de l'idéalisme transcendantal dans la première *Critique*, il se situe déjà pour Barrès sur un plan moral ; l'écrivain donne effectivement à la révolution copernicienne opérée par Kant sur le terrain de la connaissance, une porté socio-anthropologique. Expliquons-nous : Barrès est un conservateur, dont l'idéal est à l'opposé de celui de Kant et des lumières ; selon lui, penser par soi-même est chose impossible : « Il n'y a pas de liberté de penser. Je ne puis vivre que selon mes morts. Eux et ma terre me commandent une certaine activité »[38]. Pour Barrès, ce sont les conditions

---

[36] G. Canguilhem, « Discours de distribution des prix du lycée de Charleville », *op. cit.*, p. 91.

[37] Le passage de *Leurs Figures* cité par Canguilhem est le suivant : « Te rappelles-tu, en 1897, au Lycée de Nancy, notre classe de philosophie si fiévreuse ? Bouteiller nous promenait de système en système qui tous avaient leur séduction, et il ne nous marquait point dans quelles conditions, pour quels hommes ils furent légitimes et vrais. Nous chancelions. Alors il nous proposa comme un terrain solide certaine doctrine mi-parisienne, mi-allemande, élaborée dans les bureaux de l'Instruction publique pour le service d'une politique. Je dois toujours agir de telle sorte que je puisse vouloir que mon action serve de règle. » ; cité dans G. Canguilhem, « Qu'est-ce qu'un philosophe en France aujourd'hui ? », *op. cit.*, p. 110.

[38] M. Barrès, *Scènes et doctrines du nationalisme,* tome 1, Paris, Plon-Nourrit, 1925, p. 12. Que l'individu se réduise pour Barrès à un carrefour d'influence, c'est là ce que confirme bien des passages de *Mes Cahiers.* On se reportera par exemple à l'extrait suivant : « L'individu ! son intelligence, sa faculté de saisir les lois de l'univers ! Il faut en rabattre. Nous ne sommes pas les maîtres des pensées qui naissent en nous. Elles ne viennent pas de notre intelligence ; elles sont des façons de réagir où se traduisent de très anciennes dispositions psychologiques. Selon le milieu où nous sommes plongés, nous élaborons des jugements et des raisonnements. La raison humaine est enchaînée de telle sorte que nous repassons tous dans les pas de nos prédécesseurs. Il n'y a pas d'idées personnelles… », dans M. Barrès, *Mes Cahiers,* tome II, Paris, Plon, 1929, p. 109.

extérieures, « la race, le milieu et le moment » qui font l'homme. C'est pourquoi celui-ci voit d'un très mauvais œil une doctrine philosophique pour qui

> [l]e monde n'est qu'une cire à laquelle notre esprit impose son empreinte... Notre esprit perçoit le monde sous les catégories d'espace, de temps, de causalité... Notre esprit dit : « Il y a de l'espace, du temps, des causes » ; c'est le cachet qui se décrit lui-même. [39]

Au delà de l'aspect caricatural, ce passage des *Déracinés* opère un glissement de l'épistémologie à l'anthropologie qui a selon nous très profondément marqué le jeune Canguilhem. Pour Kant, sur le plan de la connaissance, c'est l'homme qui ordonne le monde selon ses propres normes – les formes *a priori* de l'entendement et de la sensibilité – et non l'inverse. C'est là le sens de sa révolution copernicienne. Or, telle que Barrès la comprend, cette révolution sur le plan de la connaissance a des répercutions immédiates sur un plan anthropologique : il voit en effet dans l'idéalisme transcendantal, où le sujet connaissant construit le monde des phénomènes à partir d'un divers d'impressions qu'il synthétise, une antithèse au courant déterministe dont il se réclame. C'est à ce niveau que Barrès glisse d'une perspective purement épistémologique à une perspectives anthropologique. L'écrivain interprète effectivement la philosophie de Kant comme une doctrine où l'homme cesserait de subir le monde pour en devenir le démiurge. Perspective proprement inacceptable pour un disciple de Taine, où c'est au contraire le monde (milieu, race, moment) qui fait l'homme. C'est pourquoi l'écrivain rejette aussi violemment les principes épistémologiques défendus dans la première *Critique* : ceux-ci ne peuvent mener selon Barrès qu'à un déracinement de l'individu, compte de tenu de la suprématie accordée par Kant à l'universelle Raison au détriment du sol natal ou de la race.

Cependant, la portée socio-anthropologique donnée par Barrès à la révolution copernicienne de Kant, a comme nous le disions profondément marqué

---

[39] M. Barrès, *Les Déracinés. op. cit.*, p. 16.

la philosophie de Canguilhem. Nous sommes en effet convaincus que les raisons qui ont fait que Canguilhem se soit tourné vers Kant, sont précisément celles pour lesquelles Barrès avait rejeté celui-ci. L'enjeu de la polémique entre les deux hommes se situe clairement sur le terrain de l'anthropologie philosophique : comment doit-on envisager l'être humain ? Comme un produit du milieu, un carrefour d'influences ? Ou bien comme un centre de résistance aux conditions extérieures ? C'est sur ce point que le glissement de l'épistémologie à l'anthropologie s'amorce. Kant a profondément bouleversé la manière de concevoir la connaissance[40]. Avec lui, la connaissance cesse d'être envisagée comme une contemplation passive d'idées, mais comme une activité de synthèse. C'est là l'implication de la doctrine kantienne du schématisme. De l'Idée, dont l'étymologie grecque renvoie à la vision, nous passons avec Kant au concept *(Begriff)*, qui signifie rassembler, relier :

> J'entends alors par *synthèse*, dans la signification la plus générale, l'action *(Handlung)* d'ajouter différentes représentations les unes aux autres et de rassembler leur diversité dans une connaissance.[41]

Ce n'est donc plus le voir, mais l'agir, qui servira désormais de paradigme pour une théorie de la connaissance. Penser dit Kant, c'est juger, c'est-à-dire reprendre, assimiler et lier des impressions chaotiques en une unité significative. Dès lors, si penser c'est juger, et que juger c'est ordonner, alors penser c'est faire œuvre de valorisation puisqu'il n'y a d'ordre que sous-tendu par un complexe de valeurs[42].

---

[40] Nous reprenons ici la thèse développée par Luc Ferry dans *Kant. Une lecture des trois « Critiques »* (2006), Paris, Librairie générale française, 2008, p. 60-66.

[41] E. Kant, *Critique de la Raison pure,* A77/B103 AK III 91/AK IV 64, traduction française d'A. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 161. Dans la phrase qui amène cette définition de la synthèse en général, Kant insiste sur l'aspect opératoire de la pensée : « la spontanéité de notre pensée exige-t-elle que ce divers [de l'intuition pure] soit d'abord d'une certaine manière *repris*, *assimilé* et *lié* pour en faire une connaissance. Cette action, je l'appelle synthèse. » *Ibid.* Nous soulignons.

[42] Ici réside sans doute l'intérêt de Canguilhem pour les travaux d'Eugène Dupréel (1879-1967), philosophe belge qui développe une épistémologie probabiliste, fondée sur la notion d'ordre comprise comme le résultat d'une activité de valorisation. Voir l'*Esquisse d'une philosophie des valeurs* (Paris, Alcan, 1939), ouvrage apprécié de Canguilhem, ainsi que l'article « La cause et

Nous pensons que Canguilhem fut particulièrement sensible à ce renversement de perspective dans l'histoire de la philosophie. Pour lui, d'une épistémologie fondée sur l'activité, à une perspective anthropologique selon laquelle « une âme traduit la façon dont un homme possède l'univers »[43], il n'y a qu'un pas. La philosophie de Kant est une philosophie de l'activité au sens fort, où l'homme cesse de subir fatalement le monde pour le constituer en partie, c'est-à-dire le polariser en valeur. En reprenant à son compte le glissement opéré par Barrès de l'épistémologie à l'anthropologie, mais dans un sens diamétralement opposé, Canguilhem suit fidèlement son maître Alain, qui, comme nous allons le voir à présent, a tiré de la philosophie kantienne de l'esprit une morale de l'insoumission au fait établi.

1.1.3. « Un vrai philosophe »

Lorsqu'on tente aujourd'hui de déterminer l'influence proprement *philosophique* qu'Alain a pu exercer sur une figure de l'institution comme Canguilhem, nous nous heurtons à un problème de taille. A savoir que le désaveux cuisant du pacifisme intégral après la guerre, couplé à la sympathie de certains alanistes pour « l'ordre moral » de Vichy, ont considérablement voilé la philosophie d'Alain. Des centaines de *Propos* aidant, celui-ci est en effet fréquemment renvoyé au rang de simple moraliste, peu enclin à la rigueur du concept. On se reportera par exemple aux souvenirs que Sartre garde de « ses maîtres », pour avoir un aperçu de l'estime que la philosophie dominante d'après-guerre pouvait avoir pour le courant philosophique qui l'avait chronologiquement précédé :

---

l'intervalle ou ordre et probabilité », *Archives de la Société Belge de Philosophie*, fasc. 2, 1933, repris dans *Essais pluralistes*, Paris, P.U.F., 1949, p. 196-235.

[43] G. Canguilhem, *Discours, op. cit.* p. 87-88.

> Futiles et sérieux, nos maîtres ignoraient l'histoire : ils répondaient que ces questions ne se posaient pas, qu'elles étaient mal posées, ou – c'était un tic de plume à l'époque – que « les réponses étaient dans les questions ». Penser c'est mesurer, disait l'un d'eux qui ne faisait ni l'un ni l'autre.[44]

Ainsi que le note ironiquement Gérard Granel, « on aura reconnu Alain dans ce mesureur qui ne mesurait pas et ce penseur qui ne pensait pas »[45]. Précisons ici que Canguilhem ne semble jamais avoir partagé l'opinion de son condisciple à l'égard des maîtres qui les avaient formés. Si l'on se réfère par exemple au premier compte-rendu qu'il fit d'un ouvrage du maître en 1929 – les *Onze Chapitres sur Platon*[46] – , on le voit ainsi reprendre à son compte la thèse de la « pensée comme mesure », qu'Alain aurait lui-même empruntée à Platon :

> « l'idée même du changement fixé par son contraire, la mesure » nous élève à un sommet. En Platon [écrit le jeune Canguilhem], la pensée a eu la révélation de son essence. La pensée en Platon est, avant tout, mesure. Ainsi le mot de raison prend tout son sens... La science est mesure. Et quant à la justice, toute la République est pour dire qu'elle est mesure.[47]

Cette divergence d'appréciation quant à l'héritage que leur aurait légué leurs maîtres témoigne que le débat feutré[48] entre Sartre et Canguilhem ne s'est pas

---

[44] J-P. Sartre, « Merleau-Ponty vivant », dans *Les Temps modernes*, 17ème année, n° 184-185, octobre 1961, p. 304-376 ; p. 305-306.

[45] G. Granel, « Michel Alexandre et l'école française de la perception », dans *Critique* n°183-184, août-septembre 1962, p. 758-788 ; p. 759.

[46] Alain, *Onze chapitres sur Platon,* Paris, Hartmann, 1928.

[47] G. Canguilhem, « Le Sourire de Platon », dans *Europe* vol. 20, no. 77 (août 1929), p. 129-138 ; p. 135. Le titre de cet article est emprunté à Alain, qui l'aurait lui-même emprunté à son propre maître, Jules Lagneau. Voir *Souvenirs concernant Jules Lagneau* (1925), repris dans *Les Passions et la Sagesse, op. cit.,* p. 709-786, p. 765 pour la formule. On notera que ce compte-rendu manifeste une des grandes différences entre le Canguilhem de jeunesse et celui de maturité. En 1929, le disciple semble effectivement suivre son maître en ce qu'il affirme, contre l'histoire dont Canguilhem se fera plus tard un adepte, la primauté d'une immuable nature humaine : « puisque nous avons des machines dont les roues sont une invention à laquelle l'histoire ne sait assigner de date, pourquoi répugner à penser que Platon a dit sur la science et la justice tout ce que l'on peut en dire humainement ? "Il y a une théorie de la justice dans Platon, mais elle est bien vieille", personne ne dit cela ; mais savons-nous combien le pensent » (p.131).

[48] Dans le compte-rendu de 1947 des *Problèmes humains du machinisme industriels* de G. Friedmann, Canguilhem écrit : « Les derniers mots de l'ouvrage distinguent les "démarches" et les "espoirs" de l'humanisme et soulignent son souci de transformer effectivement la condition humaine (p. 373). Condition et non pas situation. Cela suffit à distinguer, par delà la même

amorcé après la guerre, avec la polémique sur la résistance des futurs philosophes de l'engagement durant l'occupation. Rappelons en effet qu'en 1969, à l'occasion du émission radiophonique de l'ORTF dédiée à Jean Cavaillès, Canguilhem confiait aux auditeurs que parler de Cavaillès aujourd'hui, cela

> ne va pas sans quelque sentiment de honte, puisque si on lui survit, c'est qu'on a fait moins que lui. Mais si on ne parle pas de lui, qui saura faire la différence entre cet engagement sans retenu, entre cette action sans ménagement d'arrières, et la résistance de ces intellectuels résistants qui ne parlent tant d'eux-mêmes que parce qu'eux seuls peuvent parler de leur résistance, tellement elle fut discrète ? [49]

Vingt ans plus tard, lorsque Canguilhem sera à nouveau convié sur les ondes de France-Culture pour évoquer la mémoire de son camarade fusillé pour faits de résistance, il n'hésitera pas, cette fois-ci, à préciser davantage ceux contre qui il faut opposer la figure de Cavaillès, authentique « philosophe et résistant ». Sans verser dans l'argument *ad hominem,* la déclaration teintée d'ironie de Canguilhem ne laisse effectivement guère place au doute quant à ses destinataires :

> Après la libération, de grands esprits ont inventé l'engagement et l'ont prêché. Il n'était pas interdit à ceux qui, par l'exemple de Cavaillès et de ses semblables, connaissaient déjà la chose sans le nom, de trouver l'invention quelque peu gratuite.[50]

Au delà de la polémique, et pour en revenir à Alain, tous les efforts déployés dans les années 30 par des disciples comme Canguilhem[51] pour

---

intention d'anthropologie synthétique Friedmann et les existentialistes ». Cf. « Milieu et normes de l'homme au travail », *op. cit.,* p. 122.

[49] G. Canguilhem, « Commémoration à l'ORTF, France-Culture, 28 octobre 1969 », texte de l'intervention repris dans J. Cavaillès, *Œuvres complètes de philosophie des sciences,* Paris, Hermann, 1994, p. 678.

[50] G. Canguilhem, « Une vie, une œuvre 1903-1944, Jean Cavaillès, philosophe et résistant », France-Culture 27 avril 1989, repris dans J. Cavaillès, *Œuvres complètes de philosophie des sciences, op. cit.,* p. 684

[51] En plus de parsemer ses premiers textes de références à Alain, Canguilhem écrira, entre 1929 et 1934, trois comptes-rendus très élogieux d'ouvrages de son maître ; sans compter sa participation active aux *Libres Propos (Journal d'Alain)*, qui atteindra son paroxysme en 1931, lorsqu'il remplacera Michel Alexandre à la direction du journal.

promouvoir la philosophie du maître n'y ont pas suffi. L'image d'un Alain moraliste et non philosophe a fait son chemin, et est encore prégnante aujourd'hui. Dans une étude sur les origines de l'intérêt canguilhemien pour le concept de milieu, Jean-François Braunstein écrit :

> si elle en restait à une dénonciation de l'asservissement au milieu pour des motifs purement éthiques, l'œuvre de Canguilhem ne se distinguerait en rien de celle de n'importe quel moraliste, à la manière de son maître Alain.[52]

Difficile de présenter de nos jours l'auteur des *Propos* comme un philosophe dont la pensée pourrait tenir la comparaison avec celle d'un Nietzsche ou d'un Russell[53]. Pourtant, alors qu'il était Inspecteur général de philosophie, et dans un contexte peu favorable (moins de dix ans après Vichy), Canguilhem publia en 1952 un vibrant hommage au maître dans lequel il affirme :

> On a trop souvent répété qu'Alain est un moraliste. De la part de certain, c'était une forme déguisée de malveillance. On l'égalait à La Rochefoucauld pour lui refuser la grandeur d'un philosophe... Nous pensons qu'Alain est un vrai philosophe.[54]

« Alain est un vrai philosophe » : tâchons de prendre au sérieux cette affirmation du Canguilhem de maturité. Non pas que nous cherchions à redresser des torts, et redorer le blason d'un philosophe au « purgatoire » depuis plus d'un demi-siècle[55]. Mais au-delà de toute polémique, nous croyons qu'une réelle prise en compte d'un « Alain philosophe », et non simplement essayiste, n'est pas sans incidence sur la manière dont on retrace aujourd'hui l'unité de la philosophie

---

[52] J.-F. Braunstein, « Psychologie et Milieu », dans *Canguilhem, Histoires des sciences et politique du vivant, op. cit.*, p. 63-89 ; p. 80.

[53] La preuve en est que l'institution – qu'Alain n'aimait pas – ne l'a jamais inscrit comme auteur au programme de l'agrégation.

[54] G. Canguilhem, « Réflexions sur la création artistique selon Alain », *op. cit.*, p. 186.

[55] Lors d'une conversation à propos d'Alain à l'automne 1965, Canguilhem confiait à Camille Limoges la chose suivante : « Alain ? Il est maintenant au purgatoire et probablement pour un bon moment. C'est surtout le résultat de son aveuglement à la veille de la guerre. On veut l'oublier maintenant, et c'est bien compréhensible, mais on y reviendra ». Entretiens avec C. Limoges, Montréal, mai 2008.

canguilhemienne[56]. En effet, plus que Kurt Goldstein ou Nietzsche, c'est la pensée d'Alain – couplée à celle de son maître Jules Lagneau – qui fournira à Canguilhem des bases philosophiques solides sur lesquelles il appuiera sa propre pensée. Aussi, contre une majeure partie de l'opinion philosophique d'après-guerre, nous pensons que la critique de la notion de « fait brut », fondamentale pour le jeune Canguilhem, ne repose pas chez Alain sur des prises de positions plus ou moins argumentées, voire de opinions. Cette critique est fondée sur une *analyse réflexive* de la perception, qui laisse apparaître, à titre de condition de possibilité de toute saisie intuitive, l'esprit comme *activité* permanente de mise en forme et de valorisation d'un divers chaotique et indifférent.

---

[56] Cf. J. Gayon, « Le Concept d'individualité dans la philosophie biologique de Georges Canguilhem », *op. cit.* ; D. Lecourt *Georges Canguilhem,* Paris, Paris, P.U.F., 2008.

1.2. *L'école française de la perception*

Dans cette partie, nous tâcherons de considérer la philosophie canguilhemienne comme une extension de ce que Gérard Granel a nommé, dans une perspective tout à fait différente de celle que nous proposons ici, « l'école française de la perception »[57]. Cette école de pensée, qui va de Lagneau à M. Alexandre en passant par Alain, défend la thèse suivante : loin d'être une faculté essentiellement passive, une analyse dite « réflexive » révèle au contraire que la perception est avant tout une *activité* par laquelle l'esprit impose son ordre à un divers d'impressions indifférent.

Selon nous, cette Ecole réflexive est le fruit de la réception de Kant dans la France de la seconde moitié du 19ème siècle, réception qui s'articule autour des notions « d'unité originairement synthétique de l'aperception » et de « synthèse » notamment[58]. Du point de vue philosophique, Canguilhem nous semble être un héritier direct de cette école française de la perception ; notamment dans sa manière de mêler inextricablement arguments épistémologiques et considérations

---

[57] G. Granel, « Michel Alexandre et l'école française de la perception », *op. cit.* Ce texte de 1962 remet en question la manière dont Sartre met en scène la rencontre outre-Rhin de la philosophie française avec les travaux de Husserl et de Heidegger dans les années 1930. Selon Granel, l'approche phénoménologique n'avait rien d'une découverte absolument radicale pour la génération de Sartre. Celle-ci y avait été effectivement préparée par la génération l'ayant précédée – celle de Michel Alexandre et avant elle, celle d'Alain – dont les analyses réflexives recouperaient pour beaucoup celles amorcées à la même époque (fin 19ème) par Husserl. Tout en reprenant à notre compte l'expression de Granel, précisons toutefois que nous en faisons un traitement radicalement différent, qui ne vise aucunement à replacer « l'école française de la perception » dans une perspective phénoménologique.

[58] De prime abord, il semble contradictoire d'affirmer que *l'analyse* réflexive s'articule autour de la notion de *synthèse*. Mais c'est oublier : 1) que l'analyse présuppose toujours une synthèse préalable qu'elle se propose de décomposer ; 2) que l'enjeu de l'approche réflexive est de mettre au jour, par réflexion de la pensée sur elle-même, un élément irréductible à l'analyse qui n'est autre que la spontanéité de la pensée. Commentant un passage de *Psychologie et métaphysique* (1885) de Lachelier, Jules Vuillemin écrit : « En ce sens, avoue l'analyse réflexive, [...] ce qu'il y a de plus intime en nous résiste absolument à l'analyse et nous fait passer dialectiquement à la synthèse, à la production spontanée de la pensée par elle-même ». Cf. J. Vuillemin, *L'être et le travail,* Paris, P.U.F., 1949, p. 2.

morales. Que l'esprit soit une activité de mise en ordre et de valorisation, Canguilhem s'en souviendra lorsqu'il étendra, non sans aménagements, les principes de cette philosophie de l'esprit au plan vital : l'*Essai* ne définit-il pas en effet explicitement la vie comme « une activité d'information et d'assimilation de la matière »[59] ?

1.2.1. Alain et l'héritage kantien

Si l'on se reporte aux tout premiers textes d'Emile Chartier pour la *Revue de Métaphysique et de Morale*, on peut voir celui qui n'est pas encore Alain, mais Criton, se livrer à une sévère critique de l'empirisme. Par le truchement de *Six dialogues philosophiques entre Eudoxe et Aristе* (1893-1903), Criton attaque en effet l'idée naïve selon laquelle le monde serait tout fait, et connaissable par la simple observation. Aussi, le premier de ces *dialogues* publié dans le premier numéro de la *Revue* en 1893 (Chartier n'a que 25 ans) va-t-il s'attacher à montrer que la perception de l'étendue n'est possible que par un « mouvement » de reconduction d'une multitude à l'unité, « mouvement » qui ne peut évidemment pas provenir de la sensibilité, qui est pure réceptivité. Or, comme le fait remarquer Eudoxe (le Socrate du *dialogue*),

> ce pouvoir de faire un ce qui est multiple et fini ce qui est infini n'est-il pas ce que l'on appelle la pensée ?... Nous devons donc dire que c'est la pensée, qui, faisant un ce qui est multiple et fini ce qui est infini, peut réduire un nombre infini d'intermédiaires à un nombre fini ?... C'est donc la pensée qui rend possible le mouvement ? ... Et par suite toute la perception ?[60]

Son interlocuteur Ariste ne peut qu'acquiescer : c'est bien l'esprit qui impose son ordre au chaos sensible, et non l'inverse. Si le concept de « synthèse » et le nom

---

[59] G. Canguilhem, *Essai, op. cit.*, p. 80.

[60] Criton (E. Chartier), « Dialogue philosophique entre Eudoxe et Ariste », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, Tome 1, 1893, p. 521-533 ; p. 530.

de Kant ne sont pas évoqués explicitement dans ce dialogue, ils sous-tendent toutefois l'ensemble de l'argumentation du jeune Chartier. Ce que confirme d'ailleurs les *Dialogues* suivants, et plus particulièrement le dialogue IV, où Criton reconduit fidèlement l'argumentation déployée par Kant contre l'empirisme dans la deuxième section de la *Déduction des concepts purs de l'entendement* (deuxième édition de la *Critique de la Raison pure*). Et ce n'est pas un hasard si c'est plus particulièrement la critique du donné, telle que la déploie Kant au §15 intitulé *De la possibilité d'une synthèse en général* [61], qui est reprise par Criton :

> Ne disent-ils pas que l'ordre de contiguïté des choses nous est donné ?... Et que la pensée de la simple association, reproduit cet ordre tel qu'il est donné ? N'est-ce donc pas alors la pensée qui, appliquant le fini à l'infini, et imposant une limite à la division des choses en choses, y met un ordre et une succession déterminés qui n'y sont point ? De sorte que l'action de la pensée ne rendrait pas seulement les choses contiguës, mais aussi constituerait les choses elles-mêmes telles que nous les percevons ?[62]

C'est là du kantisme de stricte obédience. Selon Kant, le « donné » des empiristes ne peut à lui seul être pensé. La seule chose que l'expérience puisse fournir à l'esprit, c'est la matière de l'intuition, à savoir un divers de sensations. Or, ce donné est spatio-temporel : il est effectivement présenté à l'esprit de façon continue, dans la mesure où les formes de l'intuition que sont l'espace et le temps, sont elles aussi données de façon continue. De là le problème suivant : si tout ce qui se présente à l'esprit est continu, les sensations passent alors les unes dans les autres selon une totale continuité qui interdit de penser comme telles ces sensations. Aussi, pour que ce divers puisse constituer un objet de pensée, il faut faire intervenir un principe de *liaison* qui ne peut en aucune manière découler de l'expérience spatio-temporelle. De là, si la sensibilité se définit essentiellement

---

[61] E. Kant, *Critique de la Raison pure*, B 129, AK III 107, *op. cit.*, p. 197.

[62] Criton (E. Chartier). *Quatrième dialogue philosophique entre Eudoxe et Ariste, dans Revue de Métaphysique et de Morale,* tome IV, 1896, p. 615-628 ; 623.

comme réceptivité, un tel principe doit par conséquent relever de la spontanéité de l'esprit, autrement dit d'un acte l'entendement[63]. Cet acte, dit Kant,

> nous voudrions [le] désigner par la dénomination générale de *synthèse*, afin de faire remarquer en même temps par là que nous ne pouvons rien nous représenter comme lié dans l'objet sans auparavant y avoir nous-mêmes produit cette liaison, et que, de toutes les représentations, la *liaison* est la seule qui ne peut être donnée par des objets, mais ne peut être accomplie que par le sujet lui-même, parce qu'elle est un acte de sa spontanéité.[64]

Sans s'étendre pour le moment sur la conception kantienne de l'esprit comme activité de synthèse (« l'unité originairement synthétique de l'aperception » de la deuxième édition de la *Critique de la Raison pure*), nous pensons que ce détour, même bref, par *l'Analytique transcendantale,* éclaire considérablement les positions du jeune Chartier concernant la perception. Aussi, si l'on reprend le fil argumentatif du « Quatrième dialogue philosophique entre Eudoxe et Ariste » au point où nous l'avions laissé, on ne sera pas étonné d'y voir Criton défendre, contre le « donné » des empiristes, la thèse suivante :

> les choses en elles-mêmes n'ont pas de quoi être perçues, puisque se confondant toutes en un point et en même temps s'écartant les unes des autres à une distance indéterminée, elles n'ont plus de places distinctes et fixes, et que, leurs parties elles-mêmes étant ainsi à la fois confondues absolument et séparées absolument, aucune partie n'est plus ici ou là, mais, ainsi que disait Anaxagore, « tout est ensemble ».[65]

Quatre ans plus tard (1900), lorsque Chartier dresse pour la *Revue de Métaphysique et de Morale* un état des lieux du problème de la perception, il fait une fois de plus appelle à Kant pour répondre à la difficile question de savoir si

---

[63] « Si nous voulons appeler *sensibilité* la *réceptivité* de notre esprit, telle qu'elle consiste à accueillir des représentations en tant qu'il est affecté de quelque manière, en revanche le pouvoir de produire soi-même des représentations, autrement dit la *spontanéité* de notre connaissance, est l'entendement. » cf. E. Kant, *Critique de la Raison pure*, *op. cit.*, A 51/B 57, AK III 75/AK IV 48, trad. fr., p. 144.

[64] E. Kant, *Critique de la Raison pure*, *op. cit.*, B 130, AK III 107, trad. fr., p. 197.

[65] Criton (E. Chartier). « Quatrième dialogue philosophique entre Eudoxe et Ariste », *op. cit.*, p. 623.

les sensations constituent une matière primitivement donnée. En écho aux célèbres premières phrases de l'*Introduction* à la deuxième édition de la *Critique* (« que toute notre connaissance s'amorce avec l'expérience, il n'en résulte pas pour autant qu'elle dérive dans sa totalité de l'expérience »[66]) il écrit :

> Sans doute il faut bien que quelque chose soit donné, à la suite de quoi la connaissance se produise. Mais il faut aussi convenir que ce donné primitif n'est nullement constitué par ce que nous appelons des sensations, attendu que ces prétendues sensations sont déjà en réalité des perceptions, et portent la marque de l'esprit.[67]

Et à la différence des *dialogues philosophiques,* Chartier, qui parle là en son nom, n'hésite pas cette fois-ci à se réclamer explicitement de Kant lorsqu'il affirme :

> ni l'espace (...) ni les figures (...) ni la ligne droite (...) ni les parallèles (...) ne sont des objets donnés dans l'expérience, mais au contraire, par nature, et même dans la perception, des constructions de l'esprit ; de sorte que le monde extérieur est vu par nous à travers un système de distances défini par nous... C'est à quoi pensait certainement l'illustre Kant lorsqu'il disait, trop brièvement, que l'espace est la forme nécessaire de la connaissance sensible.[68]

Il va de soi que Chartier invoque ici « l'illustre Kant » pour rejeter à la fois la thèse empiriste selon laquelle tout proviendrait de l'expérience, et à la fois la thèse idéaliste d'un monisme de la pensée à la Berkeley. Concilier empirisme et idéalisme, c'est là l'objectif de l'idéalisme transcendantal, que le jeune Chartier partage alors sans aucune réserve. Néanmoins, ce serait une grave erreur de ne voir dans cette lecture qu'une simple redite. Si Kant avait concentré tous ses efforts pour venir à bout de ce « scandale de la philosophie et de la raison humaine universelle que de devoir admettre simplement sous la forme d'une croyance l'existence des choses en dehors de nous »[69], nous pensons en effet que

---

[66] E. Kant, *Critique de la Raison pure, op. cit.,* B 1, AK III 27, trad. fr. p. 93.

[67] E. Chartier, « Le problème de la perception » dans *Revue de métaphysique et de morale,* Paris, tome VIII, p. 745-754 ; p. 752.

[68] *Ibid.* p. 750, note.

[69] E. Kant, *Critique de la Raison pure, op. cit.,* B XXXIX, AK III 23, trad. fr. p. 89, note.

ce n'est pas prioritairement dans cette direction que Chartier interprète le sens de la démarche kantienne. C'est à une autre bataille qu'il se livre, dont l'issue est plus directement morale. Prenant appui sur la définition kantienne de l'esprit comme « unité originairement synthétique de l'aperception », qu'il reformule en terme d'activité d'opposition incessante à une matière que l'esprit se *doit* d'informer, Chartier donne effectivement à l'*Analytique transcendantale* un tour immédiatement moral. Le sujet transcendantal, qui n'est pour Kant que l'unité purement logique et synthétique de formes *a priori*, devient chez Alain un *sujet moral*, dont la dignité repose sur la capacité d'ordonner – autrement dit valoriser – une matière en soi chaotique et indifférente.

1.2.2. Bergson : une « rivalité d'atelier »

Nous reviendrons sur cette interprétation lorsqu'il sera question de la valeur au sein de l'Ecole française de l'activité. Pour le moment, nous souhaiterions circonscrire la position d'Alain par référence à la grande figure de la philosophie française du début du siècle dernier : Bergson. Certes, on ne peut pas dire que le bergsonisme s'intègre parfaitement à la tradition philosophique que nous cherchons à retracer : celle-ci penche sans complexe vers une philosophie d'entendement, celui-là milite une philosophie de l'intuition. Mais d'un autre côté, on ne peut pas dire non plus que Bergson lui soit complètement étranger. Pendant près de trois décennies, Bergson servit à Alain d'épouvantail philosophique, qu'il agitait régulièrement en classe pour effrayer ses élèves, au premier rang desquels le jeune Canguilhem. C'est que, comme le reconnaît explicitement Alain, « il y a rivalité d'atelier entre les Bergsoniens et nous »[70]. Précisons d'emblée qu'il y a dans cette « rivalité d'atelier » entre alanistes et

[70] Alain, *Souvenirs de guerre*, Paris, Hartmann, 1937, repris dans *Les Passions et la Sagesse, op. cit.*, p. 429-546 ; p. 455.

bergsoniens bien plus qu'une question de positionnement philosophique. Alain n'a effectivement jamais pardonné à Bergson sa nomination au poste de maître de conférences à l'Ecole Normale, en lieu et place de Lagneau. Cette promotion aurait, aux yeux du disciple, précipité la maladie du maître. A la date du 15 janvier 1938, Alain écrit dans son *Journal* :

> Bergson, dans le temps qu'il fut nommé conférencier à l'Ecole Normale, se trouva en rivalité avec Lagneau (que ce poste pouvait sauver) et s'employa si bien qu'il eut la préférence. Voilà Alain hérissé à jamais.[71]

Ensuite, l'engagé volontaire Alain s'est toujours montré extrêmement sévère envers ceux qui avaient mené la guerre depuis les estrades, et non dans la tranchées. Nous faisons ici référence aux discours prononcés par Bergson à l'Académie des Sciences morales et politiques pendant la première guerre mondiale. Replaçant le conflit sur le plan de sa philosophie, Bergson tenait la guerre de 1914-1918 pour une « suite naturelle »[72] du précédent conflit, dans la mesure où le « grand travail de spiritualisation » mené par la « dynamique » France depuis 1870, devait nécessairement se heurter à la « statique » Allemagne, vouée depuis Bismarck « au culte de la matière et de la force ». Dans son *Discours* à l'Académie du 25 janvier 1918, Bergson établit le constat suivant :

> D'un côté c'était la force étalée en surface, de l'autre la force en profondeur. D'un côté le mécanisme, la chose toute faite qui ne se répare pas elle-même, de l'autre la vie, puissance de création qui se fait et se refait à chaque instant. D'un côté ce qui s'use, de l'autre ce qui ne s'use pas.[73]

---

[71] Alain, *Journal,* cité dans T. Letterre, *Alain, Le premier intellectuel.* Paris, Stock, 2006, p. 549.

[72] Toutes les citations de Bergson dans ce paragraphe sont tirées de ses différents discours prononcés à l'Académie de 1914 à 1918, tels que les cite Politzer dans son pamphlet. cf. note suivante.

[73] H. Bergson, *Discours à l'Académie des Sciences morales et politique*, 25 janvier 1918, cité dans G. Politzer, *La fin d'une parade philosophique, le bergsonisme,* Paris, J-J. Pauvert, 1967, p. 174-175.

En guise de commentaire, nous ne pouvons nous empêcher de citer l'inaltérable caricature que Politzer dresse en 1929 de l'argumentation nationaliste développée par Bergson dans ses discours de l'Académie :

> D'un côté il y avait le statique, de l'autre le dynamique ; d'un côté il y avait le mécanique, de l'autre il y avait la vie ; d'un côté il y avait la matière, de l'autre il y avait l'esprit. Et comme le dynamique, la vie, l'esprit sont supérieurs au statique, au mécanique et à la matière, et comme la France est supérieure à l'Allemagne, la France devait apparaître comme le dynamique, la vie et l'esprit, et l'Allemagne, comme le statique, le mécanique et la matière.
>
> La France avait déjà toutes les qualités et l'Allemagne avait déjà tous les défauts, mais il fallait donner à la France ces vertus nouvelles et à l'Allemagne ces défauts inédits.
>
> Et le devoir de M. Bergson était de raconter en termes de concret et de vie, cette conception de l'histoire au moyen de laquelle on préparait en France la guerre depuis 1870.[74]

Au delà de son aspect exagérément caricatural et polémique, ce résumé incisif nous permet de bien saisir ce qui pouvait irriter Alain dans le bergsonisme. Toute sa vie durant, Alain n'a cessé de combattre les philosophies dont les conclusions débouchaient de près ou de loin sur une forme de fatalisme. Or, le bergsonisme était précisément à ses yeux une philosophie de ce genre. Si la première guerre mondiale et ses horreurs avaient pour Bergson quelque chose d'inéluctable, c'est qu'« une loi implacable veut que l'esprit se heurte à la résistance de la matière, que la vie n'avance jamais sans broyer du vivant, et que les grands résultats moraux s'achètent au prix de beaucoup de sang et de beaucoup de larmes. »[75] A bien regarder, il s'agit là d'une transposition, sur le plan politique, des conclusions métaphysiques auxquelles conduit l'*Evolution créatrice* : le mouvement descendant de la « matière » (l'Allemagne) rencontre nécessairement dans sa chute le mouvement inverse, la vie (la France), qui lui fait

---

[74] *Ibid.*, p. 169.

[75] H. Bergson, *Discours à l'Académie* du 25 janvier 1918, *op. cit.*, p. 175-176.

obstacle et lui résiste. De là l'idée, inacceptable pour Alain, que le conflit était par essence inscrit dans la nature des choses.

D'un point de vue plus exclusivement philosophique, Alain reproche essentiellement deux choses au bergsonisme. La première tient en son caractère empiriste, incompatible avec cet horizon indépassable pour Alain qu'est le kantisme. La seconde concerne l'intérêt de Bergson pour la psychologie, une discipline sans rigueur pour qui l'esprit – source du jugement – est une chose parmi les choses, et donc soumis au déterminisme causal. De manière plus précise, l'enjeu de la discorde repose selon nous sur le statut accordé par Bergson à l'immédiat, et sur les moyens que nous devons mettre en œuvre pour y accéder. Selon lui, la réalité (durée, élan vital, absolu) nous serait effectivement donnée d'emblée, mais obscurcie par l'intelligence pour les besoins de la pratique ; c'est pourquoi « l'immédiat est loin d'être ce qu'il y a de plus facile à apercevoir »[76]. Aussi, tout l'enjeu de la philosophie consiste-t-il pour Bergson à « aller chercher l'expérience à sa source, ou plutôt au-dessus de ce *tournant* décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience *humaine.* »[77] Nous sommes ici au cœur de la polémique avec Alain et le jeune Canguilhem à sa suite. Pour Bergson, la source de l'expérience – autrement dit l'absolu – nous est donnée d'emblée ; mais nous ne nous en apercevons pas. La raison de cet aveuglement tient à ce que, dans notre expérience ordinaire, c'est la pratique et les besoins de la vie qui occupent l'ensemble du champ de conscience. Aussi notre incapacité à voir les choses telle qu'elles sont ne réside pas, comme le soutient Kant, dans les structures *a priori* de notre esprit, mais dans les habitudes qu'il a contracté à des fins exclusivement utilitaires. Autrement dit, la relativité de notre connaissance n'aurait pour Bergson rien de définitif ; elle serait simplement due au primat que nous accordons à l'action dans la vie de tous les jours, et ce au

---

[76] H. Bergson, Lettre à Harald Höffding (1915), dans *Mélanges,* Paris, P.U.F., 1972, p. 1148.
[77] H. Bergson, *Matière et Mémoire,* Paris, P.U.F., 1939, p. 205.

détriment de la durée. Or, en renonçant à certaines habitudes de penser, nous pouvons selon lui retrouver la plénitude que masquent les besoins pratiques de l'expérience ordinaire. « En défaisant ce que ces besoins ont fait [écrit Bergson], nous rétablirions l'intuition dans sa pureté première et nous reprendrions contact avec le réel. »[78]

Il n'est pas nécessaire d'entrer plus en avant dans le détail de la philosophie bergsonienne pour comprendre ce qui motive l'hostilité d'Alain vis-à-vis d'une telle démarche. Lorsque Bergson demande à ce que nous nous placions « au dessus de ce tournant de l'expérience » où *l'immédiateté* se change en *utilité*, il cherche à mettre hors circuit tout ce qui relève du champ de l'activité. Et par activité, entendons quelque chose de très général, dont le spectre couvre aussi bien les actions pratiques que l'activité synthétique de l'entendement. C'est seulement en se détournant de l'activité pour faire place à la réceptivité, que l'esprit retrouverait pour Bergson un point de contact avec la réalité qui est essentiellement durée. Or, voilà une position qu'Alain ne saurait accepter. En mettant hors circuit tout ce qui relève de l'activité, une telle position ne penche-t-elle pas dangereusement vers le fatalisme ? L'attention portée sur le mouvement qualitatif de la durée du « moi profond » n'a-t-elle pas pour contrepartie une neutralisation du « moi superficiel », sujet de l'action dans l'expérience ordinaire ? C'est bien là ce que redoute Alain. La pensée de M. Bergson disait-il à ses élèves d'Henri VI, se contracte toute entière dans la maxime suivante : « penser, vous pensez mal, ne pensez pas, vous pensez bien »[79]. Tel qu'Alain l'interprète, la méthode de Bergson consiste en effet à se détourner de l'entendement et de ses concepts, pour se laisser porter par le flux de la durée, réalité qualitative à laquelle nous accèderions via l'intuition. Il n'en fallait donc guère plus au professeur d'Henri IV pour voir dans la pensée de Bergson, une

---

[78] *Ibid.*

[79] Voir T. Leterre, *Alain, Le premier intellectuel, op. cit.*, p. 286-287.

invitation à l'adoration du fait accompli à peine voilée – ce que confirma à ses yeux la course à la guerre encouragée par ce dernier durant le premier conflit mondial.

D'autre part, pour employer un terme du vocabulaire philosophique contemporain, nous dirions volontiers qu'Alain est un constructiviste, pour qui le réel n'a rien d'un donné. Celui-ci relève au contraire d'une cosmogonie permanente, où l'esprit ordonne à chaque instant le chaos sensible. Loin d'être un obstacle à la connaissance des choses, l'activité de l'esprit – l'activité synthétique de l'entendement – en est au contraire la condition de possibilité. Il est très rare qu'Alain fasse explicitement référence à Bergson dans ses écrits. Il y est toutefois brièvement évoqué dans les *Souvenirs concernant Jules Lagneau,* à propos du problème de Molyneux[80] que Lagneau proposa à ses élèves comme sujet de dissertation : « Quelles seraient, demandait le Maître, les impressions d'un aveugle-né à qui une double opération rendrait successivement, à quelque jours d'intervalle, l'usage des deux yeux ? »[81]. Après avoir répondu que du point de vue de l'activité perceptive, il n'y aurait en fait que peu de différence entre cet aveugle et un voyant ordinaire – tous deux se livrant dans la perception à une synthèse sans cesse reconduite à chaque instant[82] – Alain note la difficulté suivante :

---

[80] Cette expérience de pensée fut formulée en 1688 par William Molyneux (1656-1698) dans une lettre à John Locke qui venait de faire paraître, en français, un extrait de l'*Essai concernant l'entendement humain.*

[81] Alain, *Souvenirs concernant Jules Lagneau, op. cit.,* p. 727.

[82] « Mais quel besoin d'entendre l'aveugle ? N'apprenons-nous pas à voir à chaque instant ? *Pour mieux dire,* [...] voir n'est-il pas à chaque moment explorer comme fait l'aveugle ? », *Ibid.* p. 728.

> Je me souviens que j'eus seulement peine à décrire, au moins par approche, ce que voit un homme qui ne sait pas encore ce qu'il voit ; car il faut qu'il y ait quelque affection d'abord, sans lieu ni forme, qui serait mieux nommée sentiment que sensation ; encore eus-je bien soin de dire que cette première affection ne peut jamais être sentie que par souvenir et retour, enfin par comparaison avec un premier essai de représentation. Ce travail est Bergsonien ; j'indique ici en même temps, comme l'apercevra le lecteur attentif, comment le moment Bergsonien est nécessairement dépassé de toutes les façons.[83]

L' « homme qui ne sait pas encore ce qu'il voit », c'est l'homme auquel Bergson en appelle de ses voeux, celui qui serait parvenu, par une torsion de l'intelligence, à se déprendre de ses habitudes pratiques pour regagner la multiplicité qualitative de la durée. Alain, nourri de Kant, ne saurait accepter une telle position. Pour lui, toute sensation est toujours déjà passée à travers l'activité synthétique de l'entendement. Comme on le verra avec Lagneau à propos de la « sensation pure », il ne saurait y avoir pour l'esprit de *présentation* qui ne soit pas déjà *représentation*. Cela sous-entendrait en effet que le monde puisse agir directement en nous, mais sans nous. Hypothèse inacceptable pour Alain ; et ce d'un point de vue tant épistémologique qu'éthique. Tout ce qui se présente à la conscience est toujours déjà un résultat, une synthèse de formes et de matière conduite par l'entendement. Aussi il ne peut pas y avoir de cas où le sujet ne sais pas encore ce qu'il est en train de voir ; c'est-là une pure vue de l'esprit, uniquement envisageable de manière rétrospective. A titre de condition de possibilité de la perception, nous sommes certes contraints d'admettre une première impression qui ne soit pas encore conceptuelle – sans quoi nous tomberions dans un idéalisme subjectif à la Berkeley. Or, une telle impression pure ne peut être envisagée que de manière rétrospective, après que l'esprit ait réalisé la synthèse perceptive au complet. C'est pourquoi Alain considère que « le moment Bergsonien » d'une intuition dépourvue de contenu conceptuel « est nécessairement dépassé de toutes

---

[83] *Ibid.*

les façons » ; la philosophie bergsonienne est par conséquent une philosophie de l'après-coup.

Pour clore de façon provisoire ce point sur Alain et Bergson, on notera qu'ici encore, il se joue quelque chose autour de la réception de Kant. Dans l'*Introduction* à *La logique transcendantale,* Kant fait état des deux « pouvoirs ou capacités »[84] que l'esprit doit mettre en œuvre pour produire une connaissance : la réceptivité des sens (intuition), et la spontanéité de l'entendement (concept). A cela, il ajoute d'emblée qu' « aucune de ces deux propriétés n'est à privilégier par rapport à l'autre. Sans la sensibilité, nul objet ne nous serait donné, et sans l'entendement, aucun ne serait pensé. [...] C'est seulement dans la mesure où ils se combinent que peut se produire une connaissance. »[85] Or, Alain et Bergson vont l'un comme l'autre faire fi de cette prescription kantienne, mais dans des directions opposées. A savoir que Bergson va pour sa part favoriser notre capacité d'être affecté, et Alain va quant à lui mettre toute l'emphase sur notre pouvoir de synthèse.

S'agissant de Bergson, toute son entreprise philosophique peut être envisagée comme une réhabilitation de la sensibilité, capacité malmenée par près d'un demi siècle de spiritualisme cousinien. Aussi, Bergson va-t-il se montrer particulièrement attentif à *l'Esthétique transcendantale*, dans laquelle Kant se livre non pas à une « déduction », mais à une « exposition »[86] des formes *a priori* de notre sensibilité. Malgré toutes les réserves concernant le fait que Kant place

---

[84] E. Kant, *Critique de la Raison pure, op. cit.,* A51/B75 AK III 74/AK IV 47, trad. fr. p. 144.

[85] *Ibid.*

[86] Si *l'Esthétique transcendantale* consiste pour Kant en une « exposition » des formes *a priori* de la sensibilité, cela tient à ce que l'espace et le temps – par opposition aux catégories qui relèvent quant à elles d'une « déduction » – ne sont aucunement constitués par l'entendement. Mêmes si nous pouvons nous en forger les concepts après coups, l'espace et le temps ne sont pas des représentations que l'on construit à partir de règles. Ils nous sont en quelque sorte « donnés » d'emblée, avant que l'entendement ne procède à son travail de liaison. Tout en se montrant critique, nous sommes convaincus que Bergson fut particulièrement réceptif à cet aspect précis de l'approche kantienne de la sensibilité.

sur un même plan le temps et l'espace, Bergson reconnaît toutefois avec le philosophe de Königsberg une certaine communauté de pensée. Dans une lettre à Dauriac du 26 mai 1912 où il remercie ce dernier de l'étude qu'il vient de consacrer au bergsonisme dans *L'Année philosophique,* Bergson confie :

> Quant au rapprochement avec Kant, il s'accorde avec un vague sentiment que j'ai toujours eu moi-même d'une parenté entre le second chapitre des *Données immédiates* et l'*Esthétique transcendantale.*[87]

Pour faire simple, l'enjeu du bergsonisme est de réunir les meilleures conditions possibles afin de nous rendre sensibles à l'intuition de la durée ; c'est pourquoi, replacée dans une perspective kantienne, cette approche tend à effacer l'*Analytique transcendantale* au profit d'une *Esthétique transcendantale* révisée – primauté de la forme *a priori* de la sensibilité du temps sur celle de l'espace. Pour Bergson, c'est la réceptivité qui doit primer sur la réflexivité. Or, le travail de synthèse effectué par l'entendement conduit selon lui à un « écrasement de la conscience immédiate »[88], dans la mesure où celui-ci leste l'ensemble du champ de conscience de préoccupations exclusivement pratiques. Aussi, pour retrouver l'immédiateté obscurcie par nos besoins, nous devons purger l'intuition de tout ce qui relève du conceptuel.

Voilà une position qu'Alain ne saurait accepter. Résoudre la réflexivité dans la réceptivité, cela revient selon lui à court-circuiter l'entendement, et nous priver par conséquent de la seule arme dont nous disposons pour lutter contre le chaos d'un univers en lui-même sans ordre ni mesure. Une telle démarche conduit de proche en proche pour Alain à la résignation devant le fait accompli. Encore une fois, ce sont les implications éthiques et politiques d'une philosophie entièrement tournée vers la réceptivité qu'Alain dénonce dans le bergsonisme, voyant dans

---

[87] H. Bergson, Lettre à Dauriac, dans *Mélanges, op. cit.*, p. 968.

[88] H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), Paris, P.U.F., 1948, p. 98.

l'apologie d'un absolu qui nous serait immédiatement « donné », les racines métaphysiques d'un fatalisme inéluctable.

Ce qui vient d'être dit met au jour les fondements philosophiques sur lesquels Alain appuie sa pensée : certes, la célèbre maxime « penser, c'est dire non » repose sur des considérations éthiques et morales ; mais nous venons de voir que celles-ci trouvent leur origine dans une philosophie de la perception, qu'une analyse réflexive laisse apparaître non pas comme une faculté essentiellement réceptive, et donc passive, mais d'abord comme une activité de synthèse. Aussi, lorsque Alain écrit son manifeste de politique radicale avec *Le citoyen contre les pouvoirs*[89], il faut bien comprendre qu'à sa base, on trouve un engagement métaphysique sur la nature de la perception, qui consiste d'emblée à refuser l'idée naïve selon laquelle le monde serait tout fait, et connaissable par la simple observation. Mais, nous dit Alain, « ouvrez les yeux, c'est un monde d'erreurs qui entre »[90] ; c'est pourquoi un gros travail de la part de l'entendement est selon lui nécessaire pour dégager de ce chaos un ordre dont il est seul porteur. Alain aimait citer « "le fameux mot" d'Anaxagore : "Tout était ensemble ; mais vint l'entendement qui mit tout en ordre" »[91]. C'est qu'il voyait, dans cette activité, l'éveil de ce qu'il entend par « esprit », à savoir une activité permanente d'opposition et d'insoumission à un « donné » de fait. Comme il le confie à ses élèves dans son Discours de distribution des prix au lycée Condorcet en 1904, *Les marchands de sommeil*, si « dormir, c'est accepter », s'éveiller, c'est au contraire refuser d'accepter passivement :

---

[89] Alain, *Le citoyen contre les pouvoirs,* Paris, Edition du Sagittaire, 1926.

[90] Alain, *Eléments de philosophie* (1916), édition électronique disponible sur le site de l'Université du Québec à Chicoutimi (http://classiques.uqac.ca) ; Livre IV, ch. 1, « Du jugement », p. 200.

[91] *Ibid.,* p. 26.

> Se réveiller, c'est refuser à croire sans comprendre ; c'est examiner, c'est chercher autre chose que ce qui se montre ; c'est mettre en doute ce qui se présente...c'est se mettre à la recherche du monde.[92]

Autrement dit, se réveiller c'est là encore refuser le fait tel qu'il est pour lui opposer ce qu'il *doit* être. Une telle opération suppose cependant une réalité qui ne soit pas entièrement prise dans le flot des relations de cause à effet, sans quoi quelque chose comme la valeur – ce qui *doit* être – ne pourrait pas se faire jour. Cette autre réalité, qui n'est pas soumise à la loi du déterminisme causal, c'est ce qu'Alain nomme *la pensée*. Vingt-six ans plus tard, lorsque Canguilhem aura lui aussi à se présenter en tant que professeur devant ce qu'il appelle ironiquement « l'assemblée athénienne des parents d'élèves », c'est presque mot pour mot qu'il reprendra l'argumentation du discours prononcé jadis par son maître. S'élevant à Charleville contre les « adorateurs du fait » tels que Taine ou Barrès, le jeune professeur opposera en effet à leur pseudo justice de fait, la valeur universelle d'une justice toujours à faire, indépendante des circonstances historiques.

Résumons. Partis d'une analyse de la perception qui laisse apparaître celle-ci comme une activité synthétique, nous sommes arrivés de proche en proche à des considérations à la fois métaphysiques sur la nature de la « valeur », et à la fois politiques, avec la critique du conservatisme des « adorateurs du fait ». Au coeur de cette articulation métaphysique/politique : une philosophie de l'esprit, qui voit dans la pensée une réalité non factuelle, indépendante du déterminisme causal, et par conséquent source de toute valeur. Cette conception de l'homme comme être double, couplée à l'insistance d'Alain concernant l'aspect essentiellement *synthétique* de l'esprit ne laissent guère de place au doute : c'est bien Kant qui est à l'origine d'une telle philosophie de la perception. Mais comme nous allons le voir à présent, il s'agit-là d'une source indirecte : car pour qu'Alain

---

[92] Alain, *Les marchands de sommeil,* Discours de distribution des prix du lycée Condorcet en 1904, édition disponible sur le site de l'Université du Québec à Chicoutimi (http://classiques.uqac.ca) ; p. 4.

trouve dans la *Critique* les outils indispensables à la constitution d'une philosophie de la perception entendue comme activité, il lui aura d'abord fallu passer par l'enseignement de son maître Jules Lagneau, « le seul Grand Homme qu' [il] ai[t] rencontré »[93].

1.2.3. L'activité perceptive : Lagneau lecteur de Kant

Figure paradigmatique du « boursier » devenu professeur sous la III[ème] République[94], Jules Lagneau est un philosophe sans œuvre. Une courte charte pour l'action morale[95] et deux compte rendus de lecture[96] mis à part, il n'a de son vivant rien publié. C'est donc la dévotion de ses anciens élèves, Alain et ses *Souvenirs*[97] en tête, qui sauva de l'oubli la pensée du maître. Celle-ci peut ainsi être reconstruite sur la base des quatre cours et de la centaine de fragments réunis en 1950 par M. Alexandre[98], et plus récemment, à travers les 5 volumes du *cours intégral 1886-87* édités par E. Blondel[99]. Du point de vue philosophique, Lagneau est fréquemment associé à l'œuvre de Spinoza[100] ; en plus de l'article et de

---

[93] Alain, *Souvenirs concernant Jules Lagneau, op.cit.*, p. 709.

[94] Voir A. Thibaudet, *La République des professeurs,* dans *Albert Thibaudet. Réflexions sur la politique*, édition établie par A. Compagnon, Paris, Robert Laffont, 2007, p. 81-156 ; Chapitre X, « Héritiers et Boursiers ».

[95] J. Lagneau, « Simples notes pour une programme d'union et d'action », *Revue Bleue,* 13.08.1892, repris dans *Célèbres leçons et fragments,* 2[ème] édition, Paris, P.U.F., 1964, p. 29-35.

[96] J. Lagneau, « Sur le court Traité de Spinoza », compte rendu de *Spinoza : Dieu, l'homme et la béatitude*, traduit pour la première fois en français par Paul Janet, *Revue philosophique,* janvier 1879, repris dans *Célèbres leçons et fragments, op. cit.*, p. 36-49 ; « De la Métaphysique », compte rendu d'un livre de Barthélemy Saint-Hilaire : *De la Métaphysique, sa nature et ses droits dans ses rapports avec la religion et avec la science, pour servir d'introduction à la Métaphysique d'Aristote, Revue Philosophique,* février 1880. La dernière moitié du compte-rendu de Lagneau est reprise dans *Célèbres leçons et fragments, op. cit.*, p. 87-103.

[97] Alain, *Souvenirs concernant Jules Lagneau, op. cit.*

[98] J. Lagneau, *Célèbres leçons et fragments, op. cit.*

[99] J. Lagneau, *Cours intégral 1886-87* (notes de cours de M. Lejoindre), édition d'E. Blondel, Dijon, 5 volumes, CRDP de Bourgogne, 1996.

[100] Voir par exemple R. Bourgne, « Présentation », dans Alain, *Spinoza* suivi de *Souvenirs concernant Jules Lagneau*, Paris, Tel Gallimard, 1996, p. 9-15.

nombreuses notes qu'il consacra au philosophe hollandais, nous savons que Lagneau discutait régulièrement les positions de celui-ci dans ses cours, et qu'il alla même jusqu'à apprendre l'hébreu « pour éviter dans l'interprétation de l'*Ethique* deux ou trois erreurs peut-être, que personne n'auraient relevées »[101].

1.2.3.1. Lagneau et la « discipline kantienne »

Voilà en quelques lignes le portrait qu'on dresse habituellement de Jules Lagneau. Cependant, nous croyons que ce n'est pas du côté d'un « Lagneau lecteur de Spinoza » que quelque chose comme une Ecole française de l'activité a pu émerger. Et ce pour une raison simple : le panthéisme de Spinoza s'accorde mal avec une philosophie qui conçoit l'activité comme un « débat de normes »[102] entre deux entités de natures différentes – souvenons-nous de la dualité esprit/monde qu'Alain reprit à Kant. Préoccupé à défendre la thèse d'une unique substance, Spinoza ne pouvait donc pas thématiser la notion d'activité comme telle, sans réintroduire une scission ontologique au sein même de l'être qu'il cherchait à unifier. C'est pourquoi nous ne croyons pas que la notion de *conatus*, aussi proche qu'elle puisse être de celle d'activité, ait joué un rôle majeur dans la constitution progressive de l'Ecole dont nous cherchons à restituer l'unité. C'est à une autre source que ses protagonistes se sont nourris. Aussi, lorsqu'en décembre 1992 Canguilhem fut invité à ouvrir le colloque « Alain-Lagneau » au lycée de Vanves, ce n'est pas le spinozisme de Lagneau, mais son kantisme, qu'il souligna d'emblée. Prenant ainsi le contre-pied de l'image qu'on se fait habituellement du maître de son maître, Canguilhem fixa en ces termes le cadre des débats qui allaient suivre :

---

[101] J. Pacaut, « J. Lagneau », *Annuaire des Anciens Elèves de l'Ecole Normale Supérieur*, 1895, citation reprise dans J. Lagneau, *Célèbres leçons et fragments, op. cit.*, p. 3.

[102] En partie issue de la philosophie de Canguilhem, l'approche ergologique d'Yves Schwartz emploie l'expression « débat de normes » pour caractériser le difficile arbitrage que l'homme au travail doit opérer entre ses propres normes individuelles et les normes qu'on lui prescrit.

> Quant à Jules Lagneau, il a tenu l'ouverture de la philosophie française aux œuvres de Kant pour un événement radical irréversible. Dans le compte rendu qu'il a donné en 1880 à la Revue philosophique d'un ouvrage de Barthélemy Saint-Hilaire, il a écrit qu'on étonnerait beaucoup cet aristotélicien attardé en lui disant que (je cite) : « jamais, du vivant même de Kant, sa pensée n'avait exercé sur les esprits l'influence souveraine qu'elle exerce depuis dix ans (...) et qu'en France l'héritage de la philosophie universitaire est aux mains d'une jeune génération formée à la discipline kantienne, qui compte bien ne pas s'en dessaisir.[103]

Canguilhem rapporte ici des propos tenus en 1880 ; soit neuf ans après la parution de la thèse de Jules Lachelier (1832-1918) sur *Le Fondement de l'induction* (1871)[104]. Aussi, lorsque Lagneau estime que l'influence de Kant n'a cessé de croître *« depuis dix ans »*, il est fort plausible que c'est l'impact de la thèse de son maître sur la philosophie française qu'il souligne implicitement, estimant que celle-ci fut le détonateur du kantisme en France. Si tel est le cas, *« la jeune génération formée à la discipline kantienne »* à laquelle Lagneau fait ici référence n'est autre que sa propre génération, celle qui avait suivi les cours de Lachelier à l'Ecole Normale[105] dans les années 1870. Et comme nous allons le voir, Lagneau ne s'était effectivement pas trompé lorsqu'il affirmait, en 1880, que « l'héritage de la philosophie universitaire est aux mains d'une jeune génération formée à la discipline kantienne, qui compte bien ne pas s'en dessaisir » ; la preuve en est que cent douze ans plus tard, l'ancien Inspecteur général de philosophie Canguilhem rapporte en ces termes sa rencontre avec Kant :

---

[103] G. Canguilhem, « Un inédit de Georges Canguilhem : Ouverture du colloque Alain-Lagneau », dans *Revue de l'enseignement philosophique*, vol. 46, no. 1 (septembre-octobre 1995), p. 69-70. Pour la citation de Lagneau, voir J. Lagneau, « De la Métaphysique », dans *Célèbres leçons et fragments, op. cit.*, p. 94-95.

[104] J. Lachelier, *Du Fondement de l'induction* (1871), présentation et notes de T. Leterre, Paris, Pocket, 1993.

[105] Avant d'être nommé Inspecteur de l'académie de Paris en septembre 1875, puis Inspecteur général de l'Instruction publique en mars 1879, Lachelier enseigna de 1864 à 1875 à l'Ecole Normale.

> Pas plus que Lagneau Alain ne s'en est dessaisi, et c'est ainsi qu'entré en khâgne en 1921 j'ai été invité, comme tous mes camarades, à me procurer la *Critique de la Raison pure*, dans la traduction de Barni revue par Archambault.[106]

Ce témoignage de Canguilhem a ceci de précieux qu'il valide, pour ainsi dire « de l'intérieur », certaines de nos hypothèses de départ. Nous avons effectivement là le dernier maillon de la supposée « Ecole de l'activité » qui, à l'occasion d'un hommage à Lagneau et Alain, se fait un devoir de rappeler les rapports étroits que ses maîtres entretinrent avec le kantisme. Lagneau, Alain, Canguilhem avec, comme base philosophique commune, une certaine lecture de Kant : voilà très exactement ce que nous tentons de retracer. Nous avons précédemment esquissé ce qu'Alain avait retenu de la *Critique,* tout en soulignant qu'il n'avait pu lire chez Kant ce qu'il y trouva sans passer par l'enseignement de Lagneau. En quoi consistait cet enseignement, et comment Lagneau s'est-il approprié le projet kantien ? C'est là ce que nous allons à présent examiner, en essayant de reconstruire cette pensée difficile sur la base des quelques cours où elle s'esquisse.

1.2.3.2. La réception française de Kant

La littérature concernant la réception française de Kant dans le dernier quart du 19ème siècle est relativement peu fournie[107]. Le plus souvent, l'interrogation porte : 1) sur le rôle de la France dans la constitution de la philosophie

---

[106] G. Canguilhem, « Un inédit de Georges Canguilhem : Ouverture du colloque Alain-Lagneau », *op. cit.*

[107] On signalera toutefois l'ouvrage de Michel Espagne, *En deçà du Rhin : l'Allemagne des philosophes français au XIXème siècle,* Paris, Edition du Cerf, 2004, qui consacre d'importants développements à la génération post-Ravaisson.

kantienne[108] ; 2) sur l'influence de Kant sur la pensée française qui lui était contemporaine[109] ; 3) sur la réception de Kant chez Victor Cousin (1792-1867), soit la première moitié du siècle[110]. Mais peu de commentateurs se sont penchés sur la manière dont les philosophes français de la *fin* du 19ème siècle ont retravaillé l'héritage kantien. Doit-on en conclure que Kant n'était tout simplement pas lu à cette époque ? L'humiliante défaite de Sedan en septembre 1870, couplée à la perte de l'Alsace-Lorraine l'année suivante, auraient-elles découragé les philosophes français de se tourner vers leurs illustres collègues d'outre-Rhin ? Certainement pas. L'influence de Kant sur des philosophes comme Ravaisson, Lachelier ou Boutroux est une chose reconnue et avérée[111].

Selon l'historien de la philosophie Martial Gueroult, cette intensification de la philosophie de Kant en France, à mesure que le 19ème siècle touche à sa fin, s'est faite en deux étapes. On la doit d'abord à Cousin, dont la lecture plus ou moins fidèle a peu à peu laissé place à un kantisme plus authentique. Ecoutons Gueroult :

---

[108] Voir notamment les travaux de Jean Ferrari, comme son ouvrage sur *Les source françaises de la philosophie de Kant,* Paris, Klincksieck, 1979 ; ou plus récemment A. Stanguennec, *La pensée de Kant et la France,* Nantes, Ed. Cécile Défaut, 2005.

[109] F. Azouvi, D. Bourel, *De Königsberg à Paris. La réception de Kant en France (1788-1804)*, Paris, Vrin, 1991. On se reportera également à l'ouvrage collectif déjà cité, *Kant et la France – Kant und Frankreich, op. cit.*

[110] M. Vallois, *La formation de l'influence kantienne en France,* Paris, Alcan, 1924. Cousin publie en 1842 les *Leçons sur la philosophie de Kant* qu'il avait prononcé à l'Ecole normal en 1819-1820. Elles connaîtront quatre éditions de son vivant.

[111] Voir D. Janicaud, *Ravaisson et la métaphysique : une généalogie du spiritualisme français* (1969), 2e éd. Paris, Vrin, 1997.

> Dès le début du 19ème siècle, toute une série d'études introduisent peu à peu le public français à la connaissance de Kant et de ses successeurs. [...] Mais l'impulsion décisive est, là encore, donnée par V. Cousin. Cousin étudie *la Critique* dans la traduction de Born, recueille en Allemagne les avis de Tennenmann, Goethe, Schelling, Hegel, sur l'idéalisme kantien, consacre dans son enseignement de nombreux exposés de la doctrine telle qu'il la comprend. Sur sa proposition, l'Académie des Sciences morales et politiques met au concours, en 1839, l'examen critique de la philosophie allemande, et recommande de s'attacher surtout à la philosophie kantienne.[112]

La place stratégique qu'occupait Cousin au sein de l'institution fut à ce titre décisive quant au devenir de la philosophie kantienne dans l'hexagone. L'introduction de Kant aux concours éveilla l'intérêt de toute une génération, laquelle s'empressa de multiplier les travaux autour de la doctrine kantienne. Ajoutons à cela les traductions mises en chantier par un groupe de professeurs plus ou moins piloté par Cousin : d'abord Claude-Joseph Tissot (1801-1876), qui effectua la première traduction de la *Critique* en 1835, mais surtout Jules Barni (1818-1878), futur conseiller de Gambetta et premier traducteur de la troisième *Critique* en 1846, qui proposa une toute nouvelle traduction de la *Critique de la Raison pure* en 1869. De là Gueroult conclut :

> Le résultat de tous ces travaux d'histoire de la philosophie allemande est de faire naître en France des courants de philosophie d'inspiration kantienne, qui se détachent entièrement de l'éclectisme et du spiritualisme cousinien, qu'ils tentent soit de renouveler soit de dépasser. Ce courant se développe dans deux directions, l'une relativement orthodoxe à l'égard du kantisme avec Lachelier, l'autre délibérément novatrice avec Renouvier.[113]

C'est la direction « relativement orthodoxe à l'égard du kantisme », dont Lachelier est le chef de file, que nous allons à présent étudier. Cependant, on prendra soin de mettre l'accent sur l'aspect « *relativement* orthodoxe » du kantisme pratiqué par l'école réflexive. Car contrairement à ce qu'affirme Gueroult, il n'est pas évident que le détachement de Lachelier vis-à-vis de ses

---

[112] M. Gueroult, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, tome 3, Paris, Aubier, 1988, p. 745.
[113] *Ibid.*, p. 746.

prédécesseurs spiritualistes fut « entier ». C'est que, à travers la philosophie du « sens intime » de Maine de Biran (1766-1824), et surtout la « méthode psychologique » de Cousin[114], « l'unité originairement synthétique de l'aperception » a été assimilée dans la France philosophique du 19ème siècle au *Cogito* cartésien[115]. Partant, une lecture non pas épistémologique, mais psychologique de Kant, fondée sur l'introspection, dont la philosophie réflexive de Lachelier est bien entendue l'héritière.

De son vivant, Kant dut se défendre contre une interprétation psychologique de son œuvre maîtresse. Dans une des premières recensions de la *Critique de la Raison pure* en janvier 1782, Christian Garve (1712-1798) et Johann Feder (1740-1821) lui reprochèrent d'avoir psychologisé le problème de la connaissance, dans la mesure où la *Déduction transcendantale* commençait par examiner les conditions de la constitution de l'objet dans l'esprit, pour ensuite démontrer la valeur objective des catégories de l'entendement[116]. Soucieux de prévenir cette lecture qui reconduisait selon lui la philosophie transcendantale à une forme d'empirisme, Kant inversa, dans la *Déduction transcendantale* de l'édition de

---

[114] « Quelle est en effet la méthode de la métaphysique kantienne [demande Cousin] ? Il suffit, pour répondre à cette question, de se rappeler le titre de l'ouvrage que nous venons d'étudier, la *Critique de la raison pure.* Faire la critique de la raison, c'est examiner notre faculté de connaître et rechercher quelle est sa nature, sa portée, ses limites. Or, quelle est cette méthode qui veut qu'on débute par l'étude de notre intelligence ? Qui ne reconnaît ici la méthode d'observation appliquée à l'âme humaine, ou la méthode psychologique ? Cette méthode, proclamée pour la première fois dans l'antiquité par Socrate, et que Descartes a remise en honneur dans la philosophie moderne, Kant l'applique comme Locke l'avait appliquée dans ses *Essais sur l'entendement humain* ; et, pour ne point parler encore des erreurs dans lesquelles il est tombé [*i. e.* le scepticisme selon Cousin], il l'applique quelquefois avec une profondeur dont il n'y avait point avant lui d'exemple. » Cf. V. Cousin, *Cours de l'Histoire de la Philosophie Moderne. Histoire de la Philosophie au XVIII^e siècle. Ecole de Kant,* (cours de 1819-1820), nouvelle édition revue et augmentée, Première série, tome V, Paris, Ladrange et Librairie de Didier, 1846, p. 313-314.

[115] Sur ce point, voir l'article de Warren Schmaus, « Kant's Reception in France : Theories of the Categories in Academic Philosophy, Psychology and Social Science », dans *Perspectives on Science,* vol. 3, n°1, 2003, p. 3-34. Référence communiquée par Vincent Guillin.

[116] Cf. J. Ferrari, « La recension Garve-Feder de la *Critique de la Raison pure* », dans C. Pichet (dir.), *Années 1781-1801, Kant, Critique de la Raison pure : vingt ans de réception,* Paris, Vrin, 2002, p. 57-65.

1787, l'ordre de l'édition de 1781, présentant ainsi la *Déduction objective* (§15-23) avant la *Déduction subjective* (§24-25). Ce remaniement n'écarta toutefois pas complètement la possibilité de lire la *Critique* comme une tentative de psychologisation de la connaissance. Au célèbre §16 de l'édition de 1787, Kant semble en effet partir d'un premier principe, le *Je pense,* pour en déduire ensuite la possibilité de l'expérience. C'est l'interprétation que partageront les premiers post-kantiens, notamment Schelling. Or, une lecture serrée du texte révèle que c'est au contraire du concept d' « expérience possible » que Kant tire ce que *doit être* le sujet transcendantal, et non l'inverse. Par ailleurs, rappelons que le chapitre de la *Dialectique transcendantale* consacré aux *paralogismes* (A 341/B 339) a précisément pour objectif de montrer que le *Je* n'est jamais saisi par lui-même.

L'enjeu n'est pas ici d'examiner les problèmes posés par une lecture psychologique de Kant. On se contentera de noter que Lagneau et Alain, à la suite de Cousin, assimilent « l'unité originairement synthétique de l'aperception » au *Cogito* cartésien, eux qui comprennent le *Je transcendantal* comme l'entendement soutenu par la volonté[117]. Et notre hypothèse est que le « Alain lecteur de Kant », voire le « Canguilhem lecteur de Kant », constituent les derniers maillons d'une chaîne de philosophes français qui, plus ou moins discrètement, ont retravaillé le kantisme dans une perspective originale : celle d'une philosophie de l'activité.

---

[117] Cf. *infra,* 2.1.1.

1.2.3.3. *Le Fondement de l'induction* : mise en exergue du *Je pense*

De manière générale, nous soutenons que la constitution progressive d'une Ecole française de l'activité fut en grande partie fonction de la réception de Kant par les philosophes français de la seconde moitié du 19ème siècle. Or, un événement vint bousculer l'histoire du kantisme en France, telle que Cousin et ses disciples étaient en train de l'écrire. Il s'agit de la lecture directe de la *Critique de la Raison pure* par Lachelier, le chef de file de l'Ecole réflexive. Dans ses *Notes sur la philosophie en France au 19ème siècle,* J. Beaufret écrit :

> La présence de Ravaisson demeura vivante à travers Lachelier, Boutroux, Bergson. Mais, un accident va se produire auquel Boutroux et Bergson ne seront pas exagérément sensibles mais qui, dans le cas de Lachelier, va comporter des conséquences incalculables : la lecture de Kant. [118]

Léon Brunschvicg insiste lui aussi sur le caractère exceptionnel de cette rencontre de Lachelier avec la philosophie kantienne :

> Par un concours de circonstances assez singulier au milieu du 19ème siècle, la pensée de Lachelier s'est développée à l'écart de l'influence cousinienne. Son premier maître fut Valette, un représentant de l'école idéologique ; puis, sous la direction de Ravaisson, il étudie Platon et Maine de Biran jusqu'au jour où il médite directement la pensée kantienne.[119]

Emile Boutroux, le disciple de Lachelier dont Canguilhem traduira la thèse latine[120] en 1927, fait remonter ce fameux « jour » à l'année 1864[121]. Selon lui, Lachelier se serait plongé *directement* dans la *Critique* car il y aurait vu de quoi mettre à mal à la fois le psychologisme de J.S. Mill, pour qui la nécessité se réduirait à une habitude contractée par l'esprit, et l'éclectisme de Cousin, pour qui

---

[118] J. Beaufret, *Notes sur la philosophie en France au 19ème siècle,* Paris, Vrin, 1984, p. 29.

[119] L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale,* tome 2, Paris, P.U.F., 2ème édition, 1953, p. 594.

[120] E. Boutroux, *Des Vérités éternelles chez Descartes*, Thèse latine traduite par M. Georges Canguilhem, élève de l'Ecole normale supérieure. Préface de M. Léon Brunschvicg, de l'Institut. Paris, Librairie Félix Alcan, 1927.

[121] E. Boutroux, *Nouvelles études d'histoire de la philosophie,* Paris, Alcan, 1927, p. 10.

la connaissance reposerait en dernière instance sur une intuition intellectuelle par laquelle l'esprit accèderait aux choses en soi. Kant contre Mill et Cousin : tel est le paysage *Du fondement de l'induction*[122], thèse de doctorat que Lachelier soutint en 1871.

En dépit de son titre apparemment modeste, l'objectif de cette thèse consiste à trouver un principe définitif sur lequel asseoir l'ensemble de la connaissance. C'est que, fidèle à la méthode de son maître Ravaisson (1813-1900), Lachelier ne s'aventure sur le terrain de la généralisation qu'à la condition de garder un contact ferme avec un problème très précis. Aussi, comme le remarque à juste titre J. Beaufret, « Lachelier, là où Fichte aurait dit « Doctrine de la science », dit tout simplement : « Fondement de l'induction ». Problème apparemment modeste. »[123]

Or, depuis la révolution scientifique des 16ème et 17ème siècles, l'ensemble des sciences expérimentales repose sur ce type d'inférence qu'est l'induction. Lachelier en donne la définition suivante à la première ligne de sa thèse : « L'induction est l'opération par laquelle nous passons de la connaissance des faits à celle des lois qui les régissent »[124]. Autrement dit, l'induction est une activité par laquelle l'esprit s'élève de l'observation d'un nombre fini de cas à une loi valant pour une infinité de cas semblables. Mais tout le problème est alors de savoir ce qui garantit la valeur de cette généralisation, de ce passage du particulier à l'universel, du fait à la loi. De là, les questions du *fondement* de l'induction, et de la validité de celle-ci.

Lachelier rejette tout d'abord deux solutions : la solution psychologique de Mill au chapitre II, et celle intuitionniste de Cousin au chapitre III. Toutes les deux conduiraient en effet pour Lachelier au scepticisme le plus complet, et donc à une incapacité d'asseoir assurément les connaissances scientifiques. Selon J. S.

---

[122] J. Lachelier, *Du fondement de l'induction, op. cit.*

[123] J. Beaufret, *Notes sur la philosophie en France au 19ème siècle, op. cit.*, p. 33.

[124] J. Lachelier, *Du fondement de l'induction, op. cit.*, p. 61.

Mill, qui aurait raffiné selon Lachelier la doctrine de Hume, la clef du problème se trouverait dans l'habitude, à savoir dans un mécanisme psychologique acquis au fur et à mesure de l'expérience. Dans la nature, nous observons une certaine récurrence des phénomènes : depuis que je suis né, j'ai pu par exemple observer que le soleil s'est toujours levé le matin. J'induis alors de cette expérience que le futur ressemblera toujours au passé, et que le soleil se lèvera toujours le matin. Or, en dépit du fait que j'ai pu observer le soleil se lever le matin des dizaines de milliers de fois dans ma vie, je ne suis pas autorisé selon Mill à induire une loi générale de cette expérience factuelle. Deux raisons à cela. Si j'établis la fiabilité de l'induction sur le constat que toutes les inductions que j'ai pu faire jusqu'à présent ont toujours fonctionné, ma justification repose sur une pétition de principe : je fais effectivement intervenir le processus d'induction pour fonder l'induction. La seconde raison tient à ce qu'à moins de postuler une cause finale (Dieu), rien ne garantit que la régularité que j'ai pu observer jusqu'à aujourd'hui ne sera pas brisée demain. Il n'y a dans la nature aucune nécessité qui puisse assurer que le futur ressemblera toujours au passé. En suivant Hume, Mill peut donc conclure que l'induction n'est rien de plus qu'une habitude contractée par l'esprit au contact de l'expérience. Solution inacceptable pour Lachelier dans la mesure où, reposant sur un mécanisme psychologique, elle est incapable de garantir l'universalité des lois tirées de l'induction – pas plus qu'elle n'est en mesure de garantir l'universalité de l'induction elle-même. Par conséquent, la solution de Mill débouche pour Lachelier sur le scepticisme. Or, la science formule des lois apodictiques dont il faut pouvoir rendre compte.

Si l'induction ne peut pas reposer sur un mécanisme psychologique acquis par expérience, elle ne peut pas non plus se fonder sur une « intuition des choses en soi »[125] comme le soutient Cousin. L'école éclectique considère en effet

---

[125] *Ibid.*, p. 70.

« le principe de l'induction comme primitif et irréductible »[126], comme une « intuition intellectuelle »[127] supérieure à la démonstration grâce à laquelle l'esprit accèderait aux choses en soi. Or, voilà une posture que Lachelier ne saurait accepter : si le principe sur lequel repose la connaissance est indémontrable, comment s'assurer qu'il n'est pas alors un simple préjugé, un *desideratum* de métaphysicien ? Nous retombons ici encore sur une forme de scepticisme.

Afin de résoudre ce problème, Lachelier avance au chapitre IV « l'hypothèse » qui selon lui en finit avec les deux autres hypothèses :

> Mais il y a une troisième hypothèse, que Kant a introduite dans la philosophie, et qui mérite tout au moins d'être prise en considération : elle consiste à prétendre que, quelque puisse être le fondement mystérieux sur lequel reposent les phénomènes, l'ordre dans lequel ils se succèdent est déterminé exclusivement par les exigences de nôtre pensée. La plus élevée de nos connaissances n'est, dans cette hypothèse, ni une sensation ni une intuition intellectuelle, mais une réflexion, par laquelle la pensée saisit immédiatement sa propre nature et le rapport qu'elle soutient avec les phénomènes : c'est de ce rapport que nous pouvons déduire les lois qu'elle leur impose et qui ne sont autre choses que les principes.[128]

En quelques lignes, Lachelier pose ici les principes directeurs de l'approche réflexive. Selon lui, Mill et Cousin commettent au fond la même erreur : ils conçoivent la connaissance comme quelque chose d'essentiellement passif, à savoir une *impression*, qui, dans un cas, est exercée par le monde sur l'esprit sous forme de sensations, et dans l'autre, par de mystérieuses choses en soi sous la forme de visions métaphysiques. Or, la *Critique* aurait montré que la connaissance relève tout entière d'une *activité*, celle de l'esprit, seule source possible d'une authentique nécessité dans la Nature. Aussi, lorsque Lachelier écrit ci-dessus que « quelque puisse être le fondement mystérieux sur lequel reposent les phénomènes, l'ordre dans lequel ils se succèdent est déterminé exclusivement par

---

[126] J. Lachelier, *Du fondement de l'induction*, *op. cit.*, p. 78.
[127] *Ibid.*, p. 87.
[128] *Ibid.*, p. 88.

les exigences de notre pensée », c'est en référence à la révolution copernicienne opérée par Kant sur le plan de la connaissance. En effet, le problème que se pose Lachelier dans le *Fondement de l'induction*, n'est guère différent de celui que Kant formule dans la *préface* de la deuxième édition de la *Critique :*

> Jusqu'ici, on admettait que toute notre connaissance devait nécessairement se régler d'après les objets ; mais toutes les tentatives pour arrêter sur eux *a priori* par concepts quelque chose par quoi notre connaissance eût été élargie ne parvenaient à rien en partant de ce présupposé.[129]

On pourra aisément reconnaître, dans les « tentatives » infructueuses évoquées ci-dessus par Kant, des entreprises similaires à celles de Mill et de Cousin : dans un cas comme dans l'autre, c'est en effet le monde qui agit sur l'esprit. D'où le problème cartésien du pont entre la représentation subjective et le monde objectif, avec ses solutions sceptiques (Hume) ou théologiques (Descartes). Refusant l'une et l'autre, Kant propose sa propre voie de sortie. Il faut selon lui opérer sur le plan de la connaissance une révolution comparable à celle de Copernic, dans laquelle ce ne sera plus le monde qui informera l'esprit, mais au contraire l'esprit qui ordonnera le monde en fonction de ses propres normes :

> Que l'on fasse donc une fois l'essai de voir si nous ne réussirions pas mieux, dans les problèmes de métaphysique, dès lors que nous admettrions que les objets doivent se régler d'après notre connaissance... Il en est ici comme avec les premières idées de Copernic, lequel, comme il ne se sortait pas bien de l'explication des mouvements célestes en admettant que toute l'armée des astres tournait autour du spectateur, tenta de voir s'il ne réussissait pas mieux en faisant tourner le spectateur et en laissant au contraire les astres immobiles.[130]

La révolution copernicienne correspond pour Kant à un profond changement dans la manière de concevoir la connaissance : d'un modèle fondé sur la contemplation, nous passons à un modèle fondé sur l'agir ; d'un monde subi, nous

---

[129] E. Kant, *Critique de la Raison pure, op. cit.*, B XVI, AK III 11-12, trad. fr. p. 77.
[130] *Ibid.*, p. 77-78.

passons à un monde à construire. Avec Kant, le sujet connaissant passe en effet du statut de spectateur, où se sont les astres qui tournent autour de lui, à celui d'acteur, où c'est le sujet connaissant qui tourne autour des astres. Or, si la métaphysique n'a pu selon Kant « emprunter la voie sûre d'une science »[131], cela tient précisément à ce que les philosophes ont jusqu'à présent placé l'objet au centre de la connaissance, faisant ainsi de celle-ci une contemplation passive du monde. Avec la révolution copernicienne, où c'est le sujet qui tourne – autrement dit *agit* – autour des objets, la connaissance ne résulte plus d'une contemplation passive, mais d'une activité de l'esprit. Pour Kant, tel que Lachelier l'interprète, cette activité de l'esprit à l'origine de la connaissance a un nom : « l'unité originairement synthétique de l'aperception ». Et la mise au jour de ce principe exerça sur Lachelier une puissante influence. Ainsi que le rapporte Boutroux :

> Lachelier médita longuement sur ce point de départ. Longtemps devant lui, sur sa table de travail, la Critique de la Raison pure resta ouverte à la page où l'on lit cette phrase : « das « ich denke » muß alle meine Vorstellungen begleiten können... ». Quelles sont les conditions de ce je pense, en tant que lui-même conditionne, et notre connaissance de nous-mêmes, et notre connaissance des choses : tel est le problème auquel Lachelier se donna tout entier.[132]

Si Lachelier médita longuement les pages de *l'Analytique transcendantale,* c'est qu'il vit, dans le *Je pense* kantien, la clef du problème du fondement de l'induction. Le principe de l'induction, ce n'est ni une habitude (Mill), ni une contemplation (Cousin) ; il s'agit d'une réflexion, d'un retour sur soi de la pensée qui se découvre alors comme principe d'organisation *a priori* d'un divers en une nature. C'est là le centre autour duquel s'articule toute l'argumentation du *Fondement de l'induction*[133]. Aussi, après avoir placé au centre de la réflexion, la

---

[131] *Ibid.,* B XIV AK III 10-11, p. 77.

[132] E. Boutroux, *Nouvelles études d'histoire de la philosophie, op. cit.,* p. 11.

[133] Que la réflexivité de la pensée soit au cœur du problème, c'est là ce que manifeste la structure *Du fondement de l'induction.* Les trois premiers chapitres constituent la partie critique de l'ouvrage, dans lesquels Lachelier discute les idées d'Aristote, Reid, Royer-Collard, Mill, Cousin ;

réflexion elle-même, Lachelier va s'attacher à montrer dans les trois chapitres restant la valeur de ce principe réflexif, en introduisant notamment la notion de cause finale. Nous ne pouvons ici nous prononcer sur la valeur d'une telle solution au problème de l'induction. On se contentera pour l'instant de formuler l'hypothèse suivante : lorsque Lachelier emprunte à la philosophie kantienne le concept du *Je pense*, en insistant notamment sur son rôle éminemment synthétique, ne pose-t-il pas, dans le même temps, la première pierre de l'école française de l'activité ? Car que fait Kant au §16 de la première *Critique*, si ce n'est défendre l'idée que toute intuition sensible est toujours déjà le résultat d'une activité de l'esprit, à savoir une synthèse ? Sans une activité originairement synthétique au fondement de nos représentations, nous n'aurions en effet qu'un chaos d'impressions, indémêlables les unes des autres, et par conséquent impensables. C'est pourquoi Kant pose à la base de toute représentation un principe d'ordre, qui n'est autre que le *Je pense* :

> Le *Je pense* doit nécessairement pouvoir accompagner toutes mes représentations ; car, si tel n'était pas le cas, quelque chose serait représenté en moi qui ne pourrait être aucunement pensé [...]. La représentation qui peut être donnée avant toute pensée s'appelle intuition. Donc, tout le divers de l'intuition entretient une relation au je pense, dans le même sujet où ce divers se rencontre. Mais cette représentation est un acte de la spontanéité, c'est-à-dire qu'elle ne peut pas être considérée comme appartenant à la sensibilité.[134]

La *pensée* comme principe régulateur d'un divers qu'elle ne subit pas, mais qu'elle ordonne : voilà ce qu'ont retenu de Kant les disciples de Lachelier. Léon

---

les trois derniers (V, VI, VII) sont plus dogmatiques, et exposent les thèses de l'auteur. A la charnières de ces deux moments d'égale importance, on retrouve au chapitre IV la thèse de la réflexivité de la pensée, grâce à laquelle nous basculons d'une approche essentiellement négative à une approche globalement positive.

[134] E. Kant, *Critique de la Raison pure, op. cit.*, B 131-132, AK III 108-109, trad. fr. p. 198.

Brunschvicg, qui voit dans « l'œuvre de Lachelier [...] l'événement capital pour l'orientation de la pensée contemporaine »[135], affirme ainsi qu'

> [i]l n'existe de nature que pour l'esprit. Cela veut dire, sans doute, que le spectacle n'est donné que pour un spectateur. Mais cela veut dire encore autre chose, et tout autre chose. Cela veut dire que le spectacle s'étend davantage, s'organise mieux, à mesure que s'affirme plus large, plus harmonieuse, l'activité de l'esprit. Un travail d'ordination entre nos sensation et nos mouvements est nécessaire pour rendre présent dans un coup d'œil l'ensemble des objets qui sont compris dans notre horizon terrestre...[136]

Si Brunschvicg n'a pas négligé le problème de la perception, c'est toutefois Jules Lagneau, qui, de tous les disciples de Lachelier, s'y consacra presque exclusivement.

1.2.3.4. Reprise et extension du *Je pense* : Lagneau et la perception

Comme nous le disions précédemment, Jules Lagneau est un philosophe sans œuvre. Mort prématurément à l'âge de 43 ans, sa santé fragile ne lui aura pas permis d'exposer sa doctrine en tant que telle. Grâce au travail de mémoire accompli par Alain, nous pouvons néanmoins nous faire une idée assez précise du problème fondamental auquel Lagneau semble s'être presque exclusivement consacré : celui de la perception. Dans ses *Souvenirs,* Alain rapporte en effet n'avoir « point connu Lagneau hors de la perception »[137], allant jusqu'à le qualifier un peu plus loin de « modèle de la réflexion percevante »[138]. Nous reconnaissons là un des thèmes de prédilection d'Alain. On a vu précédemment

---

[135] L. Brunschvicg, *Ecrits philosophiques,* tome 2, *L'orientation du rationalisme* (1954), édition électronique disponible sur le site de l'Université du Québec à Chicoutimi (http://classiques.uqac.ca), p. 72.

[136] *Ibid.,* p. 73.

[137] Alain, *Souvenirs concernant Jules Lagneau, op. cit.,* p. 743.

[138] *Ibid.,* p. 758.

que c'est au problème de la perception que le jeune Chartier consacra ses tout premiers textes, reconnaissant de proche en proche à celui-ci une portée à la fois métaphysique concernant la nature de l'esprit comme activité, et politique avec la critique du conservatisme des « adorateurs du fait ». Or, lorsqu'on retrace la manière selon laquelle Lagneau traita du problème de la perception dans ses cours, on s'aperçoit qu'Alain a reconduit presque mot pour mot l'argumentation de son maître. Le disciple ne s'en est d'ailleurs jamais caché :

> je tiens l'Esprit opposé aux faits, et cela est une leçon cent fois répétée de Lagneau. Non, la mémoire, la durée, l'espace ne sont pas des faits et surtout, surtout, l'âme n'est pas un fait.[139]

D'un point vue général, la pensée de Lagneau peut être envisagée comme une critique radicale des positions empiristes, notamment en ce qui concerne le rôle et la nature de l'esprit. Refusant l'idée qu'il puisse y avoir des connaissances qui soient purement *a priori*, les empiristes soutiennent en effet que toute notre connaissance dérive de l'expérience, et qu'à ce titre, l'esprit doit être conçu comme une *tabula rasa,* dont le rôle consiste essentiellement à recevoir des impressions sensibles ; tout au plus synthétise-t-il ces impressions selon des lois d'association acquises par habitude, autrement dit par expérience. En bon philosophe français, Lagneau ne saurait accepter une conception qui accorde autant aux faits, et si peu à la Raison. Et c'est depuis une analyse dite « réflexive » de la perception, où la pensée se prend elle-même comme objet[140], qu'il va tenter d'invalider les présupposés empiristes.

---

[139] Alain, *Souvenirs concernant Jules Lagneau, post scriptum,* Gallimard, 1996, p. 250.

[140] Pour L. Brunschvicg, autre grande figure de l'approche réflexive, « la philosophie prend son vrai caractère [dès lors qu'] elle ne cherche pas à s'étaler devant l'esprit, à titre de produit, comme un catalogue d'insectes ou une énumération de batailles, elle n'a rien de commun avec l'extension de l'expérience ; car elle n'a pas pour centre une notion extérieure à la pensée consciente, telle que la matière ou la vie de l'organisme, elle repose sur la pensée réfléchie, qui est la plus haute forme de l'activité, ou plutôt qui est, dans sa clarté définitive, la forme véritable de toute activité. Elle a pour but d'identifier ce qu'elle étudie avec cette réflexion logique, et se vérifie perpétuellement, non par un procédé de démonstration extérieure, raisonnement ou expérimentation, mais par le fait même de cette identification. Elle suppose l'acte indivisible qui crée l'objet intelligible et

Dans son cours sur la perception, Lagneau part du constat suivant : lorsque nous percevons un objet extérieur, nous avons le sentiment de recevoir une multitude d'informations sans que cela n'engage la moindre activité de notre part. La perception se fait pour ainsi dire « en nous sans nous », en ce sens que le monde semble agir sur la conscience, façonnant celle-ci d'après son état actuel. Mais ne nous méprenons pas : « la perception est en apparence une intuition immédiate. L'esprit semble passif alors qu'il est actif »[141]. C'est-là ce que révèle selon Lagneau une analyse réflexive de la perception, telle que l'aurait brillamment menée Kant dans *l'Analytique transcendantale.* Aussi, Lagneau va-t-il reconduire fidèlement l'argument du *Je pense*, en insistant sur son rôle éminemment synthétique dans toute saisie intuitive :

> Chaque sensation est par elle-même un état du sujet sentant ; mais elle n'existerait pas en ce sujet s'il n'était en même temps actif, s'il ne possédait le pouvoir de réunir entre elles, par l'unité de son action, ses sensations diverses... Cette action, qui est proprement la perception, consiste dans la détermination des qualités de cet être représentées comme liées les unes aux autres dans l'étendue...La perception suppose la pensée.[142]

Si l'esprit n'intervenait pas dans le processus perceptif pour imposer à la sensation une unité dont elle est par elle-même entièrement dépourvue, nous serions incapables de discerner quoi que ce soit dans le chaos sensible. Mêlant inextricablement des arguments épistémologiques à des positions morales – lesquelles transparaissent à travers le vocabulaire employé – Lagneau avance par conséquent la thèse suivante : « percevoir, c'est toujours autre chose que subir ou recevoir comme une empreinte ; c'est affirmer, à propos de ce qu'on a senti quelque chose que l'on juge réel »[143]. Ici se manifeste avec clarté la position

---

développe la faculté d'intelligibilité, et elle le met en lumière. La philosophie est toute entière méthode d'identification spirituelle ». Cf. L. Brunschvicg, *L'idéalisme contemporain,* Paris, Alcan, 1905, p. 81-82.

[141] J. Lagneau, *Cours sur la perception,* dans *Célèbres leçons et fragments, op. cit.*, p. 198.

[142] *Ibid.*, p. 218.

[143] *Ibid.*, p. 222.

« réflexive » en philosophie : faire apparaître, comme condition de ce qui pourrait sembler « donné », une activité omniprésente de jugement. Dans ses *Souvenirs,* Alain rapporte la façon dont Lagneau s'y prenait pour démontrer à ses élèves que la perception, en apparence immédiate, repose en réalité sur une activité synthétique de l'esprit :

> Qu'est-ce qu'une maison ? disait Lagneau. C'était là son centre ; il y revenait toujours. Aucun objet n'est donné. C'est ici que l'exemple, encrier ou morceau de cire, était mis à la question. Et il est rigoureusement vrai qu'il n'y a de perception que par une vérité de la perception ; et il est vrai aussi que la vérité de la perception ne peut être perçue ; il n'y a pas de lieu d'où l'on voie toutes les parties d'une maison ; il n'y a point de lieu ni de rapports de lieu qui représentent comment les parties ensemble font une maison, et comment les perspectives ensemble font une maison, et comment le toucher, la vue, l'ouïe explorent une maison, et comment tout l'Univers autour jusqu'au plus loin fait cette maison-là. Ainsi l'esprit dépasse la perception et à ce passage lui donne existence (...).[144]

Ces quelques lignes d'Alain donnent un aperçu de la manière dont Lagneau revisitait la tradition philosophique depuis le concept d'activité. Certes, lorsque celui-ci évoque l'impossibilité de se représenter une maison sans poser, à la base de cette représentation, une activité synthétique qui ramène à l'unité les divers aspects perçus, c'est, comme on l'a vu, à Kant et au *Je pense* qu'il fait référence. Mais quand il est question du morceau de cire, c'est Descartes que Lagneau convoque pour appuyer la thèse réflexive de l'omniprésence du jugement. Et il est assez aisé de comprendre pourquoi. Le célèbre argument du morceau de cire montre effectivement que tout objet de la perception est pensé et non pas senti. Une fois la cire dépouillée de toutes ses qualités sensibles, « il ne demeure rien que quelque chose d'étendu, de flexible et de muable »[145] conclut Descartes ; or, l'étendue se ramène selon lui à un ensemble de rapports, qui, en tant que tels, ne sont pas perçus mais conçus. C'est pourquoi il ne peut pas y avoir d'*image* de

---

[144] Alain, *Souvenirs concernant Jules Lagneau, op. cit.*, p. 747-748.

[145] Descartes, *Méditations Métaphysiques* (1641), *Deuxième méditation,* Alquié II, p. 424, AT IX, 24.

l'étendue ; nous pouvons seulement en former l'*idée*, et par l'entendement seul, autrement dit par le jugement.

Cette lecture de Descartes laisse transparaître l'aspect clairement intellectualiste de la philosophie de Lagneau : les choses n'ont selon lui de consistance qu'à travers le prisme conceptuel que nous appliquons sur le monde. C'est pourquoi, l'enjeu de l'analyse réflexive consiste à révéler l'activité synthétique auquel se livre l'entendement lors de toute saisie intuitive :

> en quoi consiste la perception visuelle [demande Lagneau] ? La condition d'une telle perception c'est que nous concevions l'objet comme quelque chose de réel et d'un. C'est donc ici encore une action de l'entendement qui est la condition de la perception.[146]

La philosophie réflexive est de part en part une philosophie d'entendement. Dans ces conditions, on ne s'étonnera pas que Lagneau se montre particulièrement critique envers l'idée qu'il puisse y avoir quelque chose comme une « sensation pure ». Cela reviendrait effectivement selon lui à admettre la possibilité d'une action immédiate du monde sur nous, mais sans nous, en ce sens que le travail de mise en forme de l'entendement y serait comme neutralisé. En bon kantien, Lagneau soutient au contraire que notre rapport au monde est toujours médiatisé par l'entendement :

> Il n'y a donc pas à proprement parler de notions purement passives qui s'offriraient spontanément à l'esprit avec le caractère d'une intuition et qui ne supposeraient de sa part aucune activité. Absolument parlant, on ne peut distinguer deux opérations dans la perception, la présentation et la représentation. Il n'y a pas de pure présentation ; toute présentation est une représentation. L'esprit joue toujours un rôle.[147]

Parce que l'esprit est toujours en train d'organiser un divers de sensations, il ne peut pas y avoir selon Lagneau de présentation directe du monde ; celui-ci est toujours déjà pris dans le filtre de l'activité conceptuelle qui lui donne sens et

---

[146] J. Lagneau, *Cours sur la perception, op. cit.*, p. 210.
[147] *Ibid.*, p. 227.

forme. Aussi, ce n'est que rétrospectivement que nous pouvons parler de « présentation », au sens où nous admettons, comme condition de possibilité de la perception, une première impression qui constitue la matière que l'esprit s'applique à informer. Or, cette présentation directe – ou « sensation pure » – nous ne pouvons la concevoir qu'après avoir réalisé la perception complète. C'est uniquement sur la base de la « représentation » que l'analyse réflexive parvient à abstraire, à titre de condition de possibilité logique, l'hypothèse d'une « présentation » initiale. Mais il s'agit-là d'« une pure conception de l'esprit »[148], car selon Lagneau,

> Il n'y a pas, dans la conscience, de pure sensation. En effet, tout ce qui peut tomber sous la conscience est en quelque manière un produit de l'activité.[149]

Après Kant et Descartes, nous avons là encore une trace de la manière dont Lagneau revisitait l'histoire de la philosophie depuis le concept d'activité. Lorsque celui-ci affirme qu'à strictement parler, nous ne pouvons établir de distinction entre « présentation » et « représentation », c'est implicitement à Platon qu'il fait référence. A travers le Mythe de la Réminiscence, ce dernier aurait en effet éclairé de façon imagée que tout contenu de conscience est toujours déjà un résultat, le produit de l'activité par laquelle l'esprit donne forme au chaos sensible. Tout a déjà été pensé, et c'est en sens que nous devons entendre l'hypothèse des vies antérieures : celles-ci symbolisent les diverses activités de synthèses opérées par l'esprit pour élaborer le contenu actuel de la conscience. Dans ses *Souvenirs,* Alain répète à plusieurs reprises que la perception ou la certitude étaient autant d'occasion pour Lagneau de « retrouver toute la pensée dans la moindre de nos pensées »[150]. A la lumière de ce qui vient d'être dit, on s'aperçoit que cette formule s'enracine certes chez Platon, mais qu'elle marque

---

[148] *Ibid.*, p. 213.
[149] *Ibid.*, p. 213.
[150] Alain, *Souvenirs concernant Jules Lagneau, op. cit.*, p. 725.

plus fondamentalement une rupture avec la tradition philosophique française issue de Descartes. Expliquons-nous. Si l'enjeu de l'analyse réflexive consiste pour Lagneau à « retrouver toute la pensée dans la moindre de nos pensées », cela semble indiquer que selon lui, *la pensée* pure ne nous est jamais donnée directement ; et que c'est au contraire toujours par réfraction dans *les pensées* que nous la devinons. C'est à ce niveau que la dimension kantienne de Lagneau, dont nous fait part Canguilhem dans son Discours d'ouverture du colloque Alain-Lagneau, se manifeste au grand jour. Ce qu'il faut entendre ici par « la pensée » n'est autre selon nous que le sujet transcendantal kantien, le « *Je pense* », « l'unité originairement synthétique de l'aperception ». Or, l'unité dont il est ici question n'est pas celle de la conscience empirique, par laquelle je me perçois comme étant toujours identique à moi-même. Il ne s'agit-là que de sa réflexion dans le temps. Sujet de la science, le sujet transcendantal n'est pas individuel mais universel. Il signifie pour Kant l'unité de la méthode par laquelle l'esprit constitue les objets. Il n'est donc pas une substance à la manière du *Cogito* cartésien, mais une activité de synthèse, où entendement et intuition se mêlent énigmatiquement pour produire une connaissance. A titre de condition de possibilité de l'expérience, le sujet transcendantal n'y apparaît donc jamais en tant que tel. C'est pourquoi Lagneau affirme que cette activité de synthèse ne peut pas être directement objet de pensée ; nous pouvons seulement la « retrouver » par réflexion « dans la moindre de nos pensées ». D'où le nom de « philosophie réflexive » apportée à la démarche de Lagneau.

La position de Lagneau sur la nature de la pensée est ici nettement tranchée : « toute la pensée », autrement dit son essence, se ramène selon lui à une activité originaire de synthèse. On ajoutera toutefois que Lagneau ne semble pas s'être contenté d'une simple reprise de Kant : si l'on se réfère effectivement au schéma des facultés de l'esprit tel que l'expose le fragment 35, il semble que

Lagneau ait érigé « l'unité originairement synthétique » au rang de faculté à part entière. Il place ainsi ce qu'il appelle « Activité » au sommet de la hiérarchie des facultés de l'esprit – au dessus de la sensibilité et de l'intelligence[151]. Le même fragment indique par ailleurs que les plus hauts degrés de la réflexion selon Lagneau – à savoir la liberté et la volonté – relèvent directement de l' « Activité » comme faculté. C'est que, comme l'indique le *Cours sur la perception*, « l'activité est l'unité absolue de la vie psychique »[152], au sens où celle-ci conditionne l'ensemble des fonctions intellectuelles et vitales. Les fondations de l'Ecole française de l'activité sont ici posées.

Dans ses textes de jeunesse pour les *Libres Propos*, le jeune Canguilhem n'hésitera pas à promouvoir l'héritage réflexif de Lagneau, dont Alain fut le passeur. Reprenant sans ambiguïté les chevaux de bataille de ses maîtres, c'est sur fond de « kantisme réflexif » que Canguilhem propose d'aborder, en 1931, la question de la création :

> La création ne serait-elle pas plutôt relation que translation ? Cela ne reviendrait-il pas à dire qu'il y a création là où il y a pensée, si penser c'est lier un chaos innommable de sensations en une unité significative ? Cela revient à poser ... l'équation entre création et pensée. Et alors le problème de la création va ressortir non plus désormais à une critique expérimentale, mais à une psychologie réflexive.[153]

Ces propos de Canguilhem sur la création nous permettent de dresser un premier bilan concernant la formation progressive d'une Ecole française de l'activité. Nous avons vu que celle-ci prenait sa source dans une certaine lecture de Kant, amorcée par Lachelier, et développée ensuite par Lagneau sur le terrain de la perception. S'appuyant sur l'argument kantien du *Je pense* comme « unité originairement synthétique de l'aperception », Lagneau conçoit la perception

---

[151] J. Lagneau, « Fragment 35 », dans *Célèbres leçons et fragments, op. cit.*, p. 119.

[152] J. Lagneau, *Cours sur la perception, op. cit.*, p. 194.

[153] G. Canguilhem, « Critique et philosophie. Sur le Problème de la création », dans *Libres Propos (Journal d'Alain)* (décembre 1931), p. 583-588 ; p. 587.

comme une faculté essentiellement active, où l'esprit ne « subit » pas passivement le monde extérieur. C'est au contraire celui-ci qui se trouve informé par celui-là, l'esprit imposant forme et unité à un divers d'impressions sensibles qui en est entièrement dépourvu. On ne s'étonnera donc pas de voir le jeune Canguilhem défendre l'idée qu'« il y a création là où il y a pensée » : dans la perspective réflexive héritée de Kant, l'expérience que nous *avons* est toujours pour partie l'expérience que nous *faisons*. C'est pourquoi Canguilhem pose « l'équation entre création et pensée » : il y a selon lui une profonde analogie entre l'acte d'un créateur – pensons par exemple au travail d'un sculpteur – et l'activité par laquelle l'esprit synthétise le divers sensible. Dans les deux cas, nous sommes en présence d'une matière qui est informée, voire transformée. Or, telle que nous l'avons envisagée jusqu'à présent, l'Ecole de l'activité ne semble guère soucieuse de l'aspect matériel de l'expérience. C'est davantage l'aspect spirituel qui lui importe. Et lorsque nous avons examiné les rapports que ladite Ecole entretient avec Kant, il semble qu'elle ait surtout retenu de l'idéalisme transcendantal l'aspect proprement idéaliste de la doctrine, laissant dans l'ombre ce que Kant avait repris de l'empirisme humien. Aussi, quand le jeune Canguilhem en vient à parler de « création » à propos de la pensée, il n'en faut guère davantage pour conclure que nous avons affaire ici à une lignée de penseurs clairement idéalistes.

Cependant, nous croyons qu'il s'agit-là d'une conclusion trop hâtive, et que l'idéalisme de l'Ecole française de l'activité tient davantage à l'ordre d'exposition que nous avons choisi ici, qu'à l'approche réflexive comme telle. Car comme nous allons le voir à présent, Lagneau et Alain affirment que l'activité ne peut se concevoir sans poser, dans le même temps, un chaos sensible auquel l'esprit s'oppose toujours déjà.

1.2.4. L'esprit contre le monde : les *Entretiens au bord de la mer*

Progressivement, les divers constituants de l'Ecole française de l'activité se mettent en place. Dans la partie précédente, nous avons vu que tout l'enjeu de

l'analyse réflexive consistait à dégager, à titre de condition de possibilité de la perception, l'activité originairement synthétique de l'esprit. De là le sentiment d'avoir affaire ici à une approche clairement intellectualiste, voire idéaliste. Or, dans la suite de son *Cours sur la perception*, Lagneau remarque à juste titre qu'

> éprouver un plaisir ou une peine, cela suppose que l'activité de l'esprit se trouve plus ou moins favorisée par les circonstances, et, par suite, que les circonstances sont données indépendamment de cette activité. La pure activité, par laquelle se trouve ramenée à l'unité la multiplicité de l'être, ne se conçoit pas sans cette multiplicité donnée indépendamment de l'activité même.[154]

Si la philosophie réflexive de Lagneau pouvait passer jusqu'à présent pour un idéalisme, c'est que nous n'avons pas suffisamment insisté sur ce qu'une telle position implique sur le plan « matériel ». Pour que l'esprit puisse se saisir comme activité synthétique, il faut nécessairement admettre l'existence d'une matière à synthétiser. C'est là ce que Lagneau entend par « circonstances » et « multiplicité donnée ». L'« activité » ne peut en effet se concevoir sans poser un pur indéfini à quoi l'esprit s'oppose toujours déjà. « Matière » et « activité » sont les deux faces d'une même pièce. Ce qui implique, sur le plan épistémologique, une impossibilité de penser « l'activité en soi » : celle-ci est toujours déjà prise dans un réseau de va-et-vient avec une altérité qui lui fait face. L'« activité pure » est donc impensable en elle-même : c'est là la contrepartie de l'impossibilité d'une « sensation pure ». Nous avons vu précédemment qu'accepter l'idée de « sensation pure », cela revenait à admettre la possibilité d'une impression directe du monde sur l'esprit, où le travail de mise en forme de l'entendement serait alors neutralisé. Or, parler d'une « activité pure » de l'esprit conduit strictement au même résultat : privé de la matière sur laquelle appliquer ses formes, l'entendement serait pour ainsi dire en chômage technique. Nous aurions là aussi affaire à une neutralisation du travail synthétique de l'esprit. C'est pourquoi, du

---

[154] J. Lagneau, *Cours sur la perception, op. cit.*, p. 213-214.

point de vue réflexif, « sensation pure » et « activité pure » se ramènent à toutes deux à une impossibilité logique.

On peut voir dans cette idée une extension de la thèse kantienne selon laquelle « des pensées sans contenu sont vides, des intuition sans concepts sont aveugles »[155]. Du point de vue réflexif, une « activité pure » n'est effectivement pas autre chose qu'une pensée vide de contenu ; et inversement, une « sensation pure » n'est pas autre chose qu'une intuition aveugle, parce que privée de réflexivité. Au même titre que les pensées et les intuitions, l'esprit et la matière sont des complémentaires indissociables. Aussi, si la philosophie réflexive a bien quelque chose d'idéaliste, c'est moins du côté d'un idéalisme subjectif à la Berkeley que de l'idéalisme transcendantal de Kant qu'elle puise ses sources. Il n'y a pas pour Lagneau d'automouvement de l'esprit, où celui-ci évoluerait dans un milieu qui lui serait homogène. Comme nous le disions précédemment, l'esprit est toujours engagé dans la rencontre d'une altérité ; et il ne peut se saisir lui-même dans son essence – autrement dit comme activité – que dans le choc avec une altérité insoumise à sa réglementation. C'est pourquoi Lagneau soutient que du point de vue de la conscience,

> se sentir actif, c'est plus que sentir, c'est connaître ; et cette connaissance suppose que l'esprit ne s'oppose pas seulement aux effets intérieurs de son action, mais qu'il oppose ceux-ci à d'autres effets qu'il ne sent pas comme siens, qu'il n'a pas voulu.[156]

Monde et esprit sont toujours déjà liés, mais dans un rapport d'opposition permanente. Jusqu'à présent, nous avons surtout insisté sur l'aspect « actif » de l'expérience, où, en nous appuyant sur Kant, nous avons cherché à faire apparaître celle-ci comme le résultat d'une synthèse de formes et de matière. Or, comme le souligne ici Lagneau, l'aspect actif de l'expérience ne peut se concevoir sans admettre un fond de passivité. Cette passivité tient simplement au

---

[155] E. Kant, *Critique de la Raison pure, op. cit.*, A 51/B 75, AK III 75, trad. fr. p. 144.
[156] J. Lagneau, *Cours sur la perception, op. cit.*, p. 193.

fait que le contrôle sur ce qui nous arrive a des limites : ce dont il va être fait l'expérience ne dépend effectivement pas de nous. Il y a une résistance du monde aux idées. Et selon Lagneau, ce sont ces limites imposées par le monde à la spontanéité de l'entendement, autrement dit la résistance de la matière aux formes de l'esprit, qui font que quelque chose comme l'activité puisse se faire jour. Aussi poursuit Lagneau, « un être pensant qui serait isolé du monde extérieur ne saurait se connaître comme actif. Se connaître comme actif, c'est recevoir le contrecoup de son action dans un monde qui lui est extérieur »[157]. L'activité se révèle sur fond de conflit, ou, pour reprendre l'expression d'Yves Schwartz, sur fond de « débats de normes ». L'opposition est donc mère de l'activité puisque celle-ci consiste à ramener à l'unité – autrement dit synthétiser – cette même opposition[158]. Ce qui implique l'impossibilité de penser l'activité en dehors du « débat de normes » qui l'a vue naître ; les deux entités en débat doivent nécessairement être tenues ensemble pour que l'activité soit saisie. C'est, selon Lagneau, ce qu'aurait révélé l'analyse biranienne de l'effort. Dans son cours sur la perception, Lagneau rend effectivement hommage à Maine de Biran pour avoir montré que le moi ne se connaît que dans l'action qu'il exerce sur une extériorité qui lui fait face :

> ici se trouve enfermée une grande vérité, qui est que l'âme individuelle et l'univers ne peuvent être pensés séparément, et aussi que c'est l'action qui fait connaître l'unité des deux et en même temps l'opposition des deux.[159]

---

[157] *Ibid.*

[158] Yves Schwartz a récemment retracé ce qu'il appelle « les deux sources du concept d'activité » à travers l'histoire des idées ; son constat est sans appel : de Descartes à Canguilhem en passant par Kant, le concept d'activité est chaque fois invoqué pour « recoudre » des facultés de l'esprit qui sont *a priori* opposées. Voir Schwartz Yves, « Un bref aperçu de l'histoire culturelle du concept d'activité », dans revue *@ctivités,* volume 4, numéro 2, 2007 ; cet article est téléchargeable à l'adresse suivante : http://www.activites.org/v4n2/schwartz-FR.pdf.

[159] J. Lagneau, *Cours sur la perception, op. cit.,* p. 194. Lagneau émet toutefois une réserve sur la position de Maine de Biran. Celui-ci n'aurait pas été jusqu'au bout d'une philosophie de l'activité, dans la mesure où « la sensation de l'effort » reste pour lui un élément que nous subissons. Or, l'analyse « réflexive » révèle au contraire que cette sensation est le résultat d'un jugement : « ce que Maine de Biran n'a pas aperçu, c'est que cette connaissance ne saurait être appelée sensation. Nous ne nous sentons pas actifs ; nous nous jugeons tels… » (p. 193).

C'est là une leçon dont Canguilhem saura se souvenir lorsqu'il posera, à la base de sa philosophie des normes et de la santé, une certaine conception de la vie « entendue comme activité d'opposition à l'indifférence et à l'inertie »[160]. Dans la perspective réflexive de Lagneau, l'activité se manifeste au sein d'un dualisme métaphysique entre la pensée et le monde. Un demi siècle plus tard, Canguilhem transposera cette opposition métaphysique sur un plan biologique, où le conflit ne se situera plus seulement entre l'esprit et le monde, mais entre le vivant et son milieu. Il fera ainsi jouer jusqu'au bout l'analogie qu'il existe entre d'un côté, l'esprit qui informe une matière chaotique, et de l'autre, le vivant qui renormalise l'environnement afin de faire tendanciellement du milieu, *son* milieu. C'est en ce sens que nous tenons la philosophie des normes de Canguilhem pour une extension de la philosophie réflexive de Lagneau.

Néanmoins, nous ne devons pas négliger le rôle considérable qu'a joué Alain dans la constitution progressive de l'Ecole française de l'activité. Il lui a en effet donné une portée éthique, en faisant notamment de l'analyse réflexive de la perception, la base de sa doctrine politique. Pour le dire simplement, nous croyons que le radicalisme d'Alain s'enracine dans une position métaphysique concernant la nature de l'esprit, où celui-ci est entendu comme une activité permanente d'opposition à l'inertie de la matière. Or, comme le rappelle à juste titre le jeune Canguilhem en 1933, « cette volonté d'opposition permanente, c'est ce qu'Alain appelle le radicalisme »[161]. Métaphysique et politique sont étroitement liées. Cette activité d'opposition était aux yeux d'Alain à ce point fondamentale, qu'il lui consacra un livre entier, les *Entretiens au bord de la mer*, ouvrage difficile à

---

[160] G. Canguilhem, « Vingt ans après... », dans *Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique (1963-1966),* dans *Le normal et le pathologique, op. cit.,* p. 173.

[161] G. Canguilhem,« Essais. Pacifisme et révolution », dans *Libres Propos* (mars 1933), p. 157-159, p. 158

propos duquel il dira rétrospectivement y avoir mis tout ce qu'il savait de l'Univers[162].

1.2.4.1. L'esprit n'est pas une substance mais une activité

Lorsqu'en 1952 l'Inspecteur général Canguilhem se fait un devoir de rappeler à la communauté philosophique qu'« Alain est un vrai philosophe », il confie fonder sa « conviction sur l'existence de ces quatre ouvrages : *Le Système des Beaux-Arts*, *Les Idées et les Ages*, les *Entretiens au bord de la mer*, *Les Dieux* »[163]. Et comme nous l'annoncions ci-dessus, parmi *ces « quatre œuvres magistrales »* qui méritent à elles seules que Canguilhem sorte de sa réserve pour redorer le blason quelque peu terni du maître, les *Entretiens aux bords de la mer* traitent expressément de l'activité. Ceux-ci ont effectivement pour sous-titre *Recherche de l'entendement*, faculté que Kant identifiait à l'activité même de synthèse :

> Aussi l'unité synthétique de l'aperception est-elle le point le plus élevé auquel on doit rattacher tout usage de l'entendement... mieux : ce pouvoir est l'entendement même.[164]

D'un point de vue général, les *Entretiens* s'attachent à restituer l'entendement comme fonction la plus haute de l'esprit. Nous disons « restituer », car la faculté des concepts était malmenée à l'époque par les philosophies de l'immédiat, le bergsonisme en particulier, qui reléguaient celle-ci au rang de

---

[162] Alain, *Histoire de mes pensées*, Paris, Gallimard, 1936, p. 261.

[163] G. Canguilhem, « Réflexions sur la création artistique selon Alain », *op. cit.*, p. 188.

[164] E. Kant, *Critique de la Raison pure, op. cit.*, B 134, AK III 110, trad. fr. p. 199, note. Le § 17 qui suit cette note en développera davantage l'idée directrice. Cf. § 17, *Le principe de l'unité synthétique de l'aperception est le principe suprême de tout l'usage de l'entendement* B 136, AK III 111, trad. fr. p. 201.

« maigre entendement »[165]. Or, nous avons vu précédemment qu'Alain a toujours refusé la critique que Bergson adresse à l'intelligence ; et à ce titre, son enseignement a probablement joué pour beaucoup dans l'hostilité féroce du jeune Canguilhem pour le bergsonisme[166]. Parce que la théorie de la connaissance n'est jamais neutre, Alain voyait dans l'immédiateté défendue par Bergson une invitation à l'immobilisme tant pratique que politique dans la mesure où, une fois l'entendement neutralisé, nous serions condamnés à l'acceptation du fait établi. C'est que, par entendement, Alain entend ce pouvoir de l'esprit par lequel l'expérience que nous *avons* est toujours, pour partie, l'expérience que nous *faisons*. Ainsi que l'a montré Lagneau, même au niveau infime de l'expérience perceptive, nous sommes déjà engagés dans le monde : nous y introduisons l'ordre de l'esprit. Autrement dit, nous ne subissons pas passivement l'environnement qui nous entoure, puisque nous contribuons pour partie à sa constitution. Et dans la mesure où théorie de la connaissance et éthique sont pour Alain indissociables, il ne lui en faut guère davantage pour voir dans cette dichotomie métaphysique entre le monde et l'esprit, le signe d'une vie toujours à faire. Les choses ne contrôlent en rien notre destinée. C'est à nous que revient la lourde tâche d'être un esprit qui, en tant que tel, a le droit de regard sur un avenir incertain dont il a la charge : « La morale [écrit Alain] consiste à se savoir esprit et, à ce titre, obligé absolument car noblesse oblige »[167]. Aussi, ne doit-on pas s'étonner que l'exemplaire – aujourd'hui conservé au Caphès[168] – des *Entretiens*

---

[165] Alain, *Entretiens au bord de la mer. Recherche de l'entendement,* dans *Les Passions et la Sagesse, op. cit.*, p. 1263-1373 ; p. 1309.

[166] Voir G. Canguilhem, « La Philosophie d'Hermann Keyserling », sous le pseudonyme de C. G. Bernard, *Libres Propos* (20 mars 1927), p. 18-21 ; et surtout le compte rendu enflammé du livre de G. Politzer, « *La Fin d'une parade philosophique. Le bergsonisme* », *Libres Propos (Journal d'Alain)* (20 avril 1929), p. 191-195.

[167] Alain, *Lettres à Sergio Solmi sur la philosophie de Kant* (1946), édition électronique disponible sur le site de l'Université du Québec à Chicoutimi (http://classiques.uqac.ca) ; p. 12.

[168] Situé dans les locaux de l'Ecole Normale Supérieure (Ulm) de Paris, le Centre d'Archives de Philosophie, d'Histoire et d'Édition des Science conserve la bibliothèque ainsi que les archives personnelles de Canguilhem.

qu'Alain avait offert au jeune Canguilhem porte la dédicace toute kantienne : *« Pour GC, non datur fatum*[169]*... Alain. 29 janvier 1931 ».*

En tant que « *Recherche de l'entendement* », l'enjeu des *Entretiens* est donc de faire paraître l'esprit non pas comme une substance, mais comme une incessante activité de mise en forme. Or, comment manifester une telle nature, si ce n'est en montrant l'esprit dans son exercice réel, à savoir appliqué au sensible ? C'est pourquoi Alain place au coeur de ce dialogue poétique, le personnage d'un vieux peintre qui, devant sa toile, recompose chaque jour le monde. Le philosophe joue en effet sur l'analogie entre d'un côté, le dessein s'accomplissant petit à petit sur le chevalet, et de l'autre, ce que son maître Lagneau nommait « l'aurore de l'esprit »[170], c'est-à-dire l'activité par laquelle l'esprit, chaque matin au réveil, fait et refait inlassablement le monde.

Et pour rendre plus sensible encore à l'intuition cette « cosmogonie permanente », Alain situe ces entretiens au bord de l'océan : de tous les objets de notre perception du monde extérieur, l'océan est en effet celui qui manifeste sans doute le plus cette l'activité de mise en forme de l'esprit. Car contrairement à la terre, « métaphysicienne »[171] en ce qu'elle nous fait croire que les formes sont des choses subsistant par elles-mêmes, sans aucune activité de la part de l'esprit – ne serait-ce que par les constructions de l'homme –, l'océan ramène au contraire celui-ci à son essence, qui est uniquement activité donnant forme :

---

[169] Pour Kant, « aucune nécessité intervenant dans la nature n'est une nécessité aveugle, mais c'est toujours une nécessité conditionnée, par conséquent intelligible (*non datur fatum*) ». Cf., *Critique de la Raison pure, op. cit., Analytique des principes, Postulats de la pensée empirique, Réfutation de l'idéalisme,* A 228/B 280 AK III 194/ AK IV 151, trad. fr. p. 286.

[170] Alain, *Souvenirs concernant Jules Lagneau, op. cit.,* p. 744. Se remémorant le cours sur la perception de Lagneau, Alain écrit : « En cette classe, comme sur ce visage architectural, c'était toujours matin ».

[171] Alain, *Entretiens au bord de la mer, op. cit.,* p. 1267.

> Mais plutôt assurons-nous en notre siège ionien, les yeux sur la mer. Car ici les formes nous assurent qu'elles ne sont point ; il n'y a évidemment pas une vague à côté d'une autre ; au contraire toute la mer ne cesse d'exprimer que les formes sont fausses... Bien clairement cette nature fluide refuse toutes nos idées ; ou plutôt elle nous en refuse cette trompeuse image, redoutable même au géomètre. Un fleuve est encore trop lui-même, et le même en son apparence, pour nous renvoyer notre pure pensée ; et j'ai souvent dit que l'océan était l'objet de choix pour l'entendement, et meilleur encore qu'une mer sans marée. Briseur d'idoles. Ainsi nos idées se séparent de la chose, et restent en nos mains comme des outils.[172]

L'analyse réflexive de la perception de l'océan garde l'esprit de l'illusion qui laisse croire que les formes relèveraient des choses et non de la pensée. En redistribuant l'aspect de l'eau selon une configuration toujours nouvelle, le mouvement des vagues empêche l'esprit d'arrêter l'océan sur une forme particulière ; à peine a-t-il achevé son travail de mise en forme, qu'il lui faut déjà se remettre en activité, et recomposer l'image que les vagues viennent de défaire. Toujours autre, l'océan refuse avec une implacable rigueur les idées que nous lui appliquons : elles « restent en nos mains comme des outils ». C'est pourquoi Alain fait de l'expérience perceptive de l'océan une occasion privilégiée pour renvoyer l'esprit à sa propre nature, à savoir une activité de mise en forme.

A propos des *Entretiens au bord de la mer*, Florence Khodoss a écrit qu'il s'agissait là du « poème de la critique »[173] : tout l'enjeu de l'ouvrage consiste effectivement à retrouver à l'œuvre, dans le sensible, les formes abstraites de Kant. Nous avons vu précédemment ce que le jeune Chartier avait retenu de l'idéalisme transcendantal sur le terrain de la perception ; mais il s'agissait-là d'un point d'appui pour une réflexion qui s'étend bien au-delà de l'expérience perceptive. Toute sa vie durant, Alain n'a cessé de tirer les conséquences de la philosophie critique sur divers plans de l'expérience humaine. En 1936, il déclare

---

[172] *Ibid.*, p. 1267-1268.

[173] F. Khodoss, « Le poème de la critique », commentaire des *Entretiens au bord de la mer, dans Revue de Métaphysique et de morale*, avril-juin 1952, p. 215-242.

dans son *Histoire de mes pensées* : « Kant est le maître et béni soit-il. Béni soit le désert de Kant. C'est là qu'on apprend la probité de l'esprit et il faut l'apprendre encore et encore »[174]. Néanmoins, il aura fallu 1946 pour qu'Alain consente à publier, à l'âge de 78 ans, une étude explicitement consacrée à Kant – les *Lettres à Sergio Solmi sur la philosophie de Kant*[175]. Doit-on alors conclure qu'Alain cherchait à cacher son patrimoine kantien ? Certainement pas. Son admiration pour Kant n'était un mystère pour personne ; et surtout pas pour ses élèves. Dans le compte rendu enthousiaste du pamphlet de Politzer que le jeune Canguilhem rédigea en 1929 pour les *Libres Propos*, le disciple témoigne en ces termes de la communauté de pensée qui unit ses maîtres (Lagneau et Alain) à Kant :

> La psychologie classique part de la réalité du fait psychologique. Elle ne le peut qu'en posant ces faits comme des choses... Arouet [pseudo de Politzer], nourri de Kant, n'a peut-être pas lu Lagneau et Alain. Mais il n'importe. Les voies sont multiples.[176]

Sous entendu : « les voies sont multiples » pour arriver à concevoir correctement la nature de la pensée. A savoir que l'esprit n'est pas une chose, une substance pensante, mais une activité. C'est ce qu'a révélé comme on l'a vu l'analyse kantienne du *je pense* comme *unité originairement synthétique de l'aperception.* En rapprochant le concept – unité d'une règle – de la conscience – acte d'unification selon des règles –, l'*Analytique transcendantale* a bouleversé l'histoire de la philosophie : le concept, qui était jusqu'alors envisagé comme une réalité indépendante de l'esprit, devient chez Kant l'activité même de synthèse, voire l'activité du sujet, puisque ce que Kant entend par *sujet transcendantal,* n'est rien d'autre que cette activité de synthèse.

---

[174] Alain, *Histoire de mes pensées*, *op. cit,* p. 247.

[175] Alain, *Lettres à Sergio Solmi sur la philosophie de Kant*, *op. cit.*

[176] G. Canguilhem, *« La Fin d'une parade philosophique. Le bergsonisme »*, *op. cit.,* p. 192.

1.2.4.2. Existence, expérience et rencontre

Mais, et il s'agit-là d'une des thèses fortes des *Entretiens*, l'esprit ne peut se saisir comme activité que dans la rencontre d'une altérité radicalement étrangère. Face à l'océan, l'esprit est pour ainsi dire au pied du mur : l'immensité chaotique de la mer qui s'agite ramène celui-ci à sa propre nature, qui n'est qu'activité de mise en forme. Contrairement aux objets terrestres – une maison, une montagne – qui donnent l'illusion d'une permanence des formes, le va-et-vient des vagues fait et défait sans cesse l'aspect de l'eau ; et c'est inlassablement que l'esprit doit reprendre son activité de mise en forme, et ainsi instaurer la régularité de la pensée dans ce monde sans ordre ni mesure. Or, ce qu'Alain souligne par l'introduction du thème de l'existence, c'est que l'esprit n'a pas provoqué cette immensité chaotique à laquelle il fait face. En un sens, il est toujours déjà engagé dans une rencontre qu'il n'a pas voulu. Cependant, c'est dans cette rencontre d'altérité que l'esprit va se révéler à lui-même comme activité de synthèse – chose dont Canguilhem saura se souvenir lorsqu'il étendra cette « philosophie de l'opposition » au plan vital[177].

Selon Alain, l'existence est le garde-fou de l'idéalisme absolu. Certes l'esprit contribue à la constitution de l'objet ; mais cette contribution est partielle dans la mesure où la synthèse objective fait intervenir, à titre de condition de possibilité, une matière sur laquelle il applique ses formes. Et l'existence n'est rien d'autre que la rencontre de l'esprit avec une matière étrangère à la rationalité. C'est pourquoi Alain affirme : « Jamais l'existence d'une chose ne se définit par la nature ou l'essence de cette chose, mais toujours, au contraire, par des

---

[177] Que l'existence soit une épreuve révélatrice, c'est là une leçon dont Canguilhem saura se souvenir lorsqu'il se risquera à une définition philosophique de la vie comme *« activité d'opposition »*. Ainsi que le note Jean-François Braunstein, « ce n'est que face à la résistance d'un obstacle que la vie peut se manifester [pour Canguilhem] comme « invention d'organes », nouveauté radicale. En ce sens la médecine est bien l'art exemplaire, qui permet de prendre conscience de la finitude, mais néanmoins de la combattre » ; cf. J.-F. Braunstein, « Canguilhem, Comte et le positivisme », *op. cit.*, p. 119-120.

conditions étrangères. »[178] Nous touchons une fois de plus au kantisme d'Alain. Que l'existence relève de l'expérience et non du concept, de l'épreuve et non de la preuve, c'est ce qu'Alain a retenu de la critique kantienne de l'argument ontologique :

> L'existence ne peut naître d'un raisonnement. Le bord de notre esprit, le flot battant, cela ne peut être que donné et reçu par une autre voie, qui est l'expérience même. Et Kant a dit cela aussi, sommairement, mais assez. Pardonnez ce mouvement d'avoir voulu dépasser un maître.[179]

Dans la première *Critique,* Kant affirme « sommairement » que l'« Etre n'est à l'évidence pas un prédicat réel »[180]. Si l'existence n'est pas un concept, c'est que celle-ci ne peut être établie sur la base d'un raisonnement logique ; elle est uniquement objet de rencontre sur le plan de l'expérience. Comme l'illustre Kant avec son célèbre exemple des « cent thalers », le concept d'un objet possible est *analytiquement* identique à celui d'un objet réel. Et pour attribuer le statut d'existant à l'objet possible, il nous faut sortir du cadre conceptuel et se tourner vers l'expérience. Aussi, le jugement d'existence est-il nécessairement un jugement synthétique *a posteriori :* « Quel que soit ce que notre concept puisse bien contenir, et de quelque ampleur que soit ce contenu, il nous faut pourtant sortir du concept pour attribuer à ce qu'il contient l'existence »[181]. Et cette sortie vers l'expérience consiste dans l'articulation des forme de l'entendement avec la matière fournie par la sensibilité. « Que le concept précède la perception, cela signifie simplement [pour Kant] que la chose est possible, tandis que la perception qui fournit au concept la matière est le seul caractère de la réalité »[182]. C'est-là ce qu'explicite moins « sommairement » le deuxième postulat de la pensée empirique, d'après lequel n'est réel que « ce qui est cohérent avec les conditions

---

[178] *Ibid.*, p. 1346.
[179] Alain, *Entretiens au bord de la mer, op. cit.*, p. 1358-1359.
[180] E. Kant, *Critique de la Raison pure, op. cit.*, A 598/B 626, AK III 401, trad. fr. p. 533.
[181] *Ibid.*, p. 535.
[182] *Ibid.*, p. 204.

matérielles de l'expérience »[183], à savoir la sensation. A la différence de *l'intellectus achetypus*, l'esprit humain ne peut à lui seul produire l'existence ; celle-ci ne relève pas d'un raisonnement, mais d'une rencontre dans le champ de l'expérience qui fournit à la sensation une matière. C'est pourquoi le réel ne peut jamais être simplement conçu : à titre de condition de possibilité, il « requiert une perception, par conséquent une sensation dont on a conscience… Dans le simple concept d'une chose ne saurait être trouvé nul caractère de son existence »[184]. Autrement dit, le réel requiert que l'esprit sorte du règne conceptuel pour s'aventurer sur un terrain qu'il ne maîtrise pas : celui de l'expérience.

Cette aventure ne va pas selon Alain sans quelques violences exercées à l'encontre de l'esprit. Celui-ci étant essentiellement ordre et mesure, il ne peut effectivement qu'entrer en conflit avec une existence qui n'est que « pur désordre ». Le règne de l'esprit, c'est le règne de l'inhérence ; le règne de l'existence, c'est le règne de l'inertie : rien n'y arrive jamais que par rencontre. L'existence est donc par nature opposée à l'essence[185], et par conséquent à l'esprit, siège de toutes les formes. « L'ordre de l'existence est exactement ce qui n'a point de raisons »[186] écrit Alain ; et les *Entretiens* illustrent cela par la rencontre improbable entre la toile du vieux peintre et une puce de mer venue par hasard s'y poser :

---

[183] *Ibid.*, p. 277.

[184] *Ibid.*, p. 281.

[185] L'opposition faite par Alain entre essence et existence n'avait pas échappé à Canguilhem. Dans son article de 1952 pour la *Revue de Métaphysique et de Morale*, il relève que le point commun entre Bergson et Alain tient à ce que « Ces deux philosophes […] ont, chacun à sa manière, construit leur théorie de l'activité artistique sur ce principe que, dans l'œuvre d'art, aucune sorte d'essence ne précède l'existence ». Canguilhem se fonde ici sur le *Système des Beaux-Arts*, dans lequel Alain défend l'idée qu'« aucune conception n'est œuvre, aucune rêverie n'est œuvre, aucun possible n'est beau ». Pour être belle, l'œuvre possible doit nécessairement passer par cette épreuve du feu qu'est l'existence. cf G. Canguilhem, « Réflexions sur la création artistique selon Alain », *op. cit.*, p. 174.

[186] Alain, *Entretiens au bord de la mer, op. cit.*, p. 1346.

> Les puces de mer faisaient leurs sauts tournants. L'une d'elles s'était posée sur la toile encore fraîche et emporta sur sa tête un petit morceau de ciel. Que faisait là cette huile et cette pâte colorée ? Quelles suites étranges ! Le lin fleurissant, la graine broyée, le moulin à broyer ; le chimiste et ses oxydes ; la boîte, les pinceaux, le menuisier, l'arbre ; le peintre, le projet, le chemin de fer ; la maison et le maçon ; il ne fallait qu'une différence en ces travaux innombrables, sans compter les voyages aventureux des puces de mer, le marée et le reste, pour que ce petit crustacé n'eût point sur la tête cet étrange chapeau bleu.[187]

Que la rencontre de la puce de mer et de la toile du peintre ne puisse être anticipée par concept, cela tient à l'impossibilité pour Alain d'enfermer l'existence dans un système clos – tel le raisonnement. Après coup, une rencontre peut certes sembler nécessaire à celui qui retrace *a posteriori*, dans la pensée, la chaîne des rencontres de rencontre à l'origine de l'évènement. Toutefois, Alain précise qu'il s'agit là d'un « imprudent abrégé », en ce qu'il substitue à l'indéfini de l'univers réel, l'idée d'un univers fini :

> Tout dans l'événement est selon les lois, mais les lois n'expliquent pas l'événement ; bien plutôt elles le font paraître, inexplicable par l'essence, et tout accident, comme il est.[188]

Bien que non explicite, la référence à Cournot est ici prégnante : le hasard relève moins de l'ignorance des causes comme l'affirmait Laplace, que d'une « rencontre de deux séries causales indépendantes ». La rencontre de la puce de mer et de la toile est bien représentable par la loi d'extériorité qui nous fait remonter de cause en cause. Mais la représentation que nous nous faisons de la chaîne causale ne peut être achevée par représentation. La détermination de la rencontre se perd dans l'indéfini – ce qui fait le propre de la rencontre –, et c'est en ce sens que l'existence échappe au raisonnement. L'idée d'un univers ou d'un système clos est donc une simple vue de l'esprit, d'autant plus pernicieuse qu'elle

---

[187] *Ibid.*, p. 1310.
[188] *Ibid.*, p. 1337.

fige à l'instant *t*, dans un réseau de causes et d'effets, une existence déjà autre par extériorité au moment où l'esprit tente de la saisir :

> Simplement une chose pousse, elle-même poussée ; une existence en suppose une autre et une autre et, il n'y a point d'et cætera pour l'entendement. Les conditions autour ne perdent point d'importance à mesure qu'on s'éloigne, si ce n'est aux yeux du praticien obtus. L'existence toujours suppose l'existence, hors d'elle et autre ; et voilà l'existence.[189]

En d'autres termes, Alain exclut la possibilité d'assigner des conditions aux limites à l'existence. C'est là le message que tente de faire passer le peintre des *Entretiens* :

> L'Univers, reprit le vieillard, n'est point clos [...]. L'univers quel qu'il soit n'est pas seulement lui, mais encore autre chose ; il n'est jamais ceci ou cela ; il n'est pas achevé, il n'est pas fini ; l'existence de n'importe quoi, grand ou petit, consiste en cela même qu'elle est extérieure absolument, ou bien que l'être est insuffisant absolument ; que l'existence, par la notion même, le déborde, comme l'espace toujours autour de nos figures et au-delà des limites, par la notion même de limite. Or, cette position de l'entendement, qui toujours regarde autour de l'objet et encore autour, faisons-y grande attention [190].

Parce que les séries de rencontres ne cessent de redessiner l'univers selon des configurations toujours nouvelles, l'esprit doit veiller à ne jamais s'endormir sur ses acquis, et décréter qu'une idée puisse coller une fois pour toute au réel. Ce serait verser dans la paresse ; or, « quel est donc l'objet qui tient un seul moment devant le regard paresseux ? »[191] demande Alain à la suite de Lagneau. C'est l'activité de l'esprit qui fait tenir l'objet ; aussi l'esprit doit-il se tenir attentif aux multiples interpellations d'un univers toujours changeant : celui-ci retravaille effectivement en permanence nos catégories de pensée. En toute rigueur, l'idée d'une chose à l'instant *t* devrait déjà être réajustée à l'instant *t + 1* si elle veut coller à la réalité. L'histoire n'attend pas, et nous sommes toujours déjà pris dans

---

[189] *Ibid.*, p. 1327-1328.

[190] *Ibid.*,

[191] Alain, *Souvenirs concernant Jules Lagneau, op. cit.*, p. 747.

le flux de l'activité. C'est pourquoi Alain affirme qu'aucune idée ne peut servir deux fois. L'objet étant toujours nouveau, l'idée doit en conséquence être elle aussi toujours nouvelle. Il faut l'adapter aux apparences qui ne sont jamais ce qu'elles ont été :

> Une idée ne peut servir deux fois. Quelque brillante qu'elle soit, il faut dans la suite l'appliquer, c'est-à-dire la déformer, la changer, l'approcher d'une nouvelle chose, la conformer à une nouvelle chose. Toujours chercher, donc, et ne jamais réciter.[192]

Une fois de plus, on voit combien éthique et théorie de la connaissance sont intimement liées pour Alain. Parce que l'existence est toujours autre que ce qu'elle est, c'est un *devoir* pour l'esprit que de remettre perpétuellement en chantier les idées qu'il a pu forger jusqu'à présent. C'est là la contrepartie du fait que l'expérience ne relève en rien du raisonnement. En tant qu'altérité, l'expérience constitue au contraire une épreuve du feu pour le concept, en ce qu'elle le malmène, le tord, en déplaçant sans cesse les idées que nous nous faisons à son égard. Le concept est par conséquent très loin d'épuiser la totalité de l'existence : il n'est jamais qu'une image du monde à l'instant *t,* qui se trouve déjà dépassée à l'instant *t+ 1.* Ceci explique qu'il faille pour Alain « toujours chercher... et ne jamais réciter » : parce que la logique de l'expérience n'est pas la logique du raisonnement, l'idée appliquée ne correspondra jamais à l'idée dans l'esprit. L'existence n'est effectivement pas un système clos ; et l'histoire est par conséquent toujours en train de s'écrire de façon inédite. C'est pourquoi toute idée demande nécessairement à être réajustée : « Il n'y a point d'et cætera pour l'entendement »[193].

Ici encore, il est plausible qu'Alain s'inspire de Kant. L'affirmation selon laquelle il ne peut y avoir de point final pour l'entendement fait effectivement

---

[192] Alain, *Vigiles de l'esprit* (1942), édition électronique disponible sur le site de l'Université du Québec à Chicoutimi (http://classiques.uqac.ca) ; p. 123.

[193] Alain, *Entretiens au bord de la mer, op. cit.,* p. 1327.

écho à la « loi transcendantale de la spécification », telle que l'expose *l'Appendice à la dialectique transcendantale.* La loi de la spécification est invoquée à titre transcendantal pour garantir la progression infinie de la connaissance vers les spécificités. A travers l'image d'*« horizon logique »* qui se décompose en horizons de moindre envergure, Kant soutient la thèse que les catégories générales d'espèce et de genre réclament, à titre de conditions de possibilité, des concepts plus spécifiques sur lesquels elles reposent. C'est pourquoi, dans cette section de la *Critique* intitulée *« De l'usage régulateur des idées de la Raison pure »,* Kant érige en Idée régulatrice la loi de la spécification : celle-ci interdit en effet à l'entendement de s'en tenir à la généralité de l'espèce, et lui impose au contraire de

> rechercher, sous chaque espèce, se présentant à nous, des sous-espèces, et pour chaque variété, des variétés plus restreintes... La connaissance des phénomènes dans leur détermination complète [...] requiert une spécification sans cesse poursuivie de ses concepts et une progression vers des variétés qui demeurent encore et toujours présentes, mais dont il a été fait abstraction dans le concept de l'espèce, et plus encore dans celui de genre.[194]

Très concrètement, cette loi de la spécification interdit à l'entendement de tomber dans la généralisation abusive : ce n'est pas parce que nous avons correctement saisi l'essence d'un phénomène particulier, que nous pouvons décréter connaître tous les phénomènes relevant de la même espèce. Il n'y a pas de « modèle unique » pour l'entendement. Cela reviendrait effectivement à neutraliser la dimension historique de l'expérience. Or, les rencontres de séries indépendantes diversifient indéfiniment les objets que nous rencontrons dans l'expérience ; et l'entendement ne doit pas démissionner devant la tâche d'aller toujours plus loin dans cette quête infinie de spécificités. C'est en ce sens qu'une idée ne peut servir deux fois : parce que l'expérience est toujours une épreuve

---

[194] E. Kant, *Critique de la Raison pure, op. cit.,* A 656/B 684, AK III 435, trad. fr. p. 568.

pour le concept, l'esprit doit continûment remettre en chantier les idées qu'il vient de forger.

Et cela n'est pas sans conséquence du point de vue pratique. Parce que « nous sommes embarqués »[195] dans le flux d'une existence qui n'a rien d'un système clos, « qui délibère et décide, celui-là ne fait rien au monde. Agir est d'autre sorte, car tout est commencé et le monde n'attend pas »[196]. Mais il ne s'agit en rien d'un appel d'Alain au fatalisme : ce n'est pas parce que nous sommes pris dans le flux continu de l'existence, que nous nous y noyons nécessairement. Bien au contraire. « L'homme est au monde »[197] écrit Alain, en ce sens qu'il n'est pas seulement esprit, mais aussi corps. Et à ce titre, il est partie intégrante de cette gigantesque « existence » indivisible. Par son corps, l'homme est élément de ces inanticipables rencontres qui font l'existence. Il peut donc jouer sur la forme que prennent ces rencontres : « Etre un corps, avoir droit de choc, c'est le départ de la puissance ; et nos moyens sont tous en mouvement et déjà à l'œuvre ».[198]

1.2.4.3. Le travail

C'est à ce niveau des *Entretiens,* là où l'homme comprend que par son corps, il a « droit de choc » sur les rencontres de séries causales, qu'Alain esquisse sa conception de la liberté. Car il en va selon lui de la liberté comme de l'existence : toutes deux relèvent de l'expérience, de l'épreuve et non de la

---

[195] Alain, *Entretiens au bord de la mer, op. cit.*, p. 1356.

[196] *Ibid.*, p. 1356-1357.

[197] *Ibid.*, p. 1357.

[198] *Ibid.* A travers l'idée de « droit de choc », Alain retrouve ici une position défendue par Lagneau à la suite de Maine de Biran : « Un être pensant qui serait isolé du monde extérieur ne saurait se connaître comme actif. Se connaître comme actif, c'est recevoir le contrecoup de son action dans un monde qui lui est extérieur ». Cf. J. Lagneau, *Célèbres leçons, op. cit.*, p. 193.

preuve. Tant que nous nous en tenons à la simple contemplation de l'être, la liberté reste pour nous un mot vide. Ce n'est donc pas sur le terrain de la pensée que se joue d'abord pour Alain le destin de la liberté ; c'est sur le terrain de l'activité industrieuse. Le travail n'est pas autre chose que la concrétisation de notre « droit de choc » sur cet immense réseau de séries causales que constitue l'existence. Il représente pour Alain le seul moyen effectif dont nous disposons pour s'affranchir, à chaque instant, du « pur désordre » de l'existence : « j'entends l'action toujours, car je ne sais ce qu'est vouloir sans faire »[199]. Et ainsi que le note F. Khodoss dans son étude consacrée aux *Entretiens*, « l'action humaine est [pour Alain] premièrement et principalement travail ; aventure aussi, certes... mais, en toute action, le détail, l'irremplaçable détail, finit par être un travail ». [200]

La tentative de conciliation opérée par Alain entre liberté et expérience empirique peut sembler de prime abord à mille lieux de Kant. Mais à bien regarder, celle-ci est toute kantienne. L'homme ne peut se *connaître* libre, il peut seulement se *vouloir* libre : c'est là la leçon qu'Alain a retenue de la *troisième antinomie* sur liberté, que Kant résout en invoquant le double caractère de l'être humain. L'homme est tout autant noumène que phénomène : c'est une dualité. En tant que nature, il est un objet de connaissance pour l'entendement, qui tente de l'expliquer par les causes, par l'extérieur (« le milieu, la race, le moment » dirait Taine). Ceci explique qu'il puisse y avoir quelque chose comme des sciences humaines. Mais, et c'est là le point qu'Alain a retenu de sa lecture de Kant, l'erreur de ces « sciences » réside en ce qu'elles oublient qu'elles sont constituées par l'entendement. Il y a là un argument transcendantal. En tant que principe constitutif de la science, l'entendement ne peut pas lui-même être un objet de science. Toute représentation étant pour lui et par lui, il échappe donc à la représentation. Alain transfert ici à l'entendement les caractéristiques que Kant

---

[199] Alain, *Entretiens au bord de la mer, op. cit.*, p. 1361.
[200] F. Khodoss, « Le poème de la critique », *op. cit.*, p. 237.

reconnaissait à la Raison, à savoir qu'elle est une faculté essentiellement « déterminante… mais non point déterminable »[201]. La conséquence de tout cela est bien connue. La perspective kantienne admet non pas un, mais deux « moi » : le sujet empirique, moi objet, soumis à la chaîne causale ; et le sujet transcendantal, activité de synthèse, condition de possibilité de la science, et par conséquent hors-science. Et pour Alain, c'est cet entendement hors-science qui peut seul se représenter la liberté ; mais par là même il n'est pas représentable. C'est pourquoi nous ne pouvons nous connaître libres ; nous pouvons seulement nous résoudre à l'être.

Gardons en tête cette conception de la liberté, et reprenons maintenant le fil de l'argumentation des *Entretiens*. Préfigurant des thèmes qui feront le succès de l'existentialisme une quinzaine d'années plus tard, Alain affirme : « l'homme est au monde ; il n'a pas à s'y faire une place ; il y est ; il y nage »[202]. Bien que formulé de manière ambiguë, le message est simple : l'homme ne choisit pas de venir à l'existence, celle-ci lui est imposée. C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'injonction d'Alain selon laquelle l'homme n'a pas à se faire une place au monde. Quoiqu'il fasse, il y est. Mais cela n'implique aucunement qu'il soit condamné à suivre, impuissant, le cours des choses. Cela reviendrait à verser dans « l'adoration du fait » tant décriée par Lagneau et son disciple. Du fait que l'homme n'a pas à se faire une place au sein de l'existence, ne découle aucunement le fait que tout lui soit dû, et qu'il n'aurait en somme qu'à se laisser porter par les évènements. Il n'y a pas de *vies toutes faites* ; il n'y a que des *vies à faire*. Qu'on le veuille ou non, nous sommes en effet toujours déjà engagés dans la constitution de notre destin ; c'est là le seul fait que nous devons concéder. Une fois livré à l'existence, l'homme est condamné à exercer son « droit de choc » :

---

[201] E. Kant, *Critique de la Raison pure, op. cit.*, A 556/B 584, AK III 379, trad. fr. p. 509.
[202] Alain, *Entretiens au bord de la mer, op. cit.*, p. 1357.

« Ulysse, tout en nageant, écoutait le ressac et regardait du haut de la vague ; et son cadavre encore aurait divisé les eaux »[203]. Car exister, c'est être engagé. Cet engagement transparaît selon Alain dans les multiples débats auxquels nous nous livrons quotidiennement avec le milieu qui nous entoure. Notre corps est effectivement toujours pris dans des rencontres de séries causales : il en est lui-même un maillon. Parce que nous sommes tout autant corps qu'esprit, nous pouvons agir par nos gestes sur la forme que prennent les rencontres de l'existence. C'est là notre « droit de choc ». Celui-ci est d'autant plus manifeste dans l'activité industrieuse, par laquelle nous pesons sur les autres existants qui pèsent sur nous[204]. Selon Alain, la technique humaine n'est rien d'autre que l'exploitation de cette étroite marge de liberté. Etroite, car toute activité peut toujours être empêchée – pensons aux multiples échecs et aux accidents parfois fatals – mais marge de liberté quand même, car là où il se trouve, « libre à son poste » dit Alain, l'homme peut agir « en un point de cette chaîne des travaux humains, soutenu de provisions et d'outils, aidé et aidant »[205].

Nous touchons là à un aspect fondamental de la pensée d'Alain ; aspect d'autant plus important qu'il marqua profondément la philosophie des normes et de la santé de Canguilhem. A travers l'analyse réflexive de la perception, nous avons vu en quoi l'esprit était toujours déjà engagé dans une activité de mise en forme d'un monde sans ordre ni mesure ; nous venons de voir ci-dessus en quoi le corps était lui aussi toujours déjà engagé dans une activité d'opposition, à savoir

---

[203] *Ibid.*, p. 1357.

[204] Canguilhem tient cette liaison du travail et de la liberté comme une des idées philosophiques majeures d'Alain. Dans son hommage au maître de 1952, il écrit : « Ce que l'homme ajoute à la nature, c'est le travail. L'imagination cesse, avec Alain, d'être un spectacle pour devenir un procès laborieux… cette dernière idée est de style hégélien, plus encore que d'origine hégélienne, car le plus beau est qu'Alain l'ait formée avant d'avoir lu attentivement Hegel » cf. G. Canguilhem, « Réflexions sur la création artistique selon Alain », *op. cit.*, p. 180. Si la liaison travail/liberté est chez Alain *« de style hégélien, plus encore que d'origine hégélienne »*, cela tient en ce que Hegel affirme que le travail est certes libérateur, mais pour l'esclave uniquement. Dans les *Entretiens*, Alain universalise le point de vue de l'esclave en liant, sans restriction, travail et libération.

[205] Alain, *Entretiens au bord de la mer, op. cit.*, p. 1360-1361.

le travail, au moyen de laquelle il se libère des existants qui l'entourent – autrement dit le monde. De là la conclusion suivante : si tant au niveau de l'esprit (perception) que du corps (travail), le monde est ce qui résiste à l'homme, cela signifie que la condition de possibilité de notre pensée et de notre action réside dans cette résistance même. « Etre au monde » pour Alain, c'est être toujours déjà contre le monde : « Tout est pour vous lutte, débat et conquête »[206] lance-t-il à ses élèves dans le Discours, déjà cité, des *Marchands de sommeil.* Leçon qu'ont apparemment retenu ses disciples si l'on se reporte à la manière dont Canguilhem pose, cinquante ans plus tard, le problème de l'être-au-monde de l'homme : « le conflit n'est pas entre la pensée et la vie dans l'homme, mais entre l'homme et le monde dans la conscience humaine de la vie »[207]. Canguilhem ne peut être plus clair : le rapport de l'homme au monde ne peut être que conflictuel et polémique. Qu'il le veuille ou non, il est toujours déjà en lutte pour imposer à l'existence un ordre dont elle est entièrement dépourvue. Souvenons-nous de la définition canguilhemienne de la vie comme « activité d'opposition à l'inertie et à l'indifférence »[208] : il est fort plausible qu'elle s'enracine pour partie dans ces réflexions d'Alain. Il y a en effet une continuité manifeste entre d'un côté, les thèses du maître sur la nature de la pensée, et de l'autre côté, les positions du disciple concernant le vivant de l'autre. Pour le dire simplement, si Alain affirme sur la base d'une analyse réflexive que « penser, c'est dire non », Canguilhem soutient, en s'appuyant sur la matière médicale, que vivre c'est dire non. Et dans les deux cas, il s'agit de dire non au monde tel qu'il est, autrement dit aux faits, en lui opposant ce qui doit être, à savoir la valeur.

Ce rapport d'opposition permanente de l'esprit et du monde ne signifie toutefois pas qu'on puisse tenir l'un et l'autre séparément. Bien au contraire :

---

[206] Alain, *Les marchands de sommeil, op. cit.*, p. 4.
[207] G. Canguilhem, « La pensée et le vivant », dans *La connaissance de la vie, op. cit.*, p. 9-10.
[208] G. Canguilhem, « Vingt ans après… », *op. cit.*, p. 173.

esprit et monde sont intrinsèquement liés *dans* et *par* cette opposition de nature. A travers son analyse réflexive de la perception, Lagneau avait montré que l'esprit porte le monde. Mais ce sur quoi Alain insiste plus que son maître ne l'avait fait, c'est que le monde porte tout autant l'esprit. C'est cette même idée, d'ailleurs présente chez Comte, qu'il retrouvera tardivement chez Hegel. L'enjeu de le *Phénoménologie de l'esprit* ne consiste-t-il pas en effet à mettre à jour l'incessant passage de la conscience du monde à la conscience de soi, et inversement de la conscience de soi à la conscience du monde ? Chez Hegel comme chez Alain, l'esprit porte tout autant le monde que le monde porte l'esprit. L'objet pensé renvoie toujours au sujet pensant et inversement. Fidèle ici encore à la manière dont Alain pratiquait l'exercice philosophique, c'est à la *Critique de la Raison pure* qu'il nous faut retourner. L'*Analytique transcendantale* a révélé que l'esprit n'a rien d'une substance, et qu'il est essentiellement activité donnant forme. Mais à ce titre, il ne peut pas s'atteindre par une intuition directe : en tant que condition de possibilité de la connaissance, il ne peut lui-même faire l'objet d'une connaissance directe. C'est à ce niveau qu'Alain introduit la liaison monde/esprit : certes, l'esprit ne peut se saisir comme activité que par effet de miroir dans ses œuvres, c'est-à-dire ses pensées. C'est là ce qu'avait démontré Lagneau, à travers sa maxime selon laquelle l'enjeu de l'analyse réflexive doit « retrouver toute la pensée dans la moindre de nos pensées ». Or, remarque Alain, les pensées ont pour unique objet le monde. L'esprit ne peut en somme se penser que pensant lui-même quelque chose qui n'est pas lui. De l'opposition naît l'union.

Une chose est ici à préciser : union ne signifie pas fusion. Il n'y a pas chez Alain d'*Aufhebung* par laquelle nous dépasserions le rapport originellement polémique que nous entretenons avec le monde. Notre opposition aux faits ne peut et ne doit pas être dissoute ; une telle dissolution conduirait tout droit à l'adoration du fait accompli et au fatalisme, « le vrai mal en ce monde »[209]. Si, politiquement,

---

[209] Alain, *Mars, op. cit.,* p. 704.

Alain a défendu jusqu'à l'extrême une « paix sans aucune réserve », il n'a cessé en revanche de déclarer métaphysiquement la guerre au monde. La dualité esprit/monde doit être selon lui fermement maintenue : celle-ci est la condition de possibilité de l'éthique. Car la foi en l'esprit, et la résolution d'être libre, ont exactement le même sens pour Alain. Parce qu'il n'est pas une chose, l'esprit échappe au déterminisme des lois causales de l'existence. C'est en ce sens qu'Alain voit lui un « refus de subir, d'obéir, de périr »[210], une pure réactivité au désordre et à l'indifférence du monde. Le déterminisme, c'est le règne des faits ; l'esprit, c'est la règne de la liberté. Mais cette liberté n'est pas absolue : l'esprit ne peut effectivement la réaliser que dans l'affrontement avec une existence qui lui résiste, et limite ainsi sa spontanéité. L'erreur idéaliste réside précisément dans la dissolution hâtive du rapport d'opposition et de résistance que l'esprit et le monde entretiennent réciproquement. Pour le dire concrètement, l'idéaliste se trompe lorsqu'il croit pouvoir dissocier les actions des pensées. Ainsi Berkeley a-t-il négligé, selon Alain, ce fait que toute perception véritable a pour condition l'effort et le travail :

> La nécessité extérieure, objet et appui du travail, voilà ce que nous appelons le monde... Cette eau-ci n'existe point tant qu'elle n'est que couleur, fraîcheur, bruit. Mais essayez mes amis, de mettre la couleur du sable à la place de cette couleur de mer. Il faudra digue et transport de pierres. Une qualité ne change que par une autre, celle-là par une autre ; et à force de travail, il faut tirer comme font ces chevaux...Si je veux changer l'aspect de cette lande en un aspect de maison, il faut des journées de charroi et des journées de maçon.[211]

Et Alain de conclure de façon volontairement rustique : « Il a manqué à Berkeley de manier la pelle et la pioche ; tout lui venait comme à un dîner d'évêque »[212].

---

[210] Alain, *Commentaire de La Jeune Parque*, Paris, Gallimard, 1953, p. 40

[211] Alain, *Entretiens au bord de la mer, op. cit.*, p. 1344.

[212] *Ibid.*

Par le travail, qui manifeste une résistance continue d'un ordre extérieur qui ne cède pas, nous savons que le monde n'est pas un rêve. L'activité industrieuse est un effort contre un monde qui lui résiste, et manifeste en conséquence la réalité de ce dernier. Ce qui implique en retour que cette activité n'a elle-même de sens qu'au contact de l'expérience. Sans lien à l'expérience, l'esprit se perd comme esprit. D'où l'importance qu'Alain accorde à l'exemple et au cas particulier en philosophie : celui-ci prévient toute dérive dialectique à laquelle conduit le discours détaché de l'expérience. Dans ses *Souvenirs concernant Jules Lagneau*, le disciple rapporte que son maître revenait sans cesse sur le fonctionnement d'un treuil de maçon qu'il observait depuis la fenêtre de sa chambre[213]. Simple anecdote ? Certainement pas. L'attachement de Lagneau au particulier fait figure pour Alain de cas paradigmatique de ce qu'il faut entendre par « philosophie d'entendement » : à savoir une pensée rivée à l'expérience, et attentive à la singularité des objets qu'elle y rencontre. Une fois de plus Alain s'inspire ici librement de la *Critique*, et plus particulièrement de ce passage difficile où Kant aborde la question du schématisme. Le schématisme, cet « art caché dans les profondeurs de l'âme humaine»[214] grâce auquel l'entendement concilie la généralité des catégories avec la singularité des intuitions fournies par la sensibilité, est volontairement absent des *Entretiens*. Mais tout l'enjeu du livre est de nous rendre sensible cet « art caché », en montrant l'esprit dans son exercice réel, à savoir toujours en débat avec le sensible. Car pour Alain, le schématisme n'est pas seulement un usage de l'entendement. Il s'agit au contraire de l'entendement même, joignant perception et imagination au sein d'un même acte. Et c'est cette attention permanente au concret, ce rapport constant à l'expérience singulière, qui garde l'entendement de se muer en Raison dialectique :

---

[213] Alain, *Souvenirs concernant Jules Lagneau, op. cit.*, p. 758.

[214] E. Kant, *Critique de la Raison pure, op. cit.*, A 141/ B 180, AK III 136, trad. fr. p. 226.

> Car l'entendement séparé de la résistante nature devient raison, et ne trouve que la preuve ; au lieu que la raison, étroitement collée à la chose, et la tenant toujours embrassée, devient entendement.[215]

Souvenons-nous : les *Entretiens* ont pour sous-titre *Recherche de l'entendement.* Et nous ne pourrons trouver celui-ci qu'en rivant l'esprit au monde. Cette dernière remarque confirme une fois de plus combien l'ombre de Kant plane sur la totalité des *Entretiens.* Que l'esprit ne puisse se saisir indépendamment du monde, c'est là ce qu'Alain a retenu du théorème de la réfutation de l'idéalisme : « La conscience simple, mais empiriquement déterminée, de ma propre existence, prouve l'existence des objets dans l'espace hors de moi »[216]. Dans ses *Lettres à Sergio Solmi sur la philosophie de Kant,* Alain confie à propos de cette réfutation de l'idéalisme qu'il s'agit d'un « théorème qui est ce que je connais de plus beau »[217]. Et pour cause dirions-nous : le tournant polémique qu'Alain fit subir à cette liaison métaphysique est tout aussi bien à la base de sa philosophie de l'esprit, que de sa morale et de sa politique radicale. Chez Kant, la réfutation de l'idéalisme se joue sur un terrain exclusivement épistémologique. L'enjeu consiste simplement à montrer que je ne pourrais pas penser ma propre existence sans poser, hors de moi, l'existence de quelque chose d'indépendant et de permanent. Alain reprend l'argument de Kant, mais en modifie considérablement la portée. Certes, l'esprit ne peut se saisir lui-même qu'en reconnaissant, hors lui, une altérité indépendante – à savoir la chose en soi. Mais ce qu'ajoute Alain, c'est que l'esprit ne peut se penser comme tel que dans un rapport d'affrontement avec une matière aux normes opposées aux siennes. Là où Kant pose un monde *hors* de l'esprit, Alain pose l'esprit *contre* le monde. Il donne ainsi un tour polémique à l'idéalisme transcendantal : c'est sur fond de rapports de force, de luttes, et de débats que l'esprit applique ses formes à

---

[215] Alain, *Entretiens au bord de la mer, op. cit.,* p. 1275.

[216] E. Kant, *Critique de la Raison pure, op. cit.,* B 275, AK III 191, trad. fr. p. 283.

[217] Alain, *Lettres à Sergio Solmi sur la philosophie de Kant, op. cit.,* p. 12.

la matière. Même chose pour le corps, qui, dans le travail, pèse sur les autres corps qui pèsent sur lui. La théorie de la connaissance n'est donc jamais gratuite pour Alain : celle-ci est toujours déjà mêlée de considérations morales.

1.2.5. Conséquences morales d'une philosophie de l'activité

Dans ses *Souvenirs*, Alain répète à plusieurs reprises que « Lagneau ne traitait jamais de morale »[218]. Mise à part la courte charte de l'*Union pour la Vérité* déjà citée [219], nous ne possédons effectivement aucun témoignage écrit ou oral qui permettrait de retracer un cours que le maître aurait expressément consacré à la philosophie morale. Il en va en revanche tout autrement de manière implicite. Pour peu qu'on replace les écrits de Lagneau dans une perspective synthétique, en prenant quelques distances par rapport aux analyses techniques sur la perception ou le jugement, on s'aperçoit effectivement que sa pensée est loin de s'épuiser dans des considérations épistémologiques. Le message qui sous-tend ses textes est ailleurs, et il nous en faudrait peu pour affirmer, sans aucune réserve, que Lagneau ne traitait *que* de morale. Certes, on ne trouvera pas dans ses écrits de cours explicitement consacrés à ce genre de questions. « Peut-être estimait-il que la morale en discours est trop facile »[220] comme Alain tend à le penser. Sans doute voyait-il aussi, dans les leçons de morale inscrite au programme, un catéchisme déguisé qui permettait à l'Eglise de conserver la mainmise sur l'enseignement public. Professeur sous la III^{ème} République, Lagneau était un anticlérical inconditionnel, profondément attaché à la laïcité. Ainsi que le rappelle A. Canivez, le philosophe quitta l'*Union pour la Vérité* qu'il avait lui-même fondée, lorsque, en 1892, le pape Léon XIII accorda une audience à son élève et

---

[218] Alain, *Souvenirs concernant Jules Lagneau, op. cit.*, p. 720 et 739.
[219] J. Lagneau, « Simples notes pour une programme d'union et d'action », *op. cit.*
[220] *Ibid.*, p. 739.

ami Paul Desjardins (1859-1840) au cours de laquelle il fut établit que l'*Union* adhérait au ralliement de l'Église et de l'Etat[221].

Reste que les préoccupations morales hantent assurément l'ensemble des textes de Lagneau. Si cet aspect de sa pensée peut passer inaperçu, c'est que la manière dont il pratique la philosophie morale n'a rien d'orthodoxe. A aucun moment il ne propose de maximes de bonne conduite ; pas plus qu'il n'expose ce que ses prédécesseurs ont pu dire sur tel ou tel problème moral. C'est au détour de réflexions métaphysiques sur la nature de la pensée, sur la relation que l'esprit entretient avec le monde que Lagneau esquisse sa morale. Les mots à eux seuls peuvent certes nourrir une séance de catéchisme ; mais ils ne sauraient fonder une morale. La vraie morale doit être argumentée ; et Lagneau voit dans le détour par la théorie de la connaissance un moyen de mettre au jour une juste attitude morale. En cela il inaugure une pratique de la philosophie qui marqua profondément ses disciples : Alain certes, mais aussi Canguilhem, dont le grand texte sur le milieu vise peut-être moins la restitution de la naissance d'un tel concept, que la critique du déterminisme ; même chose pour ce qui concerne sa thèse de doctorat de philosophie, où Canguilhem confie, à demi-mot, s'être livré à une défense de la dignité humaine en examinant *La formation du concept de réflexe aux 17ème et 18ème siècles*[222].

1.2.5.1. La morale au détour de la théorie de la connaissance

Cet art de pratiquer la morale au détour de réflexions sur la nature de la connaissance n'est pas moins présent chez Alain. Nous avons vu l'intérêt que celui-ci accorde à la philosophie de l'esprit de Kant ; c'est qu'elle offre à ses yeux

---

[221] A. Canivez, *Jules Lagneau, professeur de philosophie. Essai sur la condition de professeur de philosophie à la fin du XIXème siècle,* 2 tomes, Paris, Les Belles Lettres, 1965, tome 2, p. 423-424.

[222] G. Canguilhem, *La formation du concept de réflexe aux 17ème et 18ème siècles*, op.cit., p. 7, dernier paragraphe : « A cette raison, s'en ajoute une autre qui a trait non seulement à la spécificité essentielle mais à la dignité éminente qu'à tort ou à raison l'homme attribue à la vie humaine… ».

tout ce dont nous avons besoin, sur le plan épistémologique, pour nous débarrasser, sur le plan pratique, du fatalisme. Le fatalisme est une idée fausse et funeste : fausse, car ainsi que l'a montré Kant, nous ne subissons pas passivement le monde puisque nous le constituons pour partie ; funeste, car elle laisse croire en l'existence d'un destin invincible auquel nous serions livrés. Il n'y a pas d'avenir inévitable ; pas plus qu'il n'y a de vies toute faites. Il n'y a que des vies à faire, à nos risques et périls.

C'est dans ce refus radical de la fatalité sous toutes ses formes que s'enracine fondamentalement l'Ecole française de l'activité, dont la finalité est de ce point de vue moins épistémologique qu'éthique. Pour Lagneau et Alain, la théorie de la connaissance n'est donc pas une fin en soi. Et il en va de même pour Canguilhem, lequel affirme d'entrée de jeu, dans la *Connaissance de la vie,* que « savoir pour savoir ce n'est guère plus sensé que manger pour manger, ou tuer pour tuer, ou rire pour rire»[223]. Ceci peut paraître étonnant de la part d'un homme qui s'est consacré plus d'un demi-siècle à l'histoire des sciences. Mais comme nous l'annoncions dès le début, Canguilhem est historien des sciences parce que philosophe : son recours à l'histoire des sciences de la vie est un moyen pour lui de « justifier » des thèses qui relèvent davantage de la philosophie morale que de la théorie de la connaissance. En d'autres termes, l'épistémologie n'acquiert pour lui sens et valeur qu'à partir du moment où elle est rapportée au plan de la morale. Nous ne voulons évidemment pas dire que le moment épistémologique est sans importance pour ces trois philosophes ; si tel était le cas, pourquoi lui auraient-ils consacré des milliers de pages ? Le problème épistémologique de la relation monde/esprit est assurément au cœur de la pensée de Lagneau et d'Alain. Mais s'il occupe une telle place, c'est pour une raison qui relève plus de la stratégie que de la finalité.

---

[223] G. Canguilhem, « La pensée et le vivant », dans *La connaissance de la vie, op. cit.,* p. 9.

Expliquons-nous. On a vu qu'Alain et Lagneau interrogeaient la relation esprit/monde sur la base d'une analyse réflexive de la perception ; celle-ci a mis au jour le rôle essentiellement actif de l'esprit, qui organise et valorise une matière sans ordre ni mesure. C'était là le moment épistémologique. Mais ce moment est appelé à être dépassé. Car la théorie de la connaissance n'est jamais gratuite pour ces auteurs : le fait que l'esprit informe la matière est immédiatement interprété comme le signe d'une insoumission de l'homme à l'ordre des choses. Qu'on le veuille ou non, nous sommes toujours déjà opposés au monde, et ce dès le niveau le plus rudimentaire que nous puissions entretenir avec lui, à savoir le niveau perceptif. Lagneau et Alain envisagent en effet l'activité par laquelle l'esprit informe la matière en termes de résistance à l'ordre des choses. Partant, une sorte de raisonnement *a fortiori* : si au niveau primaire de la perception, l'esprit refuse l'ordre chaotique du monde, alors *a fortiori,* dans des activités qui impliquent manifestement des choix et des valeurs (pensons à la politique), l'homme ne doit donc pas se résigner devant l'état de choses, en reconnaissant par exemple à la guerre un caractère inéluctable. Aussi la perception fournit-elle à Lagneau et Alain « la preuve » que nous ne sommes en aucune façon condamnés à l'acceptation du fait accompli, puisque nous sommes toujours déjà engagés dans la constitution de celui-ci. Qu'on le veuille ou non, le monde ne se fait pas sans nous, l'analyse réflexive de la perception en atteste ; c'est là le point de départ sur lequel nous devons nous appuyer pour venir à bout du fatalisme. C'est en ce sens que nous affirmions que la théorie de la connaissance n'est pas une fin en soi pour les protagonistes de l'Ecole française de l'activité. Celle-ci est convoquée pour « justifier » des positions dont la finalité relève bien plus de la morale que de la théorie de la connaissance. Dans le cas d'Alain, sa politique radicale et son éthique d'insoumission aux faits sont manifestement fonction de sa philosophie de l'esprit. Mais nous pourrions aussi bien dire, à l'inverse, que sa philosophie de l'esprit est fonction de son éthique. Entre théorie de la connaissance et éthique, difficile de savoir laquelle des deux vient en premier.

1.2.5.2. Le doute : « preuve » de la liberté

S'il est impossible de trancher la question de la primauté entre morale et théorie de la connaissance, nous pouvons néanmoins considérer comme acquis le point suivant : parce que nous constituons toujours pour partie le monde qui nous entoure, nous ne subissons pas passivement le cours des choses. Au niveau le plus rudimentaire de la perception, les choses portent déjà notre griffe : celle de l'esprit. Aussi Lagneau voit-il dans cette insoumission de l'esprit à l'ordre du monde, la source de toute valeur : « valoir, c'est être, être réel, pour la liberté »[224] affirme-t-il dans le *Cours sur Dieu*. Des faits ne découleront jamais que d'autres faits. C'est pourquoi il faut nécessairement reconnaître l'existence d'une faille au sein du déterminisme causal pour que la valeur soit possible. Cette faille correspond à l'esprit, qui devient ici synonyme de liberté. Parce que l'esprit est une activité et non pas une chose, il n'est pas soumis au déterminisme causal. Aussi, il y a « valeur » pour Lagneau quand l'esprit agit selon un principe qui ne relève pas « du dehors », mais de lui-même. En d'autres termes, la valeur se fait jour quand l'esprit substitue à la logique déterministe des faits une autre logique, qui est celle de la liberté.

Mais reste encore à « prouver » l'effectivité de la liberté dans le monde. Compte tenu des rapports étroits que l'Ecole française de l'activité entretient avec la pensée kantienne, on pourrait s'attendre à ce que Lagneau se réfère au double caractère de l'être humain, qui est certes soumis au déterminisme causal en tant que phénomène, mais qui lui est soustrait en tant que noumène. Ce n'est toutefois pas de ce côté là qu'il va se tourner ; il est en effet fort plausible que l'aspect proprement démonstratif de l'argument kantien est trop faible pour lui reconnaître le statut de « preuve » au sens où il l'entend. Aussi Lagneau s'inspire-t-il cette fois-ci peut-être moins de Kant lui-même, que de Kant lu à la lumière de

---

[224] J. Lagneau, *Cours sur Dieu*, dans *Célèbres leçons et fragments*, *op. cit.*, p. 306.

Descartes. Philosophe rationaliste, la « preuve » de la liberté réside essentiellement pour Lagneau dans le constat réflexif que « jamais la pensée n'est rivée à l'affirmation du nécessaire »[225]. C'est une des thèses fortes de son *Cours sur Dieu,* qui, comme on peut l'imaginer, doit ici beaucoup aux *Méditations métaphysiques.* Si puissant qu'un malin génie puisse l'être, il ne pourra jamais contraindre *absolument* la pensée. Celle-ci disposera toujours d'une marge de liberté inaliénable, qui transparaît dans la suspension du jugement :

> Quelque nécessaire qu'apparaisse à la pensée une vérité, elle ne pourra jamais lui apparaître absolument nécessaire, car si elle pense, elle pourra toujours se demander pourquoi il faut que la nécessité en question soit reconnue par elle comme absolue ; et par le fait même qu'elle se demande cela, cette nécessité cessera d'être absolue.[226]

C'est donc l'exercice du doute – autrement dit une activité – qui constitue pour Lagneau une « preuve » de l'effectivité de la liberté dans le monde. Soit une proposition comme « tous les corps sont pesants » ; le caractère nécessaire de celle-ci semble s'imposer à l'esprit : l'idée de corps ne peut être dissociée de l'idée de pesanteur, sous peine de dissoudre la notion même de corps. Lagneau ne nie pas qu'une proposition comme celle-ci puisse être nécessaire ; il refuse simplement qu'on lui accorde une nécessité *absolue.* Car quelque nécessaire que puisse être une proposition (« 2+2=4 », « tous les célibataires sont des hommes non mariés » etc...), Lagneau remarque que nous avons toujours la liberté d'interroger la nécessité de celle-ci ; autrement dit de nous soustraire, par le doute, à la contrainte rationnelle qu'une telle proposition exerce sur la pensée. Si la nécessité d'une proposition était absolue, la question de sa nécessité ne pourrait être posée : son caractère apodictique nous serait immédiatement imposé, sans la moindre intervention de notre part. En d'autres termes, nous ne ferions que *subir* la nécessité logique. Ce qui est inacceptable pour un philosophe de l'activité

---

[225] *Ibid.*, p. 302.
[226] *Ibid.*

comme Lagneau : pas plus qu'il n'y a de sensation pure où le monde agirait en nous sans nous, il n'y a de nécessité logique qui nous serait imposée de l'extérieur. Parce que nous sommes esprit, nous avons toujours droit de cité. Tout l'enjeu du *Cours sur la perception* consistait à défendre l'idée que le monde n'est tel qu'en tant que l'esprit le constitue pour partie. Le *Cours sur Dieu* reprend exactement le même principe, mais le transpose au niveau logique : la nécessité n'est nécessité qu'en tant que l'esprit la reconnaît comme telle. Et le point de Lagneau consiste à montrer que cette reconnaissance n'est pas automatique : aussi contraignante que peut l'être une vérité nécessaire, l'esprit aura toujours la liberté d'en douter. Aussi, si nous sommes bel et bien en présence d'un absolu, c'est du côté de la pensée qu'il faut le chercher, et non dans une quelconque réalité qui lui serait extérieure.

Si nous insistons sur l'argument du doute chez Lagneau, c'est qu'il influença profondément le « Canguilhem avant Canguilhem ». A l'occasion de la publication en 1928 des *Célèbres Leçons de Jules Lagneau,* on voit ainsi le jeune rédacteur des *Libres Propos* affirmer :

> Ceux qui soupçonnent que penser est autre chose qu'accueillir des faits, que les faits au contraire relèvent de la pensée, ceux-là trouveront en Lagneau confirmation de leur doute et l'assurance que le doute est la seule chose qui importe.[227]

Affirmation que Canguilhem réitérera une vingtaine d'années plus tard, dès les premières lignes de *La connaissance de la vie* : « La pensée n'est rien d'autre que le décollement de l'homme et du monde qui permet le recul, l'interrogation, le doute (penser, c'est peser, etc.) »[228]. Ces deux propos de Canguilhem ont ceci de précieux qu'ils témoignent, sur une période de 25 ans, d'une certaine fidélité à l'égard des thèses défendues par ses maîtres. Si en 1929 l'influence de Lagneau

---

[227] G. Canguilhem, « *Célèbres leçons de Jules Lagneau.* Nîmes, La Laborieuse, 1928 », dans *Libres Propos (Journal d'Alain)* (20 avril 1929), p. 190-191 ; p. 190.

[228] G. Canguilhem, « La pensée et le vivant », *op. cit.*, p. 10.

est revendiquée avec fougue, elle est loin d'avoir disparue en 1952. Certes, l'héritage réflexif n'est plus explicite et a subi, nous le verrons, un réaménagement substantiel de manière à pouvoir le développer sur le plan vital ; mais lorsque Canguilhem défend d'entrée de jeu dans *La connaissance de la vie,* l'idée que « penser, c'est peser », c'est à Alain qu'il fait directement référence. Il s'agit en effet de l'idée directrice des *Marchands de sommeil*[229], un des tout premiers textes où Alain appuie explicitement sa critique des adorateurs du fait sur une analyse réflexive de la perception.

De part en part, l'Ecole française de l'activité est une pensée d'insoumission au fait établi. Le « fait brut », « l'immédiat », le « donné » sont des mythes, dangereux en ce qu'ils laissent penser que le monde se tient sans l'esprit qui le juge. C'est là l'argument des adorateurs du fait et autres fatalistes. Mais rien de tel pour un Alain ou un Canguilhem : leur constructivisme kantien invalide d'emblée la thèse selon laquelle nous pourrions avoir un accès direct au monde, sans passer par la médiation des concepts. Notre rapport au monde ne peut être que normatif, en ce sens que tout ce qui se présente à la conscience porte toujours déjà la marque de l'activité de l'esprit. Il n'y a pas d'action directe du monde sur nous. Et pour en revenir à l'argument du doute de Lagneau, admettre la possibilité d'une nécessité absolue reviendrait précisément pour lui à accepter le mythe d'un donné primaire, dans la mesure où le libre jugement de l'esprit serait neutralisé par la nécessité. Mais tel n'est pas le cas : Descartes a montré que nous pouvions douter des nécessités les plus grandes. Le doute est par conséquent la marque de notre puissance ; il est paradigmatique de la nature de l'esprit, lequel n'est qu'activité d'opposition et de résistance aux multiples contraintes que le monde exerce sur lui. « Jamais la pensée n'est rivée à l'affirmation du

---

[229] Alain, *Les marchands de sommeil, op. cit.*, p. 3.

nécessaire »[230] affirme Lagneau : telle est la « preuve » de la liberté dans le monde.

Encore une fois, éthique et théorie de la connaissance vont de pair pour l'Ecole française de l'activité. La critique, sur le plan logique, d'une nécessité qui serait absolue, est une manière détournée pour Lagneau de « prouver » qu'au cœur même du déterminisme causal, nous disposons toujours d'une marge de liberté. Tout l'enjeu du *Cours sur Dieu* consiste en effet à opposer à la logique des faits, une autre logique : celle de la liberté ou de la valeur. Et nous sommes convaincus que cette opposition constitue « la chiquenaude initiale » de la pensée de Canguilhem. Plus que chez Nietzsche ou chez Goldstein, c'est dans un texte comme le *Cours sur Dieu* de Lagneau – autrement dit dans une défense réflexive de la liberté – que la philosophie canguilhemienne trouve son principe directeur.

En 1927, à l'occasion d'un compte-rendu dévastateur de *La logique des jugements de valeur* de Goblot, le jeune Canguilhem âgé de 23 ans clame haut et fort son admiration pour le *Cours sur Dieu*, aux *« pages invincibles »* selon lui. Son admiration pour le maître de son maître est alors telle, qu'il n'hésite pas à accoler le nom de Lagneau à ceux de ses deux autres héros de la pensée que sont Descartes et Kant. Et c'est en s'appuyant sur ce panthéon philosophique qu'il va s'employer à ruiner la logique défendue par Goblot.

La discorde porte sur les conditions de possibilité des jugements de valeur. Selon Canguilhem, Goblot est un adorateur du fait en ce qu'il rabat la « logique de la liberté » sur la logique de la nécessité ; mais en faisant cela, il se met dans l'incapacité de comprendre des jugements comme *« tu dois, donc tu peux »*. Cependant note Canguilhem, « cette manière de poser un donc, doit faire soupçonner pour les idées un autre genre de liaison que la déduction

---

[230] J. Lagneau, *Cours sur Dieu, op. cit.*, p. 302.

classique »[231]. C'est pour cela que Kant a introduit, aux côtés de l'impératif hypothétique, l'impératif catégorique[232]. Là où le premier impératif est soumis à la logique de la nécessité en ce qu'il pose un *si... alors*, le second ne répond absolument pas aux normes de la déduction ordinaire. L'impératif catégorique *tu dois donc tu peux* est inconditionné, et relève par conséquent d'une autre logique, que le jeune Canguilhem appelle « logique de la liberté ». Aussi poursuit-il, « qu'on le veuille on non, c'est Kant qui a fondé la logique des valeurs [...] en trouvant la liberté [...], et il l'a fait à la manière qui est la manière critique ou réflexive »[233]. Pour fonder sa logique des jugements de valeur, Goblot a certes procédé à un examen de la pensée. Mais celui-ci est insatisfaisant en ce qu'il part du principe que la pensée s'épuise dans la construction de concepts, et donc dans une logique déductive. S'appuyant sur l'argument du doute cartésien, Canguilhem soutient au contraire que la pensée n'est pas qu'une affaire d'enchaînements nécessaires de concepts : « toute la force de Descartes c'est que le parfait n'est pas un concept pour lui, mais la condition de toute pensée, donnée dans l'infinie liberté qui porte le doute à tous les moments des démarches de l'esprit »[234]. Comme on l'a vu, il n'y a de nécessité selon Lagneau qu'en tant que la pensée la reconnaît comme telle ; autrement dit, la nécessité n'est telle que sur fond de cette *« infinie liberté »* dont témoigne la toujours possible suspension du jugement – c'était là l'idée clef du *Cours sur Dieu*. La philosophie réflexive est une philosophie de l'activité. Au même titre que nous ne subissons jamais totalement le monde, nous ne subissons pas davantage une nécessité qui nous serait imposée de l'extérieur. Nous ne la subissons pas, car nous avons toujours le pouvoir d'en

---

[231] G. Canguilhem, « La Logique des jugements de valeur », *op. cit.*, p. 248-251 ; p. 249.

[232] Cf. E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), deuxième section, trad. fr. par V. Delbos, Paris, Delagrave, 1952, p. 124-125 en particulier ; voir aussi la *Critique de la Raison pratique* (1788), *Analytique de la raison pure pratique, Des principes de la raison pure pratique, Définition,* trad. fr., par E. Picavet, Paris, P.U.F., 1943, p. 17-19.

[233] G. Canguilhem, « La Logique des jugements de valeur », *op. cit.*, p. 249.

[234] *Ibid.*, p. 250.

douter. A ce titre, une nécessité n'est par conséquent effective qu'à partir du moment où l'esprit l'accepte librement et la juge telle[235]. Aussi, on s'étonnera pas que le jeune Canguilhem poursuive sa critique de Goblot en invoquant explicitement la figure tutélaire de Lagneau :

> la difficulté essentielle, qui aurait été d'opposer à la logique de la nécessité la logique de la liberté, et de voir si au fond, la première n'aurait pas sa raison d'être dans la seconde, et s'il n'y a pas aussi des jugements de valeur dans ce que l'on dit du vrai, n'a pas été une seule fois abordée. Aussi bien, c'est parfaitement inutile, et nous sommes une fois de plus confirmés dans cette opinion qu'on n'ajoutera rien aux pages invincibles par lesquelles Lagneau définit la nécessité et la valeur dans le Cours sur l'existence de Dieu.[236]

Et Canguilhem de conclure, par l'intermédiaire de Brunschvicg, autre grande figure de la philosophie réflexive : « Il n'y a rien au-delà de la liberté ».

On notera ici une chose : prises en elles-mêmes, les pages du *Cours sur Dieu* dont se réclament le jeune Canguilhem sont assez obscures, et n'explicitent pas autant qu'on l'aurait souhaité le lien qu'opère Lagneau entre sa critique d'une nécessité absolue et sa conception de la liberté. Précisons toutefois que cette obscurité ne tient pas seulement au style de Lagneau : compte tenu de sa mort précoce, le maître n'a jamais pu revoir les notes qui avaient été prises par ses élèves lors de ses cours. A deux ou trois exceptions près, son œuvre est entièrement posthume. C'est pourquoi nous souhaiterions éclairer ce passage difficile du *Cours sur Dieu* par un autre texte de Lagneau, qui recoupe selon nous la même problématique : le *Cours sur l'évidence et la certitude.*

Sans affirmer que la pensée de Lagneau soit de part en part systématique, il est néanmoins possible d'identifier quelques grands principes directeurs sur

---

[235] « L'idée de l'action [dit Lagneau] implique celle de la causalité ; l'idée de la causalité implique celle de la nécessité ; or la nécessité ne peut être sentie ; elle est affirmée comme devant être. C'est pourquoi cette action elle-même ne saurait s'expliquer sans l'affirmation d'une liberté que ne subit la nécessité que parce qu'elle la juge et l'approuve ». Cf. *Cours sur la perception, op. cit.,* p. 194.

[236] G. Canguilhem, « La Logique des jugements de valeur », *op. cit.,* p. 250.

lesquels repose l'ensemble de sa réflexion. Parmi ces principes, nous nous sommes efforcés d'en isoler le principal, à savoir l'activité. Difficile de nier que l'activité soit au cœur des textes que nous avons étudiés jusqu'à présent. Expliquons-nous : si dans le *Cours sur la perception*, Lagneau se montre particulièrement hostile à l'idée qu'il puisse y avoir quelque chose comme une sensation pure, c'est parce que celle-ci présuppose que nous puissions mettre « hors circuit » l'activité par laquelle l'esprit informe la matière. Idée inacceptable pour Lagneau : neutraliser l'activité originairement synthétique de l'esprit reviendrait effectivement à admettre la possibilité d'une action directe du monde sur nous, mais sans nous. Ce qui impliquerait autrement dit que le monde puisse modeler l'esprit sans que celui-ci ne puisse rien y faire. C'est peut-être là ce que soutiendrait un adorateur du fait comme Barrès, pour qui l'homme est un produit de la race, du milieu et du moment, mais certainement pas un Lagneau. Lagneau est rationaliste, et défend un dualisme radical : l'esprit n'est pas une chose, mais une activité de synthèse ; et à ce titre, il n'est pas soumis à la logique déterministe des faits puisqu'il la préside. Il répond en effet à d'autres normes, qui sont celles de la liberté ou la valeur. C'est là la conséquence sur le plan éthique, de ce qui a été établi épistémologiquement sur la base de l'analyse réflexive de la perception. Si l'on se reporte à présent au passage du *Cours sur Dieu* où Lagneau attaque l'idée qu'une nécessité puisse être absolue, l'enjeu ne semble guère différent de celui du *Cours sur la perception* : c'est ici aussi la notion d'activité qui occupe le centre du débat. Si Lagneau refuse qu'il puisse y avoir une nécessité qui serait absolue, c'est parce qu'une telle nécessité reposerait là encore sur une neutralisation de l'activité de l'esprit, lequel ne ferait alors que subir une nécessité toute extérieure. Ce qui ferait alors perdre toute sa valeur au jugement de nécessité, celui-ci devenant pour ainsi dire mécanique. Mais comme nous le disions précédemment, pas plus qu'il n'y a de sensation pure où le monde agirait en nous sans nous, il n'y a de nécessité logique qui nous serait imposée de l'extérieur. Celle-ci n'est nécessité qu'à partir du moment où l'esprit la reconnaît et la veut telle. Comme l'indique Lagneau dans son *Cours sur le jugement,* tout

l'enjeu de sa démarche réflexive tient en ce que « nous soyons autre chose que les jouets d'une nécessité indépendante de nous, que nous subissons »[237].

1.2.5.3. L'esprit : une puissance de valorisation

Si Lagneau s'intéresse au phénomène de l'évidence, c'est qu'il partage quelques airs de famille avec le vécu d'une nécessité qui serait absolue. Dans les deux cas, l'esprit semble effectivement recevoir de l'extérieur ses règles de conduites, sans qu'il n'ait son mot à dire. Autrement dit, dans l'évidence comme dans la nécessité absolue, la vérité semble bien plus *subie* que *produite*. Et c'est là ce qui pose problème pour Lagneau : l'évidence laisse croire en effet qu'une vérité pourrait s'imposer *immédiatement* à l'esprit, telle une empreinte que ce dernier serait condamné à recevoir passivement. Pourtant, note Lagneau, une analyse réflexive révèle au contraire que la certitude n'a rien d'une immédiateté que l'esprit subirait :

> Elle n'existe que progressivement, dans une mesure qui croît avec la répétition des actions par lesquelles l'esprit s'est élevé au dessus de la pure nécessité de sa nature, en s'imposant lui-même la nécessité de dominer cette nature. C'est une conquête de l'esprit sur la nature [...]. On ne peut concevoir la certitude comme un état auquel l'esprit s'attacherait arbitrairement par un acte de liberté ; mais on ne peut pas non plus la concevoir comme résultant d'une empreinte faite par la nature dans l'esprit, sans l'esprit. [238]

Deux remarques sont ici à faire.

1° On notera d'abord que pour Lagneau, la certitude est clairement un acte d'opposition et non d'acceptation passive. Si elle n'est évidemment pas le produit d'une pure fantaisie de l'esprit, « elle n'est pas non plus une empreinte de la

---

[237] J. Lagneau, *Cours sur le jugement, op. cit.*, p. 247.

[238] J. Lagneau, *Cours sur l'évidence et la certitude, dans Célèbres leçons et fragments, op. cit*, p. 161-186 ; p. 185.

nécessité dans l'âme »[239]. « N'attendons donc pas la certitude du hasard d'une révélation des choses à l'esprit »[240]. Pas plus que l'esprit ne subit le monde dans la perception, il ne le subit dans la certitude : « nulle certitude ne peut être imposée du dehors »[241] sans perdre par là même toute valeur. Or, l'évidence donne précisément l'impression qu'une vérité puisse se faire en nous sans nous, par une action immédiate du monde sur l'esprit, qui serait alors pris dans l'indifférence du mécanisme des phénomène. Mais il s'agit d'une idée fausse : nous n'entretenons pas de rapport direct avec le monde. Comme on l'a vu avec Alain, l'Ecole française de l'activité considère que l'homme est un être *contre* le monde. A ce titre, la certitude ne peut pas résulter de l'évidence, où la vérité semble provenir d'une action immédiate du monde sur l'esprit, sans que cela n'engage la moindre activité de sa part. La certitude n'est possible selon Lagneau qu'à partir du moment où l'esprit s'oppose à l'évidence, la met en doute, et retrace réflexivement les conditions de possibilité de la vérité. C'est seulement dans ces conditions que la certitude s'élève du mécanisme indifférent à la valeur. Au même titre qu'une nécessité n'est nécessité qu'à partir du moment où l'esprit la reconnaît telle, une vérité n'est vérité qu'à travers l'activité par laquelle l'esprit retrace les conditions de possibilité de celle-ci, l'arrachant ainsi au mécanisme pour en faire une valeur. « L'esprit joue toujours un rôle », y compris dans les jugements de nécessité, qui, de fait, sont aussi des jugements de valeurs. Et comme on peut le deviner de la part d'un philosophe kantien comme Lagneau, les conditions de possibilité de toute vérité ne reposent pas dans une quelconque réalité extérieure à l'esprit ; si tel était le cas, « l'esprit ne serait pas esprit ; il serait l'esclave de la chose ; il ne peut y avoir de critérium de la vérité puisque la vérité est l'œuvre de l'esprit »[242]. Le mécanisme contre la valeur : la source du vrai réside dans l'esprit

---

[239] *Ibid.*, p. 184.
[240] *Ibid.*, p. 184-185.
[241] *Ibid.*, p. 181.
[242] *Ibid.*

même. Le caractère nécessaire du vrai ne se définit pas comme une obligation de se conformer mécaniquement à un modèle extérieur. La nécessité repose toute entière dans l'activité même de l'esprit, qui est puissance de valorisation.

2° On notera ensuite que Lagneau avance dans ce passage du *Cours sur l'évidence* une idée jusque-là inédite : l'autodépassement par l'esprit de sa propre nature. L'esprit est tout entier activité d'opposition ; et cette opposition ne concerne pas seulement le monde, mais aussi l'esprit lui-même. Pas plus que l'esprit ne subit la nature, il ne subit sa propre nature. Il n'est pas un fait résultant d'autres faits, lesquels détermineraient absolument son être. Ce point de vue, partagé par les « adorateurs du fait » et autres sceptiques, est erroné : c'est ce que Lagneau appelle « le point de vue de l'esprit-chose et non de l'esprit-esprit »[243], c'est-à-dire de l'esprit compris comme position de valeurs. A la différence de l'esprit-chose, pris dans déterminisme causal, l'esprit-esprit est capable de réflexion ; c'est-à-dire qu'il peut s'élever au-dessus de la logique des faits, et interroger à chaque instant ce qu'il *est* au nom de ce qu'il *doit* être (valeur). Aussi poursuit Lagneau :

> l'action vraie c'est l'action contre la nature [...]. Toute vie est une action par laquelle l'être s'arrache à ce qu'il est, pour être quelque chose qu'il n'est pas encore, ce qu'il tend à être. Ainsi l'action [...] est au fond acceptation de la lutte et de l'effort.[244]

Ces quelques lignes sont particulièrement importantes pour le problème qui nous occupe, à savoir la mise à jour d'une Ecole française de l'activité. Et ce n'est pas Canguilhem qui viendrait ici nous contredire : à l'occasion du 36ème anniversaire

---

[243] *Ibid.* Cette opposition de Lagneau entre « esprit-chose » et « esprit-esprit » sera reprise en 1929 par le jeune Canguilhem, afin d'appuyer la thèse de Politzer contre le bergsonisme. Selon Canguilhem, Bergson et les « psychologues » en général commettent le même type d'erreur concernant la nature de l'esprit ; à savoir qu'« en faisant de l'esprit un petit univers à part, séparable et observable, comme avec des appareils, on fait de l'esprit une chose, c'est-à-dire qu'on l'enterre comme esprit ». Comprenons : on l'enterre comme puissance de valorisation. Cf. G. Canguilhem, « *La Fin d'une parade philosophique* », *op. cit.*, p. 192.

[244] *Ibid.*, p. 186.

de la mort de Lagneau en 1930, le jeune rédacteur des *Libres Propos* avait précisément choisi ce passage du *Cours sur la certitude* pour illustrer l'ensemble de la pensée du maître de son maître[245]. Et lorsque 33 ans plus tard, Canguilhem reviendra sur sa thèse de 1943, c'est dans des termes étrangement proches de ceux par lesquels Lagneau définissait la vie dans le *Cours sur la certitude,* que l'historien des sciences se risquera lui aussi à une définition de la vie « entendue comme activité d'opposition »[246]. Il n'y a là rien d'étonnant. L'extrait du *Cours sur la certitude*, cité ci-dessus, résume en quelques mots toutes les implications éthiques d'une théorie de la connaissance fondée sur la notion d'activité. En condensant les propos de Lagneau, nous obtenons la proposition suivante : « toute vie est une action contre la nature » – et par nature, entendons ce qui est donné de fait. Bien qu'elle dérive d'une réflexion épistémologique sur la certitude, la portée morale d'une telle proposition est manifeste. Elle illustre parfaitement le style dont l'Ecole française de l'activité pratique la morale au détour de la théorie de la connaissance : à travers une critique de l'évidence, où la vérité semble se faire mécaniquement en nous sans nous, Lagneau dénonce la tendance naturelle de l'homme à la fuite de l'effort qu'il assimile à de l'égoïsme. C'est qu'une vérité reçue sans effort dans la certitude d'évidence, peut selon lui laisser penser que tout nous serait dû, et que nous n'aurions qu'à nous laisser porter par le monde pour bien vivre. Mais il s'agit-là d'un raisonnement dangereux en ce qu'il conduit directement à l'acceptation du fait accompli et à l'inaction. « La recherche du plaisir en soi est la négation de l'action. L'égoïsme est aussi fuite de l'effort. Chercher le plaisir et fuir l'effort, voilà l'égoïsme »[247]. N'oublions pas : l'homme n'est pas *au* monde, mais *contre* le monde. Il ne faut donc pas attendre du monde qu'il nous donne de lui-même quelque chose ; il faut au contraire toujours le lui

---

[245] G. Canguilhem, « Anniversaires. 22 avril. – Mort de Jules Lagneau (1894) », *Libres Propos (Journal d'Alain)* (20 avril 1930), p. 167-170.

[246] G. Canguilhem, « Vingt ans après… », *op. cit.*, p. 173.

[247] J. Lagneau, *Cours sur l'évidence et la certitude, op. cit.*, p. 186.

arracher. Rien ne nous est jamais donné : la valeur ne naît qu'à travers l'activité spirituelle d'opposition au mécanisme et à l'indifférence de la nature. Si l'homme est esprit, alors il n'y a de vie humaine que sous la contrainte. « Agir [dit Lagneau] c'est donc accepter la loi de la nature, qui est de développer l'être par l'acceptation de l'effort, de la souffrance, par le renoncement à la jouissance actuelle de l'être »[248]. Que la vie humaine soit une lutte perpétuelle pour valoriser un monde en soi chaotique et indifférent, c'est peut-être là le seul fait que nous devions concéder.

Au-delà de cette critique de l'évidence, il faut bien voir que Lagneau combat un certain type de philosophie, fondée sur les notions d'immédiateté et de contemplation. Dans une perspective contemplative, la vérité est effectivement envisagée comme quelque chose d'extérieur à l'esprit, que celui-ci se contenterait d'accueillir mécaniquement en lui. Dans la contemplation, c'est en somme le monde qui guide l'esprit et non l'inverse. Ce qui est inacceptable pour Lagneau : il ne s'agit-là ni plus ni moins que d'une philosophie d'adorateur du fait. Contre l'idée d'une vérité qui s'imposerait elle-même à l'esprit, Lagneau fait valoir sa propre définition de la philosophie, laquelle « est un effort de l'esprit pour comprendre difficilement des choses faciles, et s'affranchir de la clarté primitive »[249]. En ce sens poursuit Lagneau, « philosopher, c'est expliquer, au sens vulgaire du mot, le clair par l'obscur, clarum per obscurius »[250]. Aussi paradoxal que cela puisse sembler, la philosophie est une activité dont l'objectif est de complexifier le rapport faussement passif que l'homme croit entretenir avec le monde. Mais par elle, il s'affranchit de l'illusion d'un monde tout fait, que nous nous contenterions de ratifier passivement dans la contemplation. Aussi, si la

---

[248] *Ibid.*

[249] J. Lagneau, « De la métaphysique », *op. cit.*, p. 98.

[250] *Ibid.*, p. 96. La formule de Lagneau « clarum per obscurius » est paraphrasée par Canguilhem en 1977 dans *Idéologie et Rationalité* : « L'auteur soutient que la fonction de la philosophe est de compliquer l'existence de l'homme, y compris l'existence de l'historien des sciences ». Cf *Idéologie et Rationalité, op. cit.*, p.139.

philosophie est une pratique obscure, « cela ne veut pas dire qu'elle n'éclaire pas l'esprit ; elle a au contraire sa clarté à elle, bien supérieure à celle de l'évidence, clarté brutale qui n'explique rien, qui frappe et subjugue »[251]. Ici encore, comme partout ailleurs dans la pensée de Lagneau, c'est l'activité qui prime sur la passivité ; et l'activité dont il est ici question – la philosophie – se ramène toute entière à l'exercice du jugement : « Pour s'affranchir des choses [dit Lagneau], il faut les juger, et pour les juger, il faut s'opposer à elles »[252]. Que la philosophie soit non pas une affaire de contemplation, mais de jugement, c'est ce sur quoi insiste le jeune Canguilhem. Dans son premier article pour les *Libres Propos* rédigé en 1927 sur *La philosophie d'Hermann Keyserling,* il n'a effectivement pas de mots assez durs pour dénoncer la philosophie contemplative défendue par Keyserling. A l'opposé d'une philosophie mystique qui nous mettrait directement et mystérieusement en contact avec l'univers, Canguilhem écrit : « Ce que nous demandons, nous autres jeunes, est plus simple et plus sûr ; nous demandons de pouvoir enseigner dès l'école le prix du jugement »[253]. C'est selon lui la grande la leçon de Socrate éclairée par Lagneau :

> Quant à Socrate [...] il a rompu définitivement avec l'esprit ionien et oriental, du moment qu'il s'est appliqué à connaître ce qu'il mettait dans ses pensées, et non ce que l'univers y mettait [...] Ce qu'on entend par absolu, c'est-à-dire ce qui n'est pas épuisé par la connaissance du moment, par l'action du moment, ce n'est pas une terre hors de notre atteinte, car nous n'en aurions même pas l'idée ; c'est en nous l'activité qui nous fait dépasser le présent [...] Cette exigence est en nous et non pas dans les choses. Qui a compris cela, comme Lagneau l'a fait ne peut plus accorder la moindre valeur à une contemplation condamnée d'avance à la stérilité.[254]

---

[251] *Ibid.*

[252] J. Lagneau, *Discours de Sens, dans Célèbres leçons et fragments, op. cit.,* p. 17-25 ; p. 23.

[253] G. Canguilhem, « La Philosophie d'Hermann Keyserling », *op. cit.* ; p. 19.

[254] *Ibid.,* p. 19-20.

L'univers n'est en soi que mécanisme et indifférence : seule « l'activité qui nous fait dépasser le présent » peut lui conférer une valeur[255]. Cette activité, c'est l'esprit jugeant. Aussi, nous dirions que ce que Canguilhem retient au bout du compte de Lagneau, c'est la définition que celui-ci donne de la valeur dans les pages « invincibles » de son *Cours sur Dieu :*

> la réalité absolue que nous cherchons, la seule qui convient à Dieu, n'est ni l'existence ni l'être [...] c'est la valeur.[256]

Mais pour Lagneau :

> il est contradictoire que Dieu [*i.e.* la valeur] puisse exister.[257]

« Dieu ne peut être dit exister »[258]: Lagneau pose ici un absolu qu'aucun état de choses ne sauraient épuiser. Nous y reviendrons.

S'il est évident, au terme de ce cette première partie, que l'approche réflexive d'Alain et de Lagneau a joué pour beaucoup dans la constitution progressive de la philosophie canguilhemienne, il n'en reste pas moins que celle-ci, dans sa maturité, marque une profonde rupture par rapport à celle-là. Certes, la définition kantienne de l'esprit comme activité synthétique offre un terrain commun aux deux approches ; toutefois le kantisme de Canguilhem ne conduit pas, comme chez Alain, à une philosophie d'entendement. L'enjeu consiste dès

---

[255] Lorsqu'en 1927, le jeune Canguilhem oppose à un absolu reçu passivement dans la contemplation, « l'activité qui nous fait dépasser le présent », il fait probablement référence au discours prononcé par Lagneau à Sens le 6 août 1877. Lagneau y défend effectivement l'idée suivante : « Nous ne pouvons comprendre que notre destinée soit de marcher toujours, et que l'éternelle impuissance d'atteindre les bornes de notre puissance soit la marque de notre grandeur, non de notre misère. Qu'est-ce pourtant que la vraie grandeur sinon celle que rien ne peut mesurer ni remplir ? Pouvoir toujours se dépasser, sentir, si loin qu'elle aille et si bien qu'elle fasse, le mieux et l'au-delà, ne marcher sans fin que parce qu'elle fait elle-même sa route et lui partage son infinité, est-ce le fait d'une nature misérable... ? L'homme est cet infini qui s'échappe à lui-même, toujours plus grand que ce qu'il se sait être, toujours au dessus de ce qu'il fait ». Cf. J. Lagneau, *Discours de Sens, op. cit.*, p. 20-21.

[256] J. Lagneau, *Cours sur Dieu, op. cit.* p. 307.

[257] *Ibid.*, p. 300.

[258] Alain, *Souvenirs concernant Jules Lagneau, op. cit.*, p. 739.

lors à montrer comment cet héritage réflexif débouche singulièrement avec Canguilhem sur une philosophie de la vie.

TRANSITION : L'EPUISEMENT DU COGITO

Quel est le problème philosophique majeur auquel s'est heurté Canguilhem, au point de remettre sérieusement en question la philosophie intellectualiste qu'il avait défendue jusqu'à présent ? La détermination et l'explicitation de ce problème feront l'objet de cette transition. Mais avant, nous souhaiterions préciser ici une chose. Si ce passage énigmatique d'une philosophie de l'esprit à une philosophie de la vie constitue un véritable enjeu, c'est qu'il engage bien plus que l'aspect simplement biographique de la vie de Canguilhem. Nous croyons en effet que ce passage est symptomatique d'une crise vécue par une partie de la philosophie européenne durant les années 30, crise qui sera lourde de conséquences sur ce que beaucoup considèrent, à tort ou à raison, comme l'âge d'or de la philosophie française : à savoir la génération des Foucault, Althusser, Derrida, Bourdieu...

En effet, l'examen de la crise vécue par Canguilhem dans les années 30 éclaire pour beaucoup le succès de l'approche structuraliste auprès de la génération de philosophes des années 60 ; autrement dit la génération qui suit immédiatement celle de Canguilhem. Avec eux, et c'est particulièrement net chez le Foucault des années 60-70, ou encore dans la lecture de Marx opérée par Althusser, la philosophie française idéaliste qui régna sur la première moitié du siècle (pensons par exemple à Brunschvicg dont Canguilhem dira qu'il fut « le philosophe pour qui nous avions le plus de considération »[1]) s'efface devant une philosophie dont le sujet n'est précisément plus le sujet. Rappelons une fois de plus le célèbre portrait que Foucault dressait de son maître au milieu des années 1980 :

---

[1] G. Canguilhem, « La problématique de la philosophie de l'histoire au début des années 30 », dans Jean-Claude Chamboredon, (dir.), *Raymond Aron, le philosophe de l'histoire et les sciences sociales*, Paris, Éditions de la rue d'Ulm, 1999, p. 9-21 ; p. 20. Il s'agit d'une communication présentée par Canguilhem au colloque en hommage à Raymond Aron, organisé le 12 mars 1988 à l'École Normale Supérieure.

> Mais ôtez Canguilhem et vous ne comprenez plus grand-chose à Althusser, à l'althusserisme et toute une série de discussions qui ont lieu chez les marxistes français ; vous ne saisissez plus ce qu'il y a de spécifique chez les sociologues comme Bourdieu, Castel, Passeron, et qui les marque si fortement dans le champ de la sociologie...[2]

Si comme l'affirme ici Foucault, Canguilhem constitue la clef de voûte de toute une génération d'intellectuels, c'est que, comme nous allons tâcher de le montrer, il lui avait en quelque sorte préparé le terrain. Avec Althusser ou Foucault, le sujet de la pensée est une pensée sans sujet. Or, il y a là une analogie avec le parcours de Canguilhem lui-même. Avec l'*Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, ce n'est plus le sujet transcendantal, hérité de l'approche réflexive, qui occupe le cœur de sa réflexion philosophique. C'est la vie au sens biologique du terme. Pour reprendre les mots d'un autre disciple, François Dagognet : « la vie semble bien être "le *Cogito*" de cette philosophie »[3] ; ce n'est plus le sujet au sens classique. En cela, Canguilhem préfigure le mouvement philosophique à venir. D'où la nécessité d'expliquer cette rupture énigmatique avec la philosophie de l'esprit défendue jusque-là. Pourquoi énigmatique ? Parce que, compte tenu de ses sources philosophiques (Kant, Lachelier, mais aussi Hamelin[4]), on aurait pu s'attendre à ce que Canguilhem s'inscrive dans le courant spiritualiste français des années 30, représenté par les deux fondateurs de la collection *Philosophie de l'esprit* chez Aubier : à savoir Louis Lavelle[5] et René Le Senne[6], dont *Le Devoir* (1930) et *Obstacle et valeurs*

---

[2] M. Foucault, « La Vie, l'Expérience, et la Science », *op. cit.*, p. 1582-1583.

[3] F. Dagognet, *Georges Canguilhem. Philosophe de la vie, op. cit.*, p. 78.

[4] La lecture de l'*Essai sur les éléments principaux de la représentation* (Paris, Alcan, 2ème éd., 1925), auquel Alain avait d'ailleurs consacré un compte-rendu ardu en 1907, exerça une influence certaine sur le jeune Canguilhem. En témoigne par exemple l'insistance du *Traité de logique* de 1939 à parler de « fonctions de l'esprit » plutôt que de « catégories de la pensée ».

[5] Auteur d'un volumineux *Traité des valeurs* [(1951-1955), 2 vol., Paris, P.U.F., 1991], Louis Lavelle (1883-1951) présente dans *De l'acte* (Paris, Aubier, 1937) une synthèse de son spiritualisme.

[6] René Le Senne (1882-1954) appartient au cercle très restreint de philosophes contemporains pour qui Canguilhem avait un profond respect. Professeur de philosophie aux lycées Chambéry (1910-

(1934) ont été très appréciés par Canguilhem. Mais ce n'est manifestement pas le chemin que suivit notre philosophe.

C'est Foucault qui va nous aider à poser le problème central auquel s'est heurtée la pensée de son maître. De plus, de manière périphérique, ce détour par Foucault nous permettra de répondre à une question qui fait encore aujourd'hui la polémique : la question de la filiation philosophique entre Canguilhem et Foucault[7].

1914) puis de Marseille (1914-1923), Le Senne est ensuite nommé au lycée Louis-le-Grand où il enseigne jusqu'en 1929. C'est durant cette période qu'il rédige le rapport qui permettra à Canguilhem d'obtenir son certificat de stage pédagogique (agrégation de philosophie) le 1er avril 1926. Quelques années plus tard, en février 1933, Canguilhem publia dans la revue *Méthode* un compte-rendu très élogieux du *Devoir* paru trois ans auparavant. Selon Canguilhem, le passage que Le Senne consacre dans ce livre à la découverte de l'argon par Rayleigh et Ramsay est « un chef-d'œuvre d'analyse philosophique tant par la rigueur de l'interprétation que par l'art de faire sentir le drame vécu par une conscience de savant. On ne peut résumer, on ne peut que renvoyer au texte. Ces pages méritent de devenir classiques : les apprentis philosophes y trouveraient d'autres lumières que dans l'*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale.* » Cf. « R. Le Senne. *Le Devoir* (1 vol., 602 p., Alcan, 1930) », dans *Méthode. Revue de l'enseignement philosophique* (février 1933), p. 25-27. Le *Traité de logique et de morale* renvoie expressément aux analyses de Le Senne dans le *Devoir* sur la question des conditions du progrès scientifique. Cf. *Traité de logique et de morale, op. cit.* p. 71.

Cette admiration pour l'un des chefs de file du spiritualisme chrétien a évidemment de quoi surprendre. Pourtant, il est fort plausible que Canguilhem voyait dans la thèse lesennienne d'une obligation à un devoir généralisé, une profonde connivence avec sa propre thèse de l'obligation au jugement, qu'il a du reste héritée d'Alain, Rappelons en effet que pour celui-ci, « La morale consiste à se savoir esprit et, à ce titre, obligé absolument car noblesse oblige » (cf. Alain, *Lettres à Sergio Solmi sur la philosophie de Kant, op.cit.*, p. 34). Le point de divergence entre les deux approches se situe en ce que pour Le Senne, le devoir s'enracine dans un absolu transcendant alors que chez Canguilhem – philosophe laïque promouvant une philosophie des valeurs qui ne doit rien à une ontologie – le devoir de juger ne repose sur rien d'autre que la pensée elle-même. L'influence des « pages invincibles » (voir G. Canguilhem, « La Logique des jugements de valeur », *op. cit.*, p. 250) du *Cours sur Dieu* de Lagneau est ici palpable ; pour Lagneau en effet, « il est contradictoire que Dieu puisse exister » (cf. *Célèbres leçons, op. cit.*, p. 300).

[7] Cf. P. Macherey, « De Canguilhem à Canguilhem en passant par Foucault », dans *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences, op. cit.*, p. 286-294 ; F. Delaporte, « Foucault, Canguilhem et les monstres », dans *Canguilhem. Histoire des sciences et politique du vivant, op. cit.*, p. 91-112.

1. Une question « personnelle »

En 1967, soit près d'un an après la parution des *Mots et les choses*, Canguilhem écrivit pour *Critique* un très beau compte-rendu de l'ouvrage complexe de Foucault. L'article s'intitule « Mort de l'homme ou épuisement du *Cogito* ? »[8], en référence aux dernières lignes prophétiques du livre annonçant la « fin prochaine »[9] de l'homme. De prime abord, on pourrait croire que Canguilhem s'emploie simplement à défendre un disciple alors autant décrié qu'adulé. Ainsi que le rappelle Didier Eribon dans la biographie substantielle qu'il consacra à Foucault,

> en janvier 1967, *Les temps modernes* avait publié deux articles très sévères sur *Les Mots et les choses*, signé de Michel Amiot et Sylvie Le Bon. C'est pour réagir à cette mobilisation des sartriens que Canguilhem s'était décidé à sortir de sa réserve habituelle.[10]

Ce n'est pas faux ; en témoigne par exemple la référence implicite à Simone de Beauvoir qui, pour avoir déclaré en 1966 « Foucault poussiéreux comme tout »[11], se voit rétorquer l'année suivante par Canguilhem :

> On a parlé de "poussière". C'est juste. Mais comme la couche de poussière sur les meubles mesure la négligence des femmes de ménage, la couche de poussière sur les livres mesure la frivolité des femmes de lettres.[12]

Le litige avec les sartriens porte sur la manière dont *Les Mots et les choses* travaille l'Histoire. En affirmant qu'entre les différentes *épistémès,* il y a des discontinuités et des ruptures qui débordent le mode de penser historique – ici le marxisme des existentialistes –, Foucault aurait éliminé la question du sens, toute

---

[8] G. Canguilhem, « Mort de l'homme ou épuisement du *Cogito* ? », dans *Critique*, n°242, juillet 1967, p. 599-618.

[9] M. Foucault, *Les mots et les choses,* Paris, Gallimard, 1966, p. 398.

[10] D. Eribon, *Michel Foucault* (1989), Paris, Flammarion, édition revue et enrichie, 2011, p. 282.

[11] Beauvoir citée par Eribon dans *Michel Foucault, op. cit.,* p. 280.

[12] G. Canguilhem, « Mort de l'homme ou épuisement du *Cogito* ? », *op. cit.,* p. 610.

référence à la notion de progrès dans l'Histoire étant désormais exclue. Mais ce faisant, n'enterre-t-il pas du même coup l'Histoire ? Absolument pas selon Canguilhem. Car

> [e]n un sens, que demander de plus, sous le rapport de l'historicité, à qui écrit : "Mode d'être de ce qui nous est donné dans l'expérience, l'Histoire est ainsi devenue l'incontournable de notre pensée" (231). Mais comme cette émergence de l'histoire, d'une part comme discours, d'autre part comme mode d'être de l'empiricité, est tenue pour le signe d'une rupture, on est porté à en conclure que quelque autre rupture – peut-être déjà en cours – nous rendra étranger, impensable qui sait ?, le mode de penser historique.[13]

Rien ne garantit effectivement que le mode de penser historique, produit de l'*épistémè* moderne, ne soit pas lui-même appelé un jour à disparaître. Catégorie « incontournable de notre pensée » depuis le 19ème siècle, le sera-t-elle encore pour les siècles à venir ? Sauf à verser dans le dogmatisme, rien ne permet de l'affirmer.

Inutile de développer plus avant l'argumentation de Canguilhem pour voir que « Mort de l'homme ou épuisement du *Cogito* » prend effectivement le parti de Foucault dans la polémique que celui-ci a initiée avec Sartre. Mais doit-on pour autant réduire ce texte de 1967 à son aspect polémique ? Nous ne le croyons pas. Lorsque Canguilhem se demande si les *Mots et les choses* expose moins la « mort de l'homme » que « l'épuisement du *Cogito* », c'est, comme il le précise d'entrée de jeu dans une conférence inédite prononcée à Montréal le 6 octobre 1966, « une question personnelle et circonstancielle »[14]. Il y a dans cet aveu quelque chose de mystérieux : en quoi « l'épuisement du *Cogito* » revêt-il aux yeux de Canguilhem un caractère personnel ? En deux mots, notre hypothèse est que si la question de

---

[13] *Ibid.*, p. 603.

[14] G. Canguilhem, « La philosophie peut-elle renoncer au *Cogito* ? », Conférence prononcée à la Société de philosophie le 6 octobre 1966, Caphès. Ce texte nous a été communiqué par Camille Limoges. Cette conférence constitue une première version du texte que nous sommes actuellement en train de discuter.

« l'épuisement du *Cogito* » est une « question personnelle », c'est qu'elle recoupe une partie de l'itinéraire personnel de Canguilhem lui-même. Nous sommes en effet convaincus que si Canguilhem est sorti de sa « réserve habituelle » pour discuter le problème central des *Mots et les choses,* c'est que le drame de la pensée évoqué par Foucault dans les deux derniers chapitres du livre, avait en quelque sorte été vécu par Canguilhem lui-même. Ce drame, c'est ce que Canguilhem nomme « l'épuisement du *Cogito* ».

2. Retour sur les Mots et les choses

Rappelons brièvement l'argumentation menée par Foucault. Jusqu'à Kant – et nous dirions volontiers dans le cas qui nous occupe : jusqu'à Alain – la vérité reposait toute entière dans la souveraineté du sujet, et relevait d'une analyse des « propriétés et [d]es formes de la représentation qui permettaient la connaissance en général »[15]. Or, à la charnière des 18ème et 19ème siècles, Foucault diagnostique un changement d'*épistémè* : d'un paradigme où la vérité était fondée dans le *Je pense,* nous sommes passés à un paradigme où la vérité relève désormais d'une analytique de la finitude de l'homme, lequel n'est plus compris comme sujet, mais comme positivité au carrefour de la philologie, de l'économie et de la biologie (langage, désir et chair).

> [M]aintenant que le lieu de l'analyse, ce n'est plus la représentation, mais l'homme en sa finitude, il s'agit [selon Foucault] de mettre au jour les conditions de la connaissance à partir des contenus empiriques qui sont donnés en elle.[16]

---

[15] M. Foucault, *Les mots et les choses, op. cit.,* p. 329.
[16] *Ibid.*

L'avènement de ce que Foucault appelle « la pensée moderne » se caractérise ainsi par un recouvrement du champ empirique et du champ transcendantal :

> toute connaissance empirique, pourvu qu'elle concerne l'homme, vaut comme champ philosophique (c'est-à-dire transcendantal) possible, où doit se découvrir le fondement de la connaissance, la définition de ses limites et finalement la vérité de toute vérité.[17]

L'épistémè moderne rompt avec *l'épistémè* classique en ce que les conditions de possibilité de la connaissance ne sont plus à chercher dans la synthèse subjective des représentations – le *Je pense,* entendu dans la deuxième édition de la *Critique de la Raison pure* comme « unité originairement synthétique de l'aperception » – mais dans un dispositif que Foucault nomme « doublet empirico-transcendantal » :

> L'homme, dans l'analytique de la finitude, est un étrange doublet empirico-transcendantal, puisque c'est un être tel qu'on prendra en lui connaissance de ce qui rend possible toute connaissance.[18]

De là, poursuit Foucault, « [o]n a vu naître alors deux sortes d'analyses »[19] : un premier type que l'on peut qualifier de positiviste, en ce qu'il enracine la connaissance dans une nature humaine finie, et un second type, dit marxiste, qui met au jour l'historicité de la connaissance, à savoir qu'elle a pour conditions de possibilité des facteurs historiques, économiques et sociaux.

Or, à ce niveau de l'argumentation des *Mots et les choses*, Foucault procède à une opération qui est loin d'avoir échappée à Canguilhem dans son compte-rendu de 1967 pour *Critique* ; à savoir qu'il replace ce changement d'*épistémè* dans une perspective kantienne. Si Canguilhem peut parler d' « épuisement du *Cogito* » à propos du travail de Foucault, c'est que celui-ci met en lumière qu'à la charnière du 18ème et 19ème siècles, le *Je pense* de l'âge

---

[17] *Ibid.*, p. 352.
[18] *Ibid.*, p. 329.
[19] *Ibid.*, p. 330.

classique se dissout en deux directions divergentes. D'un côté, nous avons des analyses qui

> se sont logées dans l'espace du corps, et qui, par l'étude de la perception, des mécanismes sensoriels, des schémas neuro-moteurs, de l'articulation commune aux choses et à l'organisme, ont fonctionné comme une sorte d'esthétique transcendantale.[20]

Autrement dit, le positivisme révéla selon Foucault que les conditions de possibilité de la connaissance sont des conditions relatives à l'anatomie et à la physiologie humaine. L'autre type d'analyses ayant épuisé la souveraineté du sujet classique est l'analyse marxiste qui, « par l'étude des illusions, plus ou moins anciennes, plus ou moins difficiles à vaincre de l'humanité, ont fonctionné comme une sorte de dialectique transcendantale »[21]. Marx révéla qu'il y avait une historicité des formes de connaissance, lesquelles ne sont pas universelles mais historiquement datées, fonctions de conditions historiques, sociales, et économiques.

> Or [poursuit Foucault], ces analyses ont ceci de particulier qu'elles n'ont, semble-t-il, aucun besoin des unes des autres ; bien plus, qu'elles peuvent se dispenser de tout recours à une analytique (ou une théorie du sujet) : elles prétendent pouvoir ne reposer que sur elles-mêmes, puisque ce sont les contenus eux-mêmes qui fonctionnent comme réflexion transcendantale.[22]

Replacé dans une perspective kantienne, ce qui a disparu dans un tel schéma de pensée, c'est ce qui constituait précisément aux yeux d'Alain et de la tradition réflexive, la clef de toute philosophie : à savoir *l'analytique transcendantale*, l'analyse des formes de l'entendement, bref, la synthèse subjective. Dans l'*épistémè* moderne, l'unité originairement synthétique de l'aperception (le sujet, le *Je pense*) est effectivement aspirée dans une nature – perspective positiviste – ou diluée dans une histoire générale qui lui est antérieure

---

[20] *Ibid.*
[21] *Ibid.*
[22] *Ibid.*

– perspective marxiste. Désormais comme l'explique Foucault, « ce sont les contenus eux-mêmes qui fonctionnent comme réflexion transcendantale »[23] ; ce n'est plus un sujet originaire.

De là, la célèbre conclusion des *Mots et les choses* : en rabattant le transcendantal sur l'empirique – autrement dit en éliminant du champ de l'analyse tout ce qui relevait chez Kant d'une analytique transcendantale – la pensée « s'est endormie d'un nouveau sommeil »[24], non plus dogmatique, mais anthropologique. Aussi, tout l'enjeu consiste pour Foucault à réveiller cette pensée de son sommeil anthropologique ; autrement dit, à séparer de nouveau l'empirique du transcendantal. Mais pas à la manière de Kant. Il ne s'agit plus de réinscrire le transcendantal dans la subjectivité ; les conditions de possibilité de la connaissance ne sont plus relatives aux formes a priori de la sensibilité et de l'entendement d'un sujet anhistorique. De là, Foucault entreprend non pas une critique, mais une archéologie, dont l'enjeu est de révéler les conditions non plus subjectives, mais structurelles et historiques de la connaissance. L'archéologie des sciences humaines n'inscrit plus les conditions de possibilité de la connaissance et de l'expérience dans un sujet transcendantal, mais dans des pratiques discursives produites au carrefour de la biologie, de l'économie et de la linguistique. Et c'est l'examen de ces pratiques qui, selon Foucault, annonce la fin prochaine de l'homme, étrange dispositif « empirico-transcendantal » auquel elles avaient donné naissance.

3. *Canguilhem lecteur des* Mots et les choses

---

[23] *Ibid.*

[24] *Ibid.*, p. 352.

Si nous nous attardons aussi longuement sur l'argumentation des *Mots et les choses,* c'est qu'il se joue comme nous le disions dans les analyses de Foucault, quelque chose de l'itinéraire de Canguilhem lui-même. On a vu que philosophiquement, Canguilhem est issu d'une tradition de penseurs (Lachelier, Lagneau et Alain) qui s'est développée depuis une réflexion sur l'*Analytique transcendantale* de Kant. Souvenons-nous en effet que les *Entretiens au bord de la mer*, un des quatre ouvrages sur lesquels Canguilhem fonde sa conviction qu' « Alain est un vrai philosophe »[25], ont pour sous-titre *Recherche de l'entendement.* Or, les travaux de maturité de Canguilhem n'ont manifestement plus grand chose à voir avec une philosophie réflexive qui place au cœur de l'analyse, un sujet transcendantal. De là l'hypothèse suivante : si Canguilhem s'est montré particulièrement attentif à la rupture dépeinte par Foucault au seuil de notre modernité, c'est qu'il s'est produit, au niveau de son itinéraire personnel, une rupture analogue à celle que connut la pensée occidentale au niveau macroscopique.

Aussi, connaissant les sources philosophiques du jeune Canguilhem, on ne s'étonnera pas que dans son compte-rendu pour *Critique* de 1967, il loue particulièrement Foucault pour avoir insité sur le rôle fondamental joué par Kant dans le passage de l'*épistémè* classique à l'*épistémè* moderne. Si le positivisme et le marxisme ont pu se passer d'une analytique transcendantale – autrement dit d'une théorie du sujet –, c'est que Kant leur avait en quelque sorte préparer le terrain. Ainsi que l'explique Canguilhem :

---

[25] G. Canguilhem, « Réflexions sur la création artistique selon Alain », *op. cit.*, p. 186.

> Le *Je pense* kantien, véhicule des concepts de l'entendement, est une lumière qui ouvre l'expérience à son intelligibilité. Mais cette lumière est dans notre dos et nous ne pouvons pas nous retourner vers elle. Le sujet transcendantal des pensées comme l'objet transcendantal de l'expérience est un X. L'unité originairement synthétique de l'aperception constitue de façon ante-représentative, une représentation bornée en ce sens qu'elle ne peut avoir accès à son foyer originaire. Ainsi, à la différence du *Cogito* cartésien, le *Je pense* est posé comme un en-soi, sans parvenir à s'atteindre pour soi. Le *Je* ne peut se connaître *Moi*.[26]

En deçà du sujet conscient de lui-même, le *Je pense* que Descartes découvrait par introspection, Kant révèle une structure catégoriale qui échappe au champ de la représentation. En tant qu'elle constitue la représentation, cette structure est « une lumière qui ouvre l'expérience à son intelligibilité. Mais cette lumière est dans notre dos et nous ne pouvons pas nous retourner vers elle. » Aussi poursuit Canguilhem, puisque la « place du roi » jadis occupée par le sujet est désormais vacante, certains courants de pensée ont cherché, dans le champ de l'expérience, de possibles successeurs. C'est comme on l'a dit, l'option que choisira le positivisme :

> A partir de ce moment est rendu pensable, en philosophie, le concept de la fonction du *Cogito* sans sujet fonctionnaire. Le *Je pense* kantien, puisqu'il est toujours en deçà de la conscience prise des effets de son pouvoir, n'interdit pas les tentatives consistant à rechercher si la fonction fondatrice, si la légitimation du contenu de nos connaissances par la structure de leurs formes ne pourrait pas être assurée par des fonctions ou des structures dont la science elle-même avérerait qu'elles sont à l'œuvre dans l'élaboration de ces connaissances.[27]

A la charnière des 18ème et 19ème siècles, via le sujet transcendantal kantien, c'est bel et bien un ensemble de structures impersonnelles qui occupent désormais « la fonction du *Cogito* sans sujet fonctionnaire ». En d'autres termes, c'est la structure qui se trouve ainsi subsituée au sujet. Or, eu égard au problème qui nous occupe, ce commentaire de Canguilhem a ceci de précieux qu'il explicite cette

---

[26] G. Canguilhem, « Mort de l'homme ou épuisement du *Cogito* ? », *op. cit.*, p. 614-615.
[27] *Ibid.*, p. 615.

substitution en s'appuyant sur la pierre de touche de l'approche réflexive dont Canguilhem est l'héritier direct : le *Je pense* ou « unité originairement synthétique de l'aperception ». De là l'hypothèse suivante : lorsque Canguilhem retrace à la suite de Foucault le destin tragique – puisqu'il disparaît – du sujet kantien au 19ème siècle, c'est en quelque sorte sa propre trajectoire philosophique qu'il refait en quelques lignes. Parti d'une philosophie du sujet héritée d'Alain, et plus fondamentalement de Kant, Canguilhem aboutit singulièrement sur une philosophie où c'est la vie qui occupe la place du roi laissée vacante par le sujet. Aussi pensons-nous que sous couvert d'un commentaire des *Mots et les choses,* « Mort de l'homme ou épuisement du *Cogito* ? » se présente comme un essai de témoignage où Canguilhem évoque, discrètement, les difficultés auxquelles s'est heurtée sa propre pensée au sortir de sa phase « idéaliste ».

La suite du commentaire de 1967 semble consolider cette hypothèse. Tout en louant Foucault d'avoir exposé « fort clairement les démarches par lesquelles les philosophie non-réflexives du 19ème siècle ont tenté de rabattre "la dimension propre de la critique sur les contenus d'une connaissance empirique" sans pouvoir éviter l'usage d'une certaine critique »[28], Canguilhem émet la réserve suivante, lourde de signification :

> Foucault n'a cité Comte qu'une fois (p. 331). C'était pourtant un cas à suivre de plus près. Comte a pensé souvent qu'il était le vrai Kant par substitution du rapport scientifique organisme-milieu au rapport métaphysique sujet-objet.[29]

Et Canguilhem de conclure, quelques lignes plus loin :

> La philosophie de Comte est l'exemple type d'un traitement empirique du projet transcendantal conservé.[30]

---

[28] *Ibid.*
[29] *Ibid.*
[30] *Ibid.*

Quand on sait l'importance que réserveront au couple organisme-milieu la thèse de médecine de 1943, et plus encore le grand texte sur « Le vivant et son milieu »[31], on est en droit de se demander si la philosophie de maturité de Canguilhem n'est pas elle aussi, à quelque degré – la nuance est ici importante – « un traitement empirique du projet transcendantal conservé ».

C'était en un sens la question que posait déjà Jacques Piquemal à son maître en 1985, à l'occasion de l'hommage rendu à celui-ci par la *Revue de Métaphysique et de Morale.* A la fin de son témoignage « G. Canguilhem, professeur de Terminale (1937-1938) », Piquemal évoque les rares cas où Canguilhem recourait à des métaphores ; il se souvient notamment de deux images, toutes deux tirées d'un cours sur « La Volonté » :

> A propos de nos décisions délibérées, était évoquée la procédure d'un régime parlementaire : dépôt d'un projet de loi ; débats prolongés ; bilan quantitatif d'un vote ; transmission à l'exécutif d'un vote, etc... Mais cette métaphore explicitée n'intervenait que comme « modèle », sous-jacent à une théorie à rejeter [...] A l'inverse et paradoxalement, à propos de l'aspect physiologique du mouvement volontaire, Canguilhem résumait la structure d' « innervation croisée » dans les muscles agonistes et antagonistes, par la formule : « musculairement, il faut que les opposants permettent ». Cette image apportait certes, avant tout, un raccourci didactique. Mais le tournant en cours de la pensée canguilhemienne à cette date, suggère que cette projection du spirituel dans le physiologique commençait peut-être à apparaître déjà à notre professeur comme un peu plus qu'une métaphore.[32]

Ce témoignage est riche d'enseignement. A la métaphore « réflexive » d'un débat parlementaire (primat de la Raison et du jugement), Canguilhem substitue une image appartenant au physiologique (et donc au corps) pour illustrer la complexité du mouvement volontaire. Il n'y a là rien d'innocent : comme Piquemal, nous voyons nous aussi dans cette « projection du spirituel dans le physiologique » bien

---

[31] G. Canguilhem, « Le vivant et son milieu », dans *La connaissance de la vie,* 2ème éd., Paris, Vrin, 1984, p. 129-154.

[32] J. Piquemal, « Georges Canguilhem, professeur de Terminale (1937-1938) », *op. cit.,* p. 80-81.

plus qu'une métaphore ; cette « projection » témoigne en effet du « tournant » qu'a connu la pensée canguilhemienne à partir du milieu des années 1930.

On connaît le célèbre mot de Canguilhem à propos de l'exercice philosophique, tel que le pratiquait Bachelard : « travailler un concept c'est en faire varier l'extension et la compréhension. »[33] Or, ce à quoi va s'atteler Canguilhem dès 1935-36, c'est précisément de « travailler », au sens bachelardien, l'approche réflexive héritée d'Alain. Et comme on peut le deviner quand on connaît les travaux du Canguilhem de maturité, c'est dans la vie que cette philosophie du jugement, jusque-là réservée au seul domaine de l'esprit, va trouver à la fois un appui qu'elle ne peut plus chercher dans le sujet transcendantal, et une occasion de déplacement.

4. Abandonner l'approche réflexive ?

Aussi, pour clore le débat avec Foucault, l'avènement du 19ème siècle atteste effectivement pour Canguilhem d'un bouleversement majeur dans le champ du savoir. Mais ce n'est pas la naissance de l'homme des sciences humaines, dont Foucault prédit la fin prochaine, qui retient son attention ; c'est la mort avérée d'une certaine manière d'unifier l'expérience depuis l'entendement pur. C'est pourquoi, en lieu et place de la « mort de l'homme », Canguilhem préfère parler d' « épuisement du *Cogito* », au sens où depuis Kant, celui-ci est vidé de tout contenu. Pour Foucault, c'est la dissolution du sujet dans une nature – option positiviste – ou dans l'histoire – option marxiste – qui marque l'impossibilité de fonder l'unité de l'expérience dans un sujet souverain. Pour faire simple, c'est l'avènement de l'histoire dans le champ philosophique qui sonne pour Foucault la fin du *Cogito* cartésien. Il n'en va toutefois pas de même

[33] G. Canguilhem, « Dialectique et philosophie du non chez Gaston Bachelard », dans *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences, op. cit.*, p. 206.

pour Canguilhem, au sens où sa perspective dans les années 30 est comme nous allons le voir à présent, moins historique qu'*axiologique*. D'après lui, c'est en effet l'impossibilité d'unifier l'expérience selon un système moniste de valeur qui doit venir contrebalancer la croyance qu'une philosophie d'entendement pourrait, à elle seule, rendre compte de la densité de l'expérience. Expliquons-nous. Empruntant une définition du *Traité de logique et de morale,* nous dirions que la finalité de toute philosophie d'entendement – et par conséquent de toute science – réside dans la production « d'affirmations ou de jugements supposés *vrais,* c'est-à-dire exactement ou fidèlement représentatifs d'une *réalité* »[34]. Or, sauf à mutiler l'expérience humaine, la vérité n'est assurément pas la seule valeur possible pour le jugement. C'est ce dont témoigne, pour Canguilhem, une analyse philosophique du phénomène technique : celui-ci repose moins sur un jugement de type réflexif que dans un héritage immémorial de l'histoire de la vie en l'humanité. Sa thèse est la suivante : si le jugement était rivé à l'affirmation du vrai, l'essor de la technique, et par conséquent l'entrée dans l'histoire humaine, serait proprement incompréhensible. Car pour le dire vite, nous y reviendrons, ce n'est pas le constat scientifique de *ce qui est* – la vérité, le fait – qui peut motiver l'initiative technique. Celle-ci ne naît pas de la promotion du vrai, mais du faux, d'un manque, d'une certaine forme de non-être, autrement dit d'une fin ou d'une valeur fixée plus ou moins consciemment par un être vivant insatisfait de l'état de choses dans lequel il se trouve. Aussi, si Canguilhem s'est intéressé toute sa vie durant au problème de la technique, c'est croyons-nous moins en historien des sciences qu'en philosophe des valeurs. Il est en effet fort probable qu'il voyait dans l'analyse de l'initiative technique, une preuve positive et tangible de la thèse philosophique chère à Lagneau et Alain, de la supériorité de la valeur sur le fait. C'est du moins ce que nous allons tenter de montrer.

---

[34] G. Canguilhem, C. Planet, *Traité de logique et de morale, op. cit.*, p. 12.

Mais avant de procéder à l'examen philosophique du phénomène technique, signalons une réserve de première importance. Ainsi qu'en témoignent les quelques textes publiés par Canguilhem entre 1935 et 1939, tout porte à croire que celui-ci commençait à accuser les limites de la philosophie du sujet qu'il avait défendue jusque-là. Toutefois, cette crise intellectuelle qu'il interprétera par la suite comme un « épuisement du *Cogito* », ne l'a pas conduit à un complet abandon de l'approche réflexive. Loin de là. En cela, nous sommes en désaccord avec le célèbre tableau de la philosophie française dressée par Foucault en 1984, où une philosophie du concept représentée entre autres par Canguilhem, s'opposerait à une philosophie de la conscience à la Sartre et à la Merleau-Ponty[35]. Canguilhem n'a selon nous jamais envisagé sérieusement la possibilité d'une philosophie sans sujet. A l'inverse de ses disciples (Althusser et Foucault en tête), il était philosophiquement impossible pour Canguilhem qu'un complexe de structures, aussi sophistiqué soit-il, puisse se substituer à une certaine forme de subjectivité. Si tel était le cas, où pourrait-on asseoir la faculté de juger et de choisir que Canguilhem tenait comme la fonction suprême de l'humanité ? La philosophie du jugement *doit* rester un horizon indépassable ; et ce même si le *Cogito* s'avère désormais épuisé. Aussi, tous les efforts de Canguilhem après 1935 consisteront-ils à ancrer cette philosophie du jugement ailleurs que dans une synthèse subjective anhistorique. Autrement dit, plutôt que de sonner la fin de la philosophie du jugement – et par conséquent d'une philosophie du sujet – l' « épuisement du *Cogito* » doit appeler davantage à la refondation de celle-ci. Et comme on peut le deviner quand on connaît la suite du parcours intellectuel de Canguilhem, c'est dans la vie que cette philosophie du jugement trouvera l'appui que ne peut plus lui assurer un sujet du type transcendantal. Précisons néanmoins qu'à aucun moment, Canguilhem n'a cherché à dépasser la philosophie du jugement héritée d'Alain par une philosophie de la vie – ce serait verser un peu

---

[35] Cf. M. Foucault, « La Vie, l'Expérience, et la Science », *op. cit.*, p. 1583.

top vite dans une interprétation nietzschéenne du philosophe. Encore une fois, notre thèse est que Canguilhem conserva toute sa vie durant quelque chose de la perspective kantienne qui domina ses années de formation. Aussi, à la fin des années 30, l'enjeu consiste-t-il davantage à refonder cette philosophie du jugement et des valeurs en l'ancrant dans une philosophie de la vie, où la vie apparaît elle aussi, à quelque degré, comme une puissance de jugement et de choix.

– Deuxième partie –

2. AGIR ET JUGER (1935-1939)

2.1. Le jugement

A l'inverse de la première moitié des années 1930, Canguilhem publia relativement peu entre 1935 et 1939. Une dizaine de textes tout au plus, répartis équitablement selon deux axes principaux : un axe sociologique ayant pour objet la paysannerie française des années 1930, et un axe plus directement philosophique en ce qu'il examine, dans le champ de la technique, le problème des rapports entre connaissance et action. Si intuitivement ces thématiques ne semblent pas se recouper, elles sont pourtant sous-tendues selon Canguilhem par un même problème philosophique : celui de l'unité de l'expérience.

De Kant, Canguilhem retient effectivement la thèse que l'unité de l'expérience n'est pas une donnée de fait, mais un problème. Il s'agit même selon lui du problème philosophique par excellence. L'homme est ainsi fait qu'il ne peut vivre sans organiser, et polariser ainsi en valeur, un monde qui est en soi chaotique. Or, ce besoin énigmatique d'unité réclamé par l'esprit ne peut être satisfait qu'au moyen d'une activité réflexive de hiérarchisation, qui n'est autre pour Canguilhem que la philosophie elle-même. Dans le *Traité de logique et de morale* de 1939 il déclare : « La valeur morale c'est de créer de l'unité, là où elle n'est pas »[1]. Aussi, la philosophie est-elle entendue par lui comme un art, l'art du jugement, auquel aucune méthode dogmatique ne saurait nous soustraire. Ce point est fondamental. Selon la définition qu'en a donné Kant dans la troisième *Critique*, « la faculté de juger en général est la faculté qui consiste à penser le

[1] G. Canguilhem, C. Planet, *Traité de logique et de morale*, *op. cit.*, p. 201. Que la philosophie soit essentiellement un exercice d'unification par le jugement, un effort de l'esprit vers la totalité, c'est là une position philosophique pérenne de Canguilhem. Il l'énonce par exemple à nouveau en 1965, dans les deux entretiens télévisés pour le CNDP. Cf. « Philosophie et Science », dans *Revue de l'Enseignement philosophique,* vol. 15, no. 2 (décembre 1964 – janvier 1965), p. 10-17 ; p. 15. Voir aussi la seconde émission, « Philosophie et Vérité », dans *Revue de l'Enseignement philosophique,* vol. 15, no. 4 (avril 1965 – mai 1965), p. 11-21 ; première et quatrième partie des entretiens.

particulier comme compris sous l'universel »[2]. Or, aucune règle de l'entendement ne peut indiquer automatiquement si tel ou tel cas particulier tombe sous tel ou tel concept général, sans nécessiter l'intervention de la faculté de juger. C'est-là ce qu'a bien vu Kant, notamment lorsqu'il aborde la difficile question de l'imagination – qu'il entend comme la médiation entre l'entendement et la sensibilité – à savoir le schématisme des concepts purs de l'entendement. Dans un court texte introductif à l'*Analytique des principes* intitulé *De la faculté de juger en générale,* Kant affirme :

> La logique générale ne contient aucun précepte pour la faculté de juger et ne peut pas non plus en contenir. Car, étant donné qu'elle fait abstraction *de tout contenu de connaissance,* il ne lui reste plus qu'à se consacrer à exposer séparément, par une démarche analytique, la simple forme de la connaissance...[3]

Ce qui n'implique évidemment pas que la logique générale soit d'aucune utilité pour la connaissance ; c'est à elle que revient la tâche de déterminer les règles formelles de tout usage de l'entendement. Mais Kant ajoute aussitôt :

> Si elle voulait alors montrer d'une façon générale comment on doit subsumer sous ces règles, c'est-à-dire discerner si quelque chose s'y soumet ou non, elle ne pourrait à son tour y parvenir qu'à l'aide d'une règle. Or, une telle règle, précisément parce qu'elle est une règle, requiert de nouveau une formation de la faculté de juger.[4]

Et le philosophe de conclure : « la faculté de juger est un talent particulier, qui ne se peut nullement apprendre, mais seulement exercer. »[5]

---

[2] E. Kant, *Critique de la faculté de juger* (1790), *Introduction, De la faculté de juger comme faculté législative a priori,* trad. fr. par A. Philonenko, Paris, Vrin, 1982, p. 27.

[3] E. Kant, *Critique de la Raison pure, op. cit, De la faculté de juger transcendantale en général,* A 132/B 171, p. 221.

[4] *Ibid.,* A 133/B 172, p. 221.

[5] *Ibid.*

2.1.1. La volonté

Quittons le terrain de la stricte interprétation du texte kantien pour en dégager les conclusions relatives au problème qui nous occupe. Nous dirions donc ceci : il n'y a pas de méthode clé en main dès lors qu'il s'agit du jugement. Aucune grille de lecture, aussi complexe soit-elle, ne saurait articuler en nous, *mais sans nous*, la généralité de la règle à la singularité de l'expérience. C'est donc dire que le jugement est fondamentalement une affaire de *volonté*. Ici réside selon nous l'apport original de l'Ecole française de l'activité à la doctrine kantienne du jugement. Conciliant Kant et Descartes, Lagneau et Alain comprennent le jugement comme le produit synthétique de l'entendement et de la volonté ; c'est d'ailleurs cette synthèse, qui s'opère dans le jugement entre la volonté et l'entendement, qui permet à Alain d'articuler *Critique de la Raison pure* et *Critique de la Raison pratique* : parce qu'il est soutenu par la volonté qui n'est jamais indifférente, le jugement de nécessité est toujours déjà un jugement de valeur. L'esprit *jugeant*, c'est l'esprit se *voulant* artisan tailleur, au sens où celui-ci refuse qu'un « vêtement d'idées »[6], aussi confortable soit-il pour la faculté des concepts, puisse *valoir* universellement. Parce que l'expérience est « rencontre » pour parler comme Alain, l'esprit exige que ce « vêtement d'idées » soit continuellement ajusté : l'historicité du monde doit effectivement entraîner avec elle les concepts grâce auxquels nous saisissons celui-ci. Jamais dans l'expérience nous ne rencontrons du général, mais toujours du particulier *in rebus*. Et sauf à mutiler notre propre vécu, rien ne saurait nous dispenser de cette activité

[6] Il est évident que nous détournons quelque peu à notre profit cette expression de Husserl. Si nous nous en autorisons un tel usage, c'est qu'elle illustre de façon imagée ce que Kant, Lagneau, Alain et Canguilhem entendent par juger. Juger, c'est tailler la pièce – c'est-à-dire le concept – sur mesure, en fonction de la corpulence singulière du client. C'est pourquoi l'esprit jugeant se rapproche de l'artisan tailleur : la généralité des modèles est par essence toujours retravaillée en fonction de la taille du client. Quitte bien souvent à déchirer et à reprendre les pièces qui ont déjà été taillées. Pour l'expression « vêtement d'idées » dans son contexte original, cf. Husserl E. *La Crise des Sciences européennes et la Phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, § 9, p. 27-69.

par laquelle nous réajustons, dans l'art du jugement, la généralité des concepts à la singularité des cas dont l'expérience est pleine. Comme le résume admirablement le jeune Canguilhem :

> Le langage porte des concepts, mais les concepts sont faux de toute chose, car ils ne sont vrais d'aucune chose. C'est le jugement qui rend vrai le langage en détruisant le concept par une attache qu'il lui donne à l'univers réel.[7]

Cette synthèse difficile d'éléments hétérogènes, ce jugement, l'entendement ne saurait de lui-même la produire s'il n'était soutenu à quelque degré par la volonté. L'intelligence à elle seule ne peut ordonner le monde, autrement dit le juger. Le raisonnement mécanique ne saurait donner naissance à la valeur. Comme le résume Alain : l'entendement dépourvu de volonté n'est autre que l'imagination ; l'entendement sous-tendu par la volonté c'est le jugement. « Cette doctrine, certainement prise de Lagneau, de la volonté dans le jugement »[8], Canguilhem l'a travaillée dans un sens tout à fait original.

2.1.2. Soigner, c'est juger

Loin de nous l'idée de présenter l'évolution de la pensée canguilhemienne comme un processus linéaire qui, le rejet du pacifisme mis à part, n'aurait pas connu de crises. Néanmoins, nous sommes convaincus qu'une grande partie du parcours intellectuel de Canguilhem se joue dans l'examen et la reprise de la notion kantienne de jugement, cette activité délicate par laquelle nous articulons – jamais mécaniquement et toujours problématiquement – la généralité du concept à la singularité du cas. Comment, en effet, ne pas être frappé par la convergence entre d'une part, l'idée que le jeune Canguilhem hérite de Lagneau selon laquelle

---

[7] G. Canguilhem, « Préjugés et jugement », *Libres Propos (Journal d'Alain)*, 20 juin 1929, p. 291. Texte signalé à nous par Yves Schwartz.

[8] Alain, *Histoire de mes pensées* (1936), repris dans *Les Arts et les Dieux*, Paris, Gallimard, édition de La Pléiade, 1961, p. 1-213 ; p. 31.

la philosophie « vise à subordonner l'Entendement au Jugement », et d'autre part, la définition de la médecine formulée dans l'*Essai* de 1943, à savoir « une technique ou un art au carrefour de plusieurs sciences, plutôt que comme une science proprement dite »[9] ? En médecine comme en philosophie, aucune règle (dont l'entendement est le pouvoir), aucune loi, aucune procédure, bref aucun savoir académique ne saurait dispenser le praticien de l'étape décisive du jugement, arbitrage au moyen duquel celui-ci détermine si tel malade singulier peut être subsumé sous telle pathologie générale. Aussi, pour faire ici encore le lien avec l'obligation du philosophe aux « matières étrangères » qui inaugure l'*Essai*, si la médecine constitue aux yeux du kantien Canguilhem une « matière étrangère » particulièrement bonne pour le philosophe, cela tient en ce qu'elle est sans doute la discipline où se manifeste le mieux la nécessité du jugement et de la volonté qui le soutient. Détournant un propos de Canguilhem, nous dirions volontiers que la médecine constitue, pour la doctrine kantienne du jugement, « une introduction à des problèmes humains concrets »[10]. Ce que Kant lui-même ne nie pas, puisqu'il en appelle explicitement à la pratique médicale pour étayer sa thèse d'un inévacuable jugement en l'absence duquel aucun savoir académique ne peut suppléer :

> un médecin, un juge ou un homme politique peuvent avoir dans la tête un grand nombre de belles règles pathologiques, juridiques ou politiques, au point d'être en la matière des professeurs profonds, et cependant échouer facilement dans leur application, soit parce que la faculté naturelle de juger leur fait défaut (quand bien même ils ne manquent pas d'entendement) et qu'ils perçoivent certes *in abstracto* le général, mais n'ont pas la capacité de discerner si un cas en relève *in concreto*, soit encore parce qu'ils n'ont pas été suffisamment préparés au jugement par des exemples et des affaires réelles.[11]

---

[9] G. Canguilhem, *Essai, op. cit.*, p. 7.

[10] *Ibid.*

[11] E. Kant, *Critique de la Raison pure, De la faculté de juger transcendantale en général, op. cit*, A 134/B173, p. 222.

Et Kant de poursuivre en recommandant, dans tout apprentissage, l'utilisation d'exemples. Selon lui,

> ils aiguisent la faculté de juger. Car, en ce qui concerne l'exactitude et la précision de ce que saisit l'entendement, ils leur portent plutôt, communément, quelque préjudice, dans la mesure où ils ne remplissent que rarement, de manière adéquate, la condition de la règle...[12]

Pour résumer, tout l'enjeu du jugement – et de la philosophie telle que l'entend Canguilhem – consiste en somme dans la reconduction délicate, parce que toujours *in situ*, d'une diversité à l'unité. Les concepts généraux par lesquels nous ordonnons et valorisons le monde ne sont jamais donnés, mais toujours à construire et à reconstruire en fonction des singularités rencontrées dans l'existence, pur inanticipable : « Ce qui importe [écrit Alain] c'est que l'idée soit formée et non pas donnée »[13]. Or, cette perpétuelle formation du concept, cette synthèse jamais faite mais toujours à faire ne peut pas être pour Alain l'œuvre du seul entendement : l'intelligence ne saurait à elle seule produire mécaniquement une idée vraie. Il faut en effet lui adjoindre la volonté, pour que l'entendement se meuve d'imagination en jugement. « Etre ou ne pas être, soi et toutes choses, il faut choisir »[14] : ainsi se termine le *Cours sur l'existence de Dieu* de Lagneau, marquant la nécessité propre à l'esprit de reconstruire et de réordonner chaque matin au réveil, le monde auquel il est par nature opposé. La réflexion disait-il, est une « aurore de l'esprit ». Se réclamant à la fin des années 30 davantage de Bergson que d'Alain ou de Lagneau, Canguilhem voit quant à lui dans la philosophie « l'ambition d'une "expérience intégrale" »[15], laquelle ne peut pas nous être donnée dans et par les faits. Cette totalisation est un idéal, une valeur à réaliser, qui ne saurait se faire en nous sans nous, autrement dit sans volonté. Dans

---

[12] *Ibid.*

[13] Alain, *Les Dieux, op. cit.*, p. 1216.

[14] J. Lagneau, *Cours sur l'existence de Dieu, op. cit.*, p. 358.

[15] G. Canguilhem, « Activité technique et création », *op. cit.*, p. 81.

ces conditions, nous croyons que le texte de 1935 sur *Le Fascisme et les paysans*, texte à vocation non philosophique, est pourtant sous-tendu par cette philosophie du jugement et des valeurs que Canguilhem n'a cessé de promouvoir, et qu'il cherche maintenant à reposer à nouveau frais.

2.2. Le Fascisme et les paysans : l'histoire et le marxisme jugés

Le Fascisme et les paysans[16] ne se présente pas comme un texte de philosophie. Il s'agit d'une brochure d'*action* politique, que Canguilhem rédigea en 1935 pour le compte du Comité de Vigilance des Intellectuels Antifascistes[17]. Il s'adresse d'abord à des militants chargés de la propagande antifasciste dans une campagne française alors en pleins tourments. Mais pour sensibiliser le paysan au danger des organisations rurales fascisantes (*Front paysan, Parti Agraire, Croix de Feu, Jeunesses Patriotes,* etc...), encore faut-il savoir se faire entendre. Et pour se faire entendre, encore faut-il connaître son interlocuteur. C'est là l'enjeu de cette brochure : fournir au militant un tableau le plus proche possible du monde rural auquel il souhaite s'adresser. Canguilhem, qui exploitait alors le domaine familial de Béziat tout en enseignant, connaissait bien cet univers. Il en était lui-même issu. Aussi, l'échec de la propagande socialiste dans les campagnes ne fait pour lui aucun mystère. Il tient en ce que la vulgate marxiste dont se réclame les militants ne colle pas à la réalité sociale des campagnes contemporaines : elle neutralise en effet les singularités du monde paysan, en rabattant celui-ci sur le monde ouvrier. Aussi, afin d'obtenir les effets escomptés, l'outillage conceptuel marxiste nécessite d'être tout autant actualisé que spécifié.

---

[16] Comité de vigilance des intellectuels anti-fascistes, *Le fascisme et les paysans*, Paris, 1935.

[17] Fondé en mars 1934 à la suite des émeutes de février devant le palais Bourbon, le Comité de vigilance des intellectuels antifascistes (CVIA) était une organisation politique qui regroupait des intellectuels farouchement opposés à la montée du fascisme en France. Se réclamant du pacifisme intégral d'Alain et de Michel Alexandre, le CVIA optait pour une politique extérieure plutôt conciliatrice (révision des traités notamment), position qui, sans jamais cautionner le fascisme, allait toutefois susciter l'éclatement du comité à l'été 1936. Pour une présentation détaillée du CVIA et du texte étonnant rédigé par Canguilhem, voir l'introduction de Michele Cammelli, dans *Œuvres complètes de G. Canguilhem,* vol. 1, Vrin, à paraître.

Dans le *Fascisme*, Canguilhem évoque la « saisissante image de Marx »[18] tirée du *18 brumaire de Louis Bonaparte* selon laquelle la paysannerie française serait « à peu près comme un sac de pommes de terre » ; mais il ajoute aussitôt : « Toute définition valant par les rectifications qu'elle permet, examinons ce qui a pu changer la situation condensée par Marx dans la formule précédente »[19]. Et ce qui a changé, c'est la centralisation, autrement dit la subordination technique, administrative et commerciale de la campagne à la ville :

> Ainsi [note Canguilhem], le monde rural n'est plus tout à fait comme un sac de pommes de terre. Un réseau de liaison l'unifie, une cohésion s'y révèle. Certains militants et publicistes révolutionnaires s'en félicitent parfois. Mais il ne faudrait pas oublier qu'une opération ne tire sa valeur et son sens que d'un «par qui?» et d'un «pour quoi?». Dans l'état actuel, ce n'est pas être infidèle à l'esprit de la philosophie marxiste, que de déplorer le sens de cette opération [...]. Or, l'automatisation technique et politique du monde rural, la dépossession de la vie paysanne au profit du mécanisme industriel sont actuellement une étape de plus dans l'asservissement du travailleur. Le cultivateur français tend à n'être plus que le propriétaire théorique de ses moyens de production. [20]

A lire ces quelques lignes, il est impossible de ne pas dire ici quelques mots des rapports pour le moins ambigus que Canguilhem entretint toute sa vie durant avec le marxisme. Disciple du « Canguilhem classique » ayant récemment découvert les écrits de jeunesse, Yves Schwartz note qu'à la « discrétion notable » du maître sur un thème pourtant au premier plan de la scène intellectuelle française des années 60 (via les figures de Sartre et d'Althusser notamment), répond étonnamment « la tonalité très favorable et l'incorporation d'un langage marxisant »[21] des textes d'avant-guerre. Et Yves Schwartz de renvoyer, non sans raison, au *Fascisme et les paysans* de 1935. L'enjeu n'est pas ici de trancher en quelques lignes une question qui mériterait une longue étude. Pour aller à

---

[18] *Le fascisme et les paysans, op. cit.*, p. 13.
[19] *Ibid.*
[20] *Ibid.* p. 15.
[21] Y. Schwartz, « Jeunesse d'un philosophe », *op. cit.*

l'essentiel, signalons simplement en quoi la philosophie du jugement et des valeurs de Canguilhem nous semble inconciliable avec le marxisme. Cette incompatibilité repose en dernière instance sur deux raisons, intimement liées l'une à l'autre.

2.2.1. Le marxisme : une philosophie de la nécessité historique

Bien que Canguilhem ne l'explicite jamais vraiment dans ses textes, une première réserve porte sur la conception marxiste de l'histoire, qui, parce qu'elle est eschatologique, tombe de fait sous les critiques que le philosophe formule à la suite d'Alain contre le fatalisme.

Rappelons en effet que selon Marx, le monde est histoire, transformation permanente. Or, le rôle que l'humanité peut jouer dans cette transformation est somme toute limité ; à savoir que le sens de ce processus historique lui échappe totalement. Discutant à la fin du Livre I du *Capital* la tendance historique de l'accumulation capitaliste, Marx écrit :

> la production capitaliste engendre elle-même sa propre négation avec la fatalité qui préside aux métamorphoses de la nature.[22]

« Fatalité »[23] : le marxisme est une philosophie de la nécessité historique. On sait que Marx disait avoir remis « Hegel sur ses pieds » : la dialectique n'est pas pour lui un attribut de l'esprit, mais une propriété de la réalité matérielle elle-même. Si les différents modes de production apparaissent à un moment donné, se

---

[22] K. Marx, *Le Capital,* Livre I, section VIII, ch. XXXII, dans *Œuvres I*, tome 1, Edition de La Pléiade, 1963, 1976, tome 3, p. 1239-1240.

[23] On notera que la traduction du *Capital* publiée aux P.U.F. en 1993 sous la direction de J.P. Lefebvre, préfère « inéluctabilité » au mot « fatalité » retenu par Rubel : « la production capitaliste engendre à son tour, avec l'inéluctabilité d'un processus naturel, sa propre négation » cf. *Le Capital,* Paris, P.U.F., 1993, p. 856. Que l'on parle d'« inéluctabilité » ou bien de « fatalité », cela ne change rien au fait que l'humanité est selon Marx insérée dans un processus historique auquel elle est soumise.

développent, pour nécessairement disparaître par la suite, c'est sous l'effet des contradictions internes à leur nature. La contradiction est le principe ultime du monde. L'essence de la réalité historique est dialectique : sa fin est inscrite dans la nature des choses. Si bien que la portée de l'industrie humaine dans l'histoire – sous réserve qu'elle s'y insère au moment opportun – s'avère en somme assez restreinte : au mieux se limite-elle à accélérer un processus historique inéluctable. Ce que Canguilhem, en lecteur attentif de *Mars ou la guerre jugée,* ne saurait accepter. Traumatisé par la boucherie de 1914-1918, pacifiste extrême luttant contre une course à la guerre qui ne cesse de s'intensifier tout au long des années 30, le jeune philosophe ne saurait abandonner à la fatalité la tâche proprement humaine de travailler et de choisir le sens de l'histoire. Au nom de l'esprit comme dit Alain, nous devons d'une manière ou d'une autre avoir prise sur son cours. Et c'est sur cette question du fatalisme que la perspective canguilhemienne nous semble entrer en totale contradiction avec le marxisme.

A travers l'étude des différents modes de production que les sociétés humaines ont connus, Marx pensait avoir dégagé les principes ultimes du devenir historique. Au même titre que la physique, l'histoire possèderait en d'autres termes des lois, qui, une fois mises à jour, permettraient d'en systématiser le déroulement. C'est cette prétention du marxisme à la scientificité que Canguilhem remet en question. Aussi, sa critique va-t-elle essentiellement se jouer sur un plan épistémologique, en montrant que le marxisme est sans doute une philosophie, mais certainement pas une science. Si le matérialisme historique développé par Marx et ses successeurs ne peut selon lui prétendre au titre de science, c'est qu'il repose en dernière instance sur une philosophie des valeurs – et donc un idéalisme – qui s'ignore. C'est là le second volet de sa critique qui, on ne s'en étonnera pas, est axiologique.

2.2.2. Critique du matérialisme

Le marxisme commet l'irréparable aux yeux de Canguilhem en inscrivant la fin de l'histoire dans la nature des choses. Cela revient en effet à rabattre la valeur sur le fait, et confondre ainsi deux ordres de réalités absolument distincts : celui du moral avec celui du naturel. C'est là selon lui le lot de toute position matérialiste en philosophie. Or, pour un kantien comme Canguilhem, le bon ne peut pas par essence coïncider avec le réel ; et l'histoire ne peut pas en conséquence donner toujours raison à la moralité. La morale suppose en effet, à titre de condition de possibilité, une réalité d'un autre ordre que la matière qui n'est autre pour Canguilhem que la pensée entendue comme position de valeurs. En 1931, dans le second volet de son compte-rendu pour les *Libres Propos* de *Mort de la morale bourgeoise* d'Emmanuel Berl, le jeune philosophe écrit :

> J'approuve entièrement la clairvoyance qui fait voir dans le matérialisme la seule vraie méthode. Mais je ne puis penser que le matérialisme puisse proposer une fin. Le matérialisme n'est pas une doctrine. J'avoue ne connaître qu'une doctrine et qu'une foi, qui est en la pensée. [24]

Si Canguilhem récuse le marxisme sur le plan philosophique, c'est en raison de son engagement matérialiste, posture fondamentalement incompatible avec la philosophie du jugement qu'il défend. Pourtant note le philosophe, qu'il le veuille ou non, le marxisme ne saurait faire l'économie d'une telle philosophie des valeurs. Celui-ci prend le parti de la matière ; mais il ne peut justifier ce choix sans se contredire, c'est-à-dire sans postuler une réalité d'un ordre différent, que Canguilhem, à la suite de Lagneau et d'Alain, nomme « pensée » ou « valeur » :

---

[24] G. Canguilhem, « Humanités et marxisme. Prolétariat, marxisme et culture », dans *Libres Propos* (janvier 1931), p. 40-43, 41.

> Le matérialisme militant c'est le titre d'un livre et c'est une belle contradiction, — je ne dis point belle pour dire blâmable mais pour dire admirable —, car si l'on réduit la réalité à un terme, d'où tirer le malaise et l'antagonisme qui justifient de militer ?[25]

Pour Canguilhem, le marxisme a un parti pris irréfléchi pour la matière en ce qu'il reste aveugle à l'inévacuable idéalisme – au sens d'une philosophie des valeurs – qu'il porte inconsciemment. Comment explique-t-il sa valorisation de la matière ? Quelle peut être en effet la portée d'un *Matérialisme militant*[26] à la Plekhanov si l'être s'épuise dans la matière ? Le matérialisme serait dans ces conditions un non engagement ; car militer, cela suppose au moins un autre ordre que la matière contre lequel se battre. En raison de son préjugé matérialiste, le marxisme manque de perspective critique, entendue comme détermination de ses propres conditions de possibilité. C'est du moins ce que laisse entendre, en 1935, les remarques incisives de Canguilhem à l'égard de la « position proprement intenable » de René Maublanc dans son livre *La philosophie du Marxisme et l'enseignement officiel* :

> L'idéalisme (Descartes, Spinoza, Kant), c'est la réflexion sur les conditions du jugement de réalité [...]. Quant au matérialisme, qu'il soit ou non dialectique, que ce soit *par* la matière inerte ou *par* le mouvement qu'il prétende expliquer toute la réalité, il n'en reste pas moins qu'il n'explique pas son point de départ, la matière ou le mouvement ; il le prend, et c'est la science qui le lui donne [...]. Il faut donc expliquer pourquoi la science conduit à une philosophie de la nature, et pourquoi il semble naturel que la nature se prolonge dans la pensée de la nature. Autant dire qu'on ne peut éviter de se poser des problèmes sur la valeur du choix qu'on opère (pourquoi préférer une philosophie de la nature à une philosophie de l'esprit ?), et sur la signification de la connaissance (quand bien même ce serait la matière qui se réfléchirait elle-même, qu'est-ce qu'une réflexion ?) [...] Et peut-être l'idéalisme est-il la conscience de ces problèmes ? [27]

---

[25] G. Canguilhem, « Alain, *Les Dieux* », dans *Europe* vol. 37 (15 mars 1935), p. 445-448 ; p. 448.

[26] G. Plekhanov, *Le matérialisme militant* (1908), repris dans *Les questions fondamentales du marxisme,* Paris, Éditions sociales ; Moscou, Éditions du Progrès, 1974.

[27] G. Canguilhem, « La philosophie du Marxisme et l'enseignement officiel, par René Maublanc », *Feuilles Libres de la quinzaine*, 1ère année, n° 5 (10 décembre 1935), p. 75.

Si du point de vue marxiste, l'empire des faits n'est pas le royaume de l'inertie (puisqu'il est celui de la contradiction), il n'est assurément pas non plus pour Canguilhem le règne de l'indifférence. Aussi, nous ne saurions mieux commenter ce texte qu'en explicitant davantage la critique axiologique formulée plus haut. En se calquant sur la science, le marxisme prend le parti de la matière et du fait. Mais il ne saurait justifier cette option autrement que par dogmatisme. Le propre du dogmatisme, c'est de subordonner le jugement à une réalité supposée indépendante. Pour le dogmatique, un jugement n'a effectivement de valeur qu'en tant qu'il se rapporte au réel. Autrement dit, c'est la réalité qui détermine mécaniquement la valeur du jugement. Emporté par son engagement matérialiste, le marxisme emboîte le pas de la science, et érige du même coup la vérité au rang d'unique valeur à laquelle l'esprit peut se consacrer. Ce qui a pour conséquence, sur le plan axiologique, de réduire tous les jugements possibles au seul jugement de réalité, tel qu'il s'exerce dans le champ scientifique. Partant, le lien que nous opérons entre marxisme et dogmatisme traditionnel : tous deux partagent en effet ce préjugé réaliste qui tend à réduire toutes les valeurs possibles pour le jugement à la seule vérité, valeur empruntée de la réalité. Dans un tel schéma de pensée, lequel accorde à la vérité un primat sur les autres valeurs possibles pour le jugement, c'est la réalité qui détermine en dernière instance la valeur du jugement. Or, toute la philosophie des valeurs défendue par Canguilhem à la fin des années 1930, consiste précisément à renverser cette relation dogmatique traditionnelle entre réalité et valeur, en renvoyant le jugement de réalité – *ce qui est* – à l'épreuve de sa valeur – *ce qui doit être*. S'inspirant de l'attitude critique inaugurée par Kant, ce n'est pas pour Canguilhem la réalité qui détermine la valeur ; c'est bien plutôt la valeur qui détermine la réalité. La réalité n'a autrement dit de valeur qu'à partir du moment où l'esprit choisit, parmi une pluralité de valeurs, la valeur propre à la science : à savoir la vérité. On retrouve ici la critique des « adorateurs du fait » héritée d'Alain : les faits ne déterminent pas l'esprit ; c'est l'esprit qui détermine les faits.

Maintenant, s'agissant du marxisme, on comprend que si celui-ci présente son engagement matérialiste comme une nécessité, c'est en tant qu'il reste

prisonnier du préjugé réaliste évoqué ci-dessus, selon lequel il n'y a pas pour le jugement d'autre valeur que le réel. Partisan d'une philosophie axiologique, Canguilhem voit au contraire dans le matérialisme non pas une nécessité, mais un parti pris, un choix, qui repose en dernière instance sur un débat de valeurs plurielles et antagonistes. Ce à quoi le marxisme reste aveugle en raison de son préjugé réaliste, qui fait du réel la seule valeur devant laquelle l'esprit doit s'incliner. Le marxisme opte pour la matière à la manière de la science. Mais il ne voit pas que cet engagement – ou pour mieux dire, ce choix – s'enracine dans un jugement de valeur irréductible à un jugement de réalité – le seul jugement que son engagement matérialiste l'autorise pourtant à reconnaître. Aussi, si Canguilhem se fait contre Maublanc l'avocat d'un certain « idéalisme », c'est en tant qu'il constitue à ses yeux la seule posture qui reconnaisse l'existence de jugements irréductibles aux jugements de réalité, logiquement antérieurs à ceux-ci puisqu'ils les conditionnent, à savoir les jugements de valeurs.

2.2.3. L'historicité problématique de la valeur : Alain le stoïcien

Pour conclure sur l'incompatibilité de principe entre le marxisme et la perspective canguilhemienne, nous dirions volontiers que celle-ci illustre de manière exemplaire ce en quoi Canguilhem peut être considéré à juste titre comme un disciple d'Alain. A savoir que la critique philosophique qu'il adresse au marxisme reprend fidèlement l'argumentation que son maître adressait en son temps au socialisme, depuis sa posture radicale au sens politique du terme. Dans ses *Souvenirs concernant Jules Lagneau,* Alain écrit :

> Le système [du socialisme] est que tout homme est capable de s'éveiller en esprit jusqu'à être enfin respectable, mais il faut commencer par changer la condition extérieure, en adoucissant cet excès de travail, d'esclavage et de malheur qui hébète l'esprit. Hugo a pensé cette idée avec force [...]. Toujours est-il que l'essence du socialisme est de subordonner la vertu aux situations, comme il éclate dans les conceptions de Karl Marx.[28]

La critique qu'Alain adresse ici à Marx est corrélative de celle qu'il adresse à l'histoire en général[29]. Selon lui, le socialisme comme doctrine est une forme de relativisme en ce qu'il subordonne la valeur – ci-dessus la vertu, autrement dit le bien – aux époques. Opération qui revient à ses yeux à détruire l'idée même de valeur. A la rigueur, l'historien a peut-être quelque chose à nous dire sur les faits en tant qu'il les engrange ; mais en raison de son absence totale de perspective critique, il ne peut assurément rien nous apprendre sur la valeur.

Pour le socialisme, tel qu'Alain l'interprète, les conditions historiques constituent en quelque sorte la matière de la valeur, laquelle est ainsi réduite à une forme vide dépourvue par elle-même de signification. Et tout l'enjeu de l'humanité consiste alors à remplir cette forme, à lui donner corps et sens, en fonction des singularités de temps et de lieu au sein desquelles elle évolue. Ce qui a pour conséquence d'invalider les perspectives anhistoriques d'un Platon ou d'un Kant, puisque *l'Idée de bien*, *l'Idée de bon*, *l'Idée de beau* sont renvoyées à des singularités historiques pour faire sens. Chercher, à la manière de Platon dans *La République,* une « éternelle justice », apparaît dès lors comme une vaine tentative, l'analyse historique des faits révélant que ce qui est estimé « juste » à une époque, ne l'est plus nécessairement à l'époque suivante. « Triomphe du "triste Héraclite"[30] ! » répond Alain. Subordonner la valeur à l'époque, c'est le propre de « l'adorateur du fait » et du « penseur couché ». A l'image de Lagneau, celui qui

---

[28] Alain, *Souvenirs concernant Jules Lagneau, op. cit.*, p. 737.

[29] Ce qui n'a rien d'étonnant s'il l'on considère que l'histoire est en un sens « l'outil méthodologique » du socialisme de Marx.

[30] Alain, *Abrégés pour les aveugles,* dans *Les Passions et la sagesse, op. cit.*, p. 787-1067 ; p. 792.

« pense debout » ne saurait en aucune manière accepter que les époques puissent déterminer les valeurs. Car le relativisme, qu'il soit historique ou culturel, repose sur une confusion philosophique lourde de conséquence : à savoir qu'il assimile faits et valeurs. Mais pour Alain, la valeur ne saurait se retrouver dans quelques faits sans se détruire elle-même comme valeur. Celle-ci transcende le fait historique, qui est par essence contingent.

Nous cherchons ici à montrer que l'hostilité d'Alain vis-à-vis de l'histoire doit être comprise et replacée dans le cadre d'une discussion du relativisme. Trop souvent, on fustige le philosophe pour son absence de sens historique, sans voir que son refus de l'histoire s'étaie sur des arguments philosophiques forts, qu'on ne peut raisonnablement pas évacuer d'un simple revers de main. Si Alain récuse l'histoire, c'est qu'il refuse de renvoyer l'universalité de la valeur aux singularités de lieu et de temps. Deux mille cinq cents ans se sont écoulés depuis que Platon a composé ses dialogues ; et il reste cette énigme, sans doute à jamais insoluble, que l'humanité aspire aujourd'hui comme il y a vingt cinq siècles à un idéal de justice, de vérité et de beauté qui n'est guère différent de celui que recherchait Socrate. Dans un compte-rendu rédigé pour *Europe* en 1929, le jeune Canguilhem propose une lecture des *Onze Chapitres sur Platon* d'Alain depuis une phrase qu'il extrait des *Souvenirs concernant Jules Lagneau* écrits par le maître quatre ans plus tôt :

> « Je n'ai jamais eu [dit Alain], une seule fois, le sentiment qu'il y eût jamais, en ces œuvres illustres par-dessus toutes, la moindre chose à reprendre ni d'autres difficultés qui s'offre à nous tous dans notre commune situation d'homme percevant. »[31]

Et Canguilhem de rapporter ce jugement d'Alain sur Platon, aux *Onze Chapitres* qu'il vient de lire :

---

[31] G. Canguilhem, « Le Sourire de Platon », dans *Europe,* vol. 20, no. 77 (août 1929), p. 129-138 ; p. 133. Pour la citation dans son contexte original, cf. *Souvenirs concernant Jules Lagneau, op. cit.,* p. 745.

> Si nous sentons en cet aveu la moindre hardiesse nous étonner c'est que nous n'avons pas encore perdu l'habitude de considérer Platon comme une pièce de musée qu'on va voir de temps en temps et qu'on abandonne à sa glaciale immobilité, tel un buste de Phidias. Et sans doute sommes-nous surpris de voir qu'on nous propose la société et le commerce de Platon, homme comme nous, aussi difficilement et pourtant joyeusement homme que nous [...]. Puisque nous avons des machines dont les roues sont une invention à laquelle l'histoire ne sait assigner de date, pourquoi répugner à penser que Platon a dit sur la science et la justice tout ce que l'on peut en dire humainement ? « Il y a une théorie de la justice dans Platon, mais elle est bien vieille », personne ne dit cela ; mais savons-nous combien le pensent ? [32]

Canguilhem a intitulé son compte-rendu « Le sourire de Platon », en référence à une formule de Lagneau que rapporte Alain dans ses *Souvenirs* : « nous oublions, disait Lagneau, le sourire de Platon »[33]. Enigmatique à brûle-pourpoint, cet aphorisme s'éclaire quelque peu dès lors qu'on le rapporte au problème qui nous occupe présentement, celui de l'historicité problématique de la valeur.

Si nous oublions le sourire de Platon, c'est que nous le tenons pour mort, au sens où nous considérons que son discours sur les essences s'est vidé de sa pertinence au fil des vingt cinq siècles qui nous séparent de sa formulation. « Ce que les grecs entendaient par « Bien » n'a plus grand chose à voir avec le « Bien » auquel nous aspirons d'aujourd'hui. Les valeurs, comme tout ce qui se rattache à l'humanité, n'échappent pas à l'histoire universelle. C'est pourquoi Platon n'a plus rien à nous apprendre aujourd'hui de ce côté-ci. Tout juste le lit-on avec des lunettes d'archiviste, afin de retracer l'histoire de nos valeurs, partant du principe que le philosophe grec se situe au « stade premier » de ce que nous entendons aujourd'hui par Bien, Beau, Vrai ou Bon ». Telle serait brièvement résumée la position du relativiste historique, à qui et pour qui Platon ne sourit justement plus. Compte tenu que les valeurs sont pour lui fonctions des époques, il peut aisément conclure qu'« [i]l y a une théorie de la justice dans Platon, mais elle est bien

---

[32] *Ibid.*, p. 133-134.

[33] Alain, *Souvenirs concernant Jules Lagneau, op. cit.*, p. 765.

vieille ». Le jeune Canguilhem est toutefois très loin de partager un tel jugement – et c'est sans doute sur ce point qu'il diffère le plus du Canguilhem de maturité, qui, sans tomber dans le relativisme, accordera à partir de « Descartes et la technique » (1937) une place déterminante aux conditions historiques dans lesquelles s'enracinent nos représentations. « Platon est un vivant [écrit-il en 1929], c'est un homme et qui peut porter un sourire »[34]. Si Platon est vivant, c'est que sa quête des *Idées* de bien, de vrai et de beau traverse les âges sans prendre une ride. Et l'actualité de cette quête, couplée aux réponses qu'il a pu y apporter, reposent en dernière instance sur le fait que Platon, comme chaque être humain, « peut porter un sourire », c'est-à-dire qu'il a dû composer hier, tout comme nous aujourd'hui, avec une nature humaine indomptable.

Nous touchons-là au cœur de la philosophie des valeurs d'Alain. S'il n'y a pas selon lui d'histoire des valeurs, c'est qu'il n'y a pas d'histoire de la nature humaine. « Je ne crois guère à l'histoire et au progrès »[35] écrit-il dans son *Histoire de mes pensées*. Au fond, Alain est un stoïcien : la nature humaine *est* et ne devient pas. C'est la grande leçon de la doctrine stoïcienne de *l'Eternel retour* : aujourd'hui comme au temps de Platon, ce sont les mêmes combats que l'humanité doit mener contre ses propres passions. « Le devoir, c'est de régner sur soi »[36], autrement dit de dominer la peur, la convoitise et la colère qui ne sont pas d'un temps, mais de tous temps. De là la méfiance – voire l'hostilité – d'Alain à l'égard de la politique : les apparences de changement y paraissent effectivement bien fortes ; mais c'est oublier pour Alain « que la structure de l'homme commande toute la politique et que cette structure n'a point changé et ne changera jamais »[37]. Il n'y a pas de progrès ou de décadence à espérer ou craindre du côté de la nature humaine : celle-ci *est* immuable. A une histoire de la nature humaine

---

[34] G. Canguilhem, « Le Sourire de Platon », *op. cit.*, p. 130.
[35] Alain, *Histoire de mes pensées, op. cit.*, p. 175.
[36] Alain, *Propos d'un Normand*, tome IV, Paris, Gallimard, 1959, n° LXXVIII.
[37] Alain, *Histoire de mes pensées, op. cit.*, p. 43.

qui nous conduirait au relativisme et au fatalisme, Alain oppose « les étages de l'homme »[38] : comme l'a bien vu Platon, l'homme est un « sac de peau » à l'intérieur duquel sont enfermés une hydre, un lion et un sage – pour Alain : les appétits, le cœur et la raison. Et cela n'a pas d'histoire. C'est pourquoi Platon est immortel, et qu'il continue de nous sourire : ce que le philosophe grec a pu dire de l'homme reste d'une profonde actualité. Et il en est de même pour Anaxagore, Descartes, Kant ou Comte. On aperçoit ici les raisons pour lesquelles Alain considérait que la philosophie était déjà accomplie, pour l'essentiel, dans les œuvres des grands auteurs. Tout le système repose en définitive sur cette conception anhistorique de la nature humaine, conception influencée par le mythe stoïcien de *l'Eternel retour*.

2.2.4. L'angle mort de l'approche alaniste

Se pose alors le problème, comme nous le faisait remarquer récemment Camille Limoges[39], du sens de la démarche d'Alain. Sa philosophie ne comporte-t-elle pas en effet un « angle mort », dans la mesure où, quoique nous fassions, nous ne parviendrons pas à réformer notre nature ? En d'autres termes, comment comprendre le combat acharné d'Alain contre la guerre et les passions qui l'engendrent, si d'emblée, il part du principe que la nature humaine – et donc les passions dans lesquelles s'enracine la guerre – sont immuables ? Nier l'histoire, n'est-ce pas admettre en définitive que le chemin qui mène des passions à la sagesse s'avère à jamais impraticable ? Si tel est le cas, se pose alors la question du sens qu'Alain attribuait à l'exercice philosophique ? Car à regarder les choses avec un peu de recul, n'est-on pas conduit à admettre, dans une telle perspective,

---

[38] Alain, *Saisons de l'esprit, op. cit.*, XCI, 28 octobre 1933.

[39] Entretien réalisé à Paris en octobre 2009.

que la philosophie n'a en somme qu'un seul effet : celui de révéler à l'humanité la fatalité à laquelle elle est soumise par sa nature ?

Une première réponse expéditive – mais à notre sens insatisfaisante – consisterait à défendre l'idée que pour Alain, la pratique de la philosophie vise moins à réformer la nature humaine qu'à la maintenir en un certain équilibre entre passions et sagesse. Ce qui reviendrait ainsi à admettre de manière paradoxale, que la valeur serait au bout du compte pour Alain moins dynamique que statique : la fin de l'humanité tiendrait ici en une homéostasie, un *statu quo* reposant sur la capacité de l'esprit à contenir les passions par son activité d'opposition. Rien de constructif donc, l'enjeu étant ici de conserver. La structure de l'homme n'a jamais changée et ne changera point ; quoiqu'on fasse, c'est toujours les mêmes passions que nous devrons affronter, et ce à l'aide de la seule arme dont nous disposons, à savoir l'esprit. Or, si on part d'emblée avec l'idée que notre nature n'est pas redressable, la seule tâche qui nous reste à accomplir consiste alors à contenir et limiter les dégâts causés par les passions (au premier rang desquels la guerre), et ce par une opposition volontaire et continue de l'esprit à celles-ci. C'est pourquoi nous disions que l'idéal d'Alain s'apparenterait dans une telle perspective à une statique : tout l'enjeu de sa philosophie consisterait finalement à conserver un certain équilibre. S'il est illusoire d'espérer une réforme de la nature humaine, alors l'idéal de l'humanité est tout à fait limité : au mieux consiste-t-il à se maintenir dans un certain « état d'équilibre » entre passions et esprit, « état d'équilibre » qu'il serait vain de vouloir dépasser.

Mais est-ce bien là ce qu'indiquent les plus grands textes d'Alain ? *Les Marchands de sommeil* ou les *Entretiens au bord de la mer* n'ont-ils pas au contraire pour objectif de manifester le triomphe de l'esprit sur les passions, et de manière corrélative, le triomphe de la *valeur* sur le *fait* ? C'est bien ce que nous croyons. Dans ces conditions, on voit mal comment concilier ce règne attendu et proclamé de l'esprit avec le maigre compromis, esquissé ci-dessus, d'un idéal qui consisterait en définitive en une homéostasie, autrement dit le maintient d'un état. Aussi croyons-nous que ce n'est pas de cette manière qu'on lèvera le point

aveugle de la démarche d'Alain. C'est toujours au même écueil que nous nous heurtons : quand le philosophe affirme l'anhistoricité de la nature humaine, n'est-il pas en train de plier devant un *fait,* celui de l'immuabilité de la structure de l'homme ? Nous frôlons alors le paradoxe dans la mesure où, si nous avons pu parler jusqu'à présent d'une « Ecole française de l'activité » à propos d'Alain et de Canguilhem, c'est en tant qu'elle nous a semblé s'être précisément constituée contre l'idée d'une fatalité à laquelle l'humanité serait soumise. Or, nier comme Alain que la nature humaine puisse avoir une histoire, n'est-ce pas admettre une forme de fatalisme ? N'est-ce pas au fond accepter que notre combat pour redresser notre nature est une tâche vaine et désespérée ? Il y a manifestement autour de cette question de la nature humaine un « angle mort » à propos duquel Alain ne s'est à notre connaissance jamais vraiment expliqué. Pas plus que les commentateurs les plus perspicaces[40]. C'est donc à nous de proposer quelques éléments de réponse.

Compte tenu de la difficulté du défi lancé par Camille Limoges, nous ne nous faisons guère d'illusions : les analyses qui suivent lui paraîtront bien insuffisantes, voire confuses. Néanmoins, nous sommes convaincus que la voie que nous indiquons n'est pas un *Holzweg.* Même si nous ne parvenons pas à la suivre aussi loin que nous l'aurions souhaité, le peu de chemin parcouru suggère tout de même comment cet « angle mort » de la démarche d'Alain peut être contourné. Reste que la difficulté du problème philosophique qui sous-tend cet « angle mort » est comme on va le voir, un problème majeur de l'histoire de la philosophie, auquel nous ne saurions apporter une réponse claire et définitive. Mais n'est-ce pas après tout le lot de tous les grands problèmes de la philosophie ?

Une manière de lever l'angle mort de la philosophie d'Alain consisterait une fois de plus en un retour à Kant, et à la distinction normative que celui-ci établit

---

[40] Cet « angle mort » est étonnamment absent du pourtant excellent ouvrage de Georges Pascal issu de sa thèse d'Etat, *L'Idée de philosophie chez Alain*, Paris, Bordas, 1970.

entre le naturel et le moral, c'est-à-dire entre ce qui *vaut* pour la Raison théorique, et ce qui *vaut* pour la Raison pratique. Nous pensons notamment à la solution que donne Kant à la troisième antinomie de la *Critique de la Raison pure* sur la liberté. A savoir que la démarche d'Alain restera aveugle tant qu'on considèrera que l'humanité à laquelle il fait référence est un *fait* (immuable), alors que tout l'enjeu consiste à y voir une *valeur*. Autrement dit, une manière de dissiper « l'angle mort » consisterait à affirmer que pour Alain, l'homme ne peut pas se *connaître* humain ; il peut seulement se *vouloir* humain. C'est pourquoi la tâche de réformer notre nature est éternelle, et qu'en ce sens très particulier, il y a une « éternelle histoire ». Si Alain nie l'histoire, c'est qu'aucun état factuel de l'humanité ne saurait épuiser l'humanité en tant que valeur. Expliquons-nous.

Quand Alain affirme l'immuabilité de la nature humaine, c'est en quelque sorte la Raison théorique qui parle. En son langage, c'est une vue de l'entendement au sens inférieur, à savoir *l'intelligence non soutenue par la volonté*. Mais c'est un point de vue qui demande à être dépassé. Nous avons en effet souvent répété qu'aux yeux d'Alain, « toute la philosophie de Lagneau vise à subordonner l'Entendement au Jugement »[41]. Or, établir le constat que la nature humaine est immuable, c'est précisément une vue d'entendement au sens faible ; ce n'est en aucun cas un jugement tel qu'Alain le définit. Car juger, ce n'est pas établir mécaniquement *ce qui est,* à savoir ratifier passivement le *fait* ; et cela tient en définitive à ce que pour Alain, le jugement se confond fondamentalement avec la volonté. Si Alain affirme à la suite de Kant que « penser c'est juger », il ajoute cependant, en disciple de Lagneau et de Descartes, que *juger* c'est toujours déjà *vouloir*, autrement dit affirmer la primauté de *ce qui doit être* sur *ce qui est*. Si le jugement est une activité polarisée en valeur, c'est que la volonté avec laquelle il se confond ne vise jamais l'*être*, mais la *valeur*.

---

[41] Alain, *Souvenirs concernant Jules Lagneau, op. cit.*, p. 738.

Tout jugement est donc toujours déjà pour Alain « jugement *de valeur* » ; y compris le jugement de nécessité. La preuve en est que vouloir *ce qui est*, c'est déjà ériger un fait en une valeur. L'esprit est position de valeurs. A travers l'argument du doute auquel pas même Dieu n'a su résister, Descartes a révélé qu'un concept n'existe que si on le veut. C'est pourquoi Lagneau a pu conclure, après Descartes, qu' « il y a deux nécessités »[42]. Ainsi que l'explique Alain, la première nécessité à laquelle son maître fait référence est la nécessité des faits, celle qui « nous tient à la gorge, que nous le voulions ou non » ; la seconde, qui est celle de l'esprit, « nous tient par nos définitions, si nous le voulons bien »[43]. Alain considère en effet que si la ligne droite reste droite, c'est en tant qu'elle est indéfiniment construite et reconstruite par l'esprit que la *veut* droite. Pour l'esprit, le « droit » est toujours déjà une valeur. Sans la volonté, la nécessité pour une ligne droite d'être droite s'évanouit ; ce qui n'est pas le cas pour la loi de la chute des corps qui « nous tient à la gorge ». Nous retrouvons ici la thèse de Platon sur la nature de l'Idée : l'Idée est une valeur, un *devoir être* qui trouve sa condition dans le vouloir. De là, la réflexion suivante : si « Alain croit à la nature humaine, à l'Eternelle Histoire », il croit encore bien davantage en la « générosité cartésienne ». Dans son *Descartes*, il écrit :

> [J]e me demande ce que serait un penseur qui penserait réellement que le jugement se fait de lui-même et qu'il n'a qu'à l'attendre. Ce serait une sorte de fou lucide ; mais ces deux termes se repoussent. [...] Dans le fait, les plus puissantes idées, et les plus précises, ne paraissent que si on veut. [44]

« C'est la volonté qui juge et pense »[45] affirme-t-il ailleurs ; il s'agit-là d'une idée qu'Alain attribue, dans ses *Abrégés pour les aveugles,* à Chrysippe le stoïcien :

---

[42] *Ibid.*, p. 762.

[43] Alain, *Entretiens, op. cit.*, p. 1286.

[44] Alain, *Descartes, dans Les Passions et la sagesse, op. cit, p.* 926-995 ; p. 963.

[45] Alain, *Correspondance avec Elie et Florence Halévy,* Paris, Gallimard, 1958, p. 92

> A lui est due sans doute cette doctrine du jugement, la plus forte qu'on ait vue, même si on en juge d'après quelques rares débris. La vérité disait-il, est de volonté. [...] C'est donc la volonté qui est l'âme de l'âme.[46]

Et l'âme, c'est-à-dire l'esprit, « ne désigne nullement un être mais toujours une action »[47]. Il s'agit même pour Alain du seul devoir de l'humanité. Penser c'est juger, juger c'est vouloir, et vouloir, c'est polariser l'expérience, autrement dit se savoir esprit.

Si l'on rapporte maintenant cette réflexion à notre problème de « l'angle mort » de la philosophie d'Alain, nous dirions la chose suivante : ce n'est pas parce que dans les *faits,* la nature humaine est immuable, que nous devons cesser, *en droit,* de *vouloir* réformer celle-ci. Transposant une réflexion absolument fondamentale de Canguilhem à propos de Descartes sur laquelle nous reviendrons, nous dirions en effet qu'un moyen de sauver la position d'Alain de l'objection profonde de Camille Limoges consisterait à montrer que pour lui, « la volonté ou la liberté ne sont pas aux limites de l'intelligence »[48]. Mais est-ce bien le cas ? C'est une question sur laquelle nous allons revenir. Affirmons néanmoins pour l'instant qu'un moyen de dissiper « l'angle mort » de l'approche d'Alain, consisterait à affirmer que l'humanité n'est pas tant pour lui un fait qu'un devoir, autrement dit une valeur.

Une nouvelle fois, c'est le *Cours sur l'existence de Dieu* qui reparaît ici. Quand Lagneau affirme que « Dieu ne peut être dit exister », c'est pour marquer l'irréductible dichotomie entre la valeur et le fait. Par « Dieu », il faut entendre la valeur absolue, ce par quoi et ce pour quoi l'être humain œuvre. Et refuser que Dieu puisse exister, c'est une manière d'affirmer que la tâche de l'humanité de se

---

[46] Alain, *Abrégés pour les aveugles, op. cit.,* p. 801.

[47] Alain, *Définitions, op. cit.,* p. 1031

[48] G. Canguilhem, « Descartes et la technique », dans *Travaux du IX^e Congrès international de philosophie (Congrès Descartes)*, publiés par les soins de Raymond Bayer, tome 2, Études Cartésiennes II^ème Partie, Paris, Hermann, 1937, p. 77-85 ; p. 84.

réaliser selon l'esprit ne saurait trouver sa fin dans une quelconque réalité finie, un fait qui dessinerait explicitement les contours de la valeur à poursuivre. De l'infinitude de la valeur, découle l'infinitude de la tâche de l'humanité de réformer sa nature. C'est en ce sens que la démarche d'Alain n'est pas un « fatalisme de la nature humaine », même si de prime abord elle paraît s'en approcher. D'un point de vue factuel, qui est au fond celui de l'entendement pris au sens étroit, tout nous incline à penser que nous sommes déterminés par nature. Mais parce que l'esprit juge, et dépasse ainsi par la volonté la contingence du fait, nous avons la capacité de remettre ce déterminisme en cause au nom d'une valeur infinie et indéterminable factuellement. C'est pourquoi Lagneau disait que Dieu, entendu comme valeur absolue, ne peut pas *être*. Pour employer un terme d'Yves Schwartz, étonnamment proche sur ce point de Lagneau et d'Alain, l'idéal pour lequel l'humanité œuvre reste en tout état de cause « énigmatique » : aucune réalité factuelle ne peut effectivement l'épuiser en en dessinant la forme. C'est en un sens ce que disait déjà Platon dans le célèbre aphorisme du livre VII de la *République* : « Le Bien est au-delà de l'essence et la surpasse en dignité et en puissance »[49]. La valeur ne saurait se fondre avec l'être sans rabattre l'idéal sur le réel. L'être n'a de valeur que pour l'esprit qui le juge tel.

Or, pour en revenir au marxisme, c'est précisément l'erreur qu'il commet pour Alain : il factualise la valeur en la subordonnant à une époque déterminée. Dans ses *81 Chapitres* il écrit :

---

[49] Platon. *République,* 509 b.

> Il faut croire au bien, car il n'est pas ; par exemple à la justice, car elle n'est pas. Non pas croire qu'elle est aimée et désirée, car cela n'y ajoute rien ; mais croire que je la ferai. Un marxiste croit qu'elle se fera sans nous et par les forces. Mais qu'ils suivent cette idée ; cette justice qui se fera n'est même plus justice ; ce n'est qu'un état de choses ; et l'idée que je m'en fais, de même. Et si tout se fait seul, et ma pensée aussi bien, aucune pensée non plus ne vaut mieux qu'une autre, car chacun n'a jamais celle qu'il peut avoir par les forces. Et notre marxiste doit attendre qu'une vérité aussi en remplace une autre. J'ai connu de ces penseurs qui se laissent penser comme d'autres se laissent vivre. Le vrai penseur ce serait donc le fou, qui croit ce qui lui vient à l'esprit ? Mais remontons de cet enfer. Il faut bien que je laisse le malade qui ne veut pas guérir.[50]

Pour Alain, le socialisme commet une erreur irréparable lorsqu'il lie histoire et valeurs, et affirme la dépendance des secondes par rapport à la première. Car c'est confondre deux ordres de réalités bien distinctes. Le « principe » de Marx et des socialistes écrit Alain, « est de changer d'abord la maison, en vue de changer l'habitant. Cela revient à attendre la justice autour pour être juste »[51] ; c'est croire en somme qu'une modification des conditions matérielles d'existence entraînerait un changement dans l'ordre des pensées. Souvenons-nous ici des combats du jeune disciple Canguilhem contre Taine et Barrès, notamment dans son *Discours de Charleville* en 1930 : l'argumentation est au fond la même. « La race, le milieu, et le moment » ne sauraient déterminer en aucune manière la pensée. Affirmer cela reviendrait en effet à nier la thèse de la supériorité de la valeur sur le fait, de l'esprit sur la matière. Encore une fois, c'est l'ombre de Kant que l'on devine. En kantien résolu, Alain soutient que ce n'est pas en changeant « l'extérieur » qu'on réformera « l'intérieur ». Affirmer une telle chose revient effectivement à faire fi de la grande distinction établie par la première *Critique* entre « les choses comme objets de l'expérience et les mêmes choses comme choses en soi »[52]. Selon Kant, tout « objet » de pensée, y compris l'être humain,

---

[50] Alain, *81 chapitres sur l'esprit et les passions, dans Les Passions et la sagesse, op. cit.*, p. 1071-1262 ; p. 1184.

[51] Alain, *Souvenirs concernant Jules Lagneau, op. cit.*, p. 738.

[52] E. Kant, *Critique de la Raison pure, Préface de la deuxième édition, op. cit.*, B XXVII, p. 83.

doit être pris « *en deux significations différentes*, à savoir comme phénomène ou comme choses en soi »[53]. Or, si Kant établit cette distinction, c'est précisément pour contredire l'idée souche du fatalisme – idée véhiculée plus ou moins consciemment par le socialisme – selon laquelle

> le principe de causalité, et par conséquent le mécanisme de la nature, devrait valoir absolument, dans le processus de leur détermination, à propos de toutes les choses en général en tant que causes efficientes.[54]

L'une des grandes entreprises de la *Critique* consiste comme on sait à démontrer que l'entendement et ses catégories n'ont de légitimité qu'en tant qu'ils se rapportent à l'expérience, c'est-à-dire aux faits. Ce qui implique par conséquent qu'un « objet » qui ne se situerait pas dans le cadre de l'expérience leur échappe. Or, en tant qu'elle conditionne l'expérience, et donc les faits, la pensée participe précisement de ces « objets » indéterminables au moyen des catégories de l'entendement, parmi lesquelles figure la causalité. Le déterminisme concerne notre connaissance des choses et non les choses mêmes. Le sujet transcendantal des pensées est un X : nous n'en avons pas le moindre concept. Si bien que du point de vue kantien, l'erreur du socialisme réside au fond dans un usage illégitime de l'entendement : en affirmant que les modes de production déterminent la pensée, le socialisme étend le principe de causalité au delà des limites de l'expérience. Ce qu'Alain ne saurait accepter étant donné que la pensée, en tant qu'elle détermine l'expérience, ne peut elle-même y être incluse.

---

[53] *Ibid.*
[54] *Ibid.*

2.2.5. L'unicité problématique de la valeur

Cette mise au point – sans doute trop succincte – étant faite, revenons maintenant à Canguilhem et la brochure qu'il publia pour le CVIA en 1935. Ainsi que l'affirme à raison Yves Schwartz,

> c'est dans *Le fascisme et les Paysans* que l'appropriation de la critique du système capitaliste, comme "oligarchie économique" (p.33), comme "doctrine du profit illimité" (p.38), la défense du "prolétariat" exploité, l'usage de termes propres à la conceptualité marxiste sont les plus nets. [55]

Cependant, compte tenu de ce qui vient d'être dit de l'incompatibilité entre le matérialisme de Marx et « l'idéalisme » dont se réclame Canguilhem à l'époque[56], cette proximité explicite avec le marxisme apparaît du coup bien étrange. Voire contradictoire. Pourtant, les choses s'éclairent en partie dès lors qu'on lit le texte de Canguilhem à la lumière de l'avertissement dont il nous fait lui-même part. Cet avertissement, ou pour mieux dire, ce point de méthode qui nous semble d'ailleurs emprunté à Marx lui-même est le suivant : « il ne faudrait pas oublier qu'une opération ne tire sa valeur et son sens que d'un « par qui ? » et d'un « pour quoi ? »[57].

« Par qui ? » et « Pour quoi ? » la brochure *Le Fascisme et les paysans* a-t-elle été rédigée ? En 1935, Canguilhem est un membre actif du CVIA qui n'a pas encore rejeté le pacifisme extrême d'Alain et de Michel Alexandre. S'il rédige *Le Fascisme et les paysans,* c'est avant tout pour fournir aux militants de ce mouvement un outil sociologique pertinent, grâce auquel ils sauront mieux faire

---

[55] Y. Schwartz, « Jeunesse d'un philosophe », *op. cit.*

[56] Voir les « Observations de M. Canguilhem à la suite de l'intervention de Dominique Parodi sur « Idéalisme et réalisme », dans *Communications et discussions*, Société Toulousaine de Philosophie, Toulouse, Faculté des Lettres, 1937 et 1938, II[ème] série. Témoignage explicite de ce que le Canguilhem de la fin des années 30 doit à l'approche réflexive du jugement, on peut y lire : « L'idéalisme, comme théorie de la réalité, ne soulève peut-être d'objections que pour des raisons étymologiques, parce qu'on voit en lui une philosophie des idées ou des concepts, au lieu de le tenir pour une philosophie du jugement. [...] Intellectualisme axiologique, tel serait le nom de l'idéalisme en ce qui concerne la théorie de la réalité ».

[57] *Le fascisme et les paysans, op. cit.*, p. 15.

entendre leur cause antifasciste auprès des paysans français. Dès lors, si Canguilhem se réclame ici explicitement – et plus qu'ailleurs – « de l'esprit de la philosophie marxiste », c'est moins par connivence philosophique profonde, que par stratégie rhétorique. Encore une fois, *Le Fascisme et les paysans* ne se présente pas comme un ouvrage de philosophie. Il s'agit d'une brochure d'*action* politique. Cependant, cette *action* dont « l'objet » est le paysan français et la « cible » le fascisme agraire, a pour première condition la capacité du militant à saisir la logique des campagnes qu'il ne connaît pas ; d'où la nécessité pour Canguilhem – familier de la psychologie paysanne – de bien se faire comprendre par celui-ci. C'est pourquoi, en recourant au cadre conceptuel auquel le militant est familier, le philosophe multiplie les chances de bien se faire entendre. D'où l'usage massif, dans *Le Fascisme et les paysans* plus qu'ailleurs, de la conceptualité marxiste. C'est pourquoi nous disions que la référence au marxisme relève ici davantage de la stratégie rhétorique que de l'acquiescement sans hésitation à ses thèses.

Ce qui n'implique évidemment pas que le rapport de Canguilhem au marxisme s'épuise dans une manœuvre stratégique circonstancielle. Loin de là. Il y a en effet, entre les deux perspectives, une profonde communauté de fin. Dans la monographie qu'il a consacré à son maître, François Dagognet écrit :

> Canguilhem qui doit renoncer aux idées d'ordre et de progrès – les deux idées que Comte mettait en équilibre – privilégiera plutôt « un Marx à l'Ouest », c'est-à-dire qu'il demande aux sociétés exploitées de se libérer de leurs oppresseurs.[58]

Il y a croyons-nous dans cette image d'un « Marx à l'Ouest » quelque chose de profondément juste. La philosophie de Canguilhem n'a rien d'un conservatisme qui chercherait à valider l'ordre établi. Cautionner l'ordre établi, c'est le propre du fatalisme en ce qu'il considère que le fait coïncide avec la valeur. Pour le fataliste,

---

[58] F. Dagognet, *Georges Canguilhem. Philosophe de la vie, op. cit.*, p. 12.

ce qui est équivaut à *ce qui doit être*, point de vue tout à fait inacceptable pour un kantien comme Canguilhem. Le moral ne peut pas coïncider avec le réel ; et la tâche infinie de l'humanité consiste précisément à se libérer des faits au nom de valeurs posées par l'esprit. C'est dans cette nécessité de se libérer, dans ce besoin proprement humain de se détacher de l'état de choses pour entrer dans l'Histoire, que réside la plus grande proximité de Canguilhem avec le marxisme. A ce titre, nous tenons le concept emprunté à Goldstein d'*Auseinandersetzung* – débat – comme une parfaite illustration de l'idée avancée par F. Dagognet. Si Canguilhem se rapproche d'un « Marx à l'Ouest », c'est en tant que le milieu, loin de déterminer unilatéralement l'individu, est « renormalisé » par celui-ci au sein d'un débat de valeurs dont l'issue ne peut jamais être anticipée. A la question « l'humanité est-elle déterminée ? », Canguilhem répond donc oui et non, solution médiane entre une intenable liberté absolue et un déterminisme écrasant.

Reste qu'il demeure entre les deux perspectives une profonde divergence. A savoir que les valeurs au nom desquelles l'humanité cherche à se libérer ne sauraient être en effet prédéfinies pour Canguilhem. Aussi Yves Schwartz a-t-il vu juste lorsqu'il rapproche la perspective canguilhemienne d'un « humanisme énigmatique »[59]. Si, comme le dit Dagognet, l'enjeu des « sociétés exploitées » consiste effectivement pour Canguilhem à se « libérer de leurs oppresseurs », celui-ci refuse cependant qu'on puisse déterminer dogmatiquement l'idéal vers lequel cette libération *doit* tendre. Parce qu'il est une doctrine au moins partiellement eschatologique, le marxisme donne à cet idéal une forme plus ou moins achevée ; ce qui revient au bout du compte à rabattre la valeur sur le fait.

On voit ainsi ce qu'il peut y avoir d'ambiguë dans la relation que Canguilhem entretient avec le marxisme. D'un côté, il loue ce dernier pour la fin humaniste qu'il se propose ; mais d'un autre côté, il critique son dogmatisme dès

---

[59] Y. Schwartz, « Jeunesse d'un philosophe », *op. cit.*

lors qu'il cherche à dimensionner la valeur en direction de laquelle doit tendre l'humanité. Canguilhem a-t-il alors su trancher ce dilemme ? Oui dirions-nous, et ce en direction d'un « Marx à l'Ouest », autrement dit d'un compromis.

Ce compromis difficile entre la philosophie du jugement héritée d'Alain et la perspective historique de Marx date vraisemblablement du milieu des années 30. Signe de l'intérêt de plus en plus vif de Canguilhem pour le marxisme à cette époque, Camille Limoges a récemment retracé qu'en octobre 1935, le philosophe inaugura pour *Les feuilles libres de la quinzaine* une « chronique marxiste », dont il fut vraisemblablement l'instigateur. Constatant que « [l]a pensée de Karl Marx, considéré comme philosophe et non plus seulement comme économiste ou théoricien, est actuellement en France l'objet d'un intérêt légitime et méthodique », il remarque :

> Il est bien net en effet que les jeunes philosophes (Friedmann, Maublanc) ou savants (Prenant, Wallon) de tendance marxiste, cherchent dans les écrits de Marx une méthode plus qu'un corps de doctrine... [60]

Sous couvert des « jeunes philosophes » évoqués ci-dessus, nous sommes convaincus que c'est en réalité Canguilhem lui-même qui cherche dans les écrits de Marx « une méthode plus qu'un corps de doctrine ». Ne louera-t-il pas d'ailleurs explicitement, dans le *Traité de logique et de morale* de 1939, la méthode marxiste en ce que – contrairement à l'approche spiritualiste de la sociologie héritée de Comte – elle dégage un « fait économique »[61], emboîtant ainsi le pas de la discipline normative de la science ? C'est bien ce que nous croyons :

---

[60] G. Canguilhem, « Chronique marxiste – Actualité du marxisme», *Feuilles Libres de la quinzaine*, 1ère année, n° 2 (25 octobre 1935), p. 23.

[61] G. Canguilhem, C. Planet, *Traité de logique et de morale, op. cit.*, p. 152.

> Quelles que soient les conséquences «pratiques» qu'on peut vouloir tirer de cette doctrine [le marxisme], et quel que soit aussi le détail de ses prolongements théoriques normaux, on doit noter sa signification logique, essentielle ici : la doctrine comtiste faisait naître les rapports objectifs des rapports spirituels, et par là-même inversait l'orientation normale du processus scientifique ; le déterminisme social qui se donne, dans le marxisme, des postulats «matérialistes», nous semble retrouver à bon droit (si on ne l'interprète du moins que dans le cadre de la Vérité où toute science doit être placée pour être correctement jugée) cette orientation même.[62]

A ce titre, nous tenons pour absolument significatif la distinction émise par Canguilhem dans la « chronique marxiste » déjà citée, entre « utiliser » et « prolonger » un auteur :

> Il est bien plus important d'*utiliser* un auteur que de le *prolonger*. Et il n'y a là aucune concession à un opportunisme de propagande. L'utiliser c'est, à notre sens, comprendre son esprit pour reprendre non pas *sa* tâche – dont il est impossible de savoir en quelle voie et jusqu'où il l'aurait menée s'il avait duré – mais *la nôtre*.[63]

Difficile de ne pas voir dans ce texte contemporain du *Fascisme et les paysans,* une mise au point de Canguilhem sur le sens et la valeur qu'il accorde au marxisme. A lire ces quelques lignes – et sous réserve qu'on accepte qu'elles puissent éclairer l'état d'esprit de Canguilhem en 1935 – la brochure qu'il vient de rédiger pour le CVIA ne consiste en aucune manière à *prolonger* la tâche de Marx. Affirmer qu'une telle chose soit possible, cela reviendrait effectivement à annuler l'histoire, en faisant comme si l'ensemble des problèmes auxquels Marx a formulé une réponse était le même en 1935 qu'en 1867. « Prolonger un auteur [écrit Canguilhem] c'est à la fois être paresseux et déloyal »[64], en ce sens que cela revient à faire comme si on pouvait se dispenser du jugement par lequel le philosophe articule un patrimoine philosophique tendanciellement stabilisé, à la

---

[62] *Ibid.*, p. 153.
[63] G. Canguilhem, « Chronique marxiste », *op. cit.*, p. 23.
[64] *Ibid.*

singularité des problèmes que lui pose son temps[65]. L'historicité des problèmes interdit le dogmatisme. C'est pourquoi, en lieu et place de prolongation, Canguilhem préfère parler d'utilisation. Utiliser un auteur, c'est comme il le dit lui-même, « comprendre son esprit », c'est-à-dire saisir les principes qui sous-tendent sa démarche et qui ne sont en aucune manière relatifs au temps et au lieu au sein desquels l'auteur les a formulés. Ces valeurs que Canguilhem partage avec le marxisme, ce sont celles d'un certain humanisme. Le point de désaccord entre les deux perspectives concerne davantage les moyens à mettre en œuvre pour réaliser cet idéal :

> La fin dernière du marxisme ce n'est pas tant la socialisation des moyens de production, que la réintégration du travailleur dans la condition humaine. Le collectivisme n'est qu'un moyen pour faire passer l'humanité «de la préhistoire dans l'histoire», de l'aliénation de soi dans la conscience de soi. Or, l'automatisation technique et politique du monde rural, la dépossession de la vie paysanne au profit du mécanisme industriel sont actuellement une étape de plus dans l'asservissement du travailleur. Le cultivateur français tend à n'être plus que le propriétaire théorique de ses moyens de production. Serait-ce être infidèle à l'esprit du socialisme, que de lutter pour faire de la propriété personnelle et non anonyme du producteur rural une réalité et non plus seulement une fiction juridique ? Ce ne sont pas des raisons d'opportunité uniquement — et donc sans valeur comme sans efficacité — mais des raisons bien plus profondes qui devraient éliminer de la propagande socialiste et communiste parmi les ruraux ce qui n'a été pour eux, jusqu'à présent (il faut bien le dire), qu'un épouvantail: le mot de collectivisme.[66]

Pour Canguilhem, c'est moins la fin humaniste du marxisme que les moyens pour réaliser celle-ci qui sont à revoir. Et cela commence, sur le plan épistémologique,

---

[65] Il y a dans la distinction faite ici par Canguilhem entre « utiliser » et « prolonger » un auteur, une profonde connivence avec ce qu'Yves Schwartz entend par « triangle du travail philosophique ». Selon lui, pour autant que la philosophie constitue un « métier », c'est en tant qu'elle consiste à construire au présent, sur la base du patrimoine légué par les grands auteurs (pôle 2), une « architecture de concepts » (pôle 3) qui tente de remettre en ordre un « chaos de problèmes » (pôle 1). Répondre à des difficultés inédites en construisant, à l'aide des ressources intellectuelles puisées dans l'histoire philosophie, des concepts inédits, c'est bien là ce que Canguilhem entend par « utiliser un auteur ». Cf. notre conclusion.

[66] *Le fascisme et les paysans, op. cit.*, p. 15.

par une reprise des catégories à l'aide desquelles la vulgate marxiste unifie la réalité sociale : les classes antagonistes. Celles-ci sont en effet beaucoup trop massives ; pour reprendre une expression employée par Canguilhem à l'époque, les catégories marxistes ne peuvent « unifier que par mutilation »[67]. Trop souvent constate-t-il, on se contente d'appliquer au monde rural une grille de lecture établie sur la base d'une analyse de la vie urbaine. Si bien qu'on tend à faire du paysan l'équivalent rural de l'ouvrier. Mais cela revient à neutraliser les singularités et les spécificités du monde rural :

> Il n'y a pas une classe paysanne [écrit Canguilhem]. Il y a un monde rural où les intérêts ne sont pas identiques, où les valeurs de la vie ne sont pas les mêmes, où la dignité paysanne n'est pas la même.[68]

Au fond, le problème central du *Fascisme et les paysans* se résume ici encore pour Canguilhem à un problème de valeurs. Si les efforts des socialistes et des communistes ont jusqu'ici échoué à sensibiliser les campagnes à leur cause, cela tient à l'erreur philosophique qui consiste à réduire la densité de l'expérience à un système moniste de valeurs. La paysannerie française n'est pas un tout homogène, dont tous les membres aspireraient à une même et unique fin. Rejoignant ici le troisième *impératif* kantien, Canguilhem soutient qu'une telle affirmation reviendrait en effet à neutraliser la faculté de juger par laquelle chaque paysan, comme tout homme et toute femme, choisit et se choisit un destin à vivre. S'il y a une universalité du jugement et des débats de normes, il y a en revanche une spécificité des valeurs paysannes qu'on ne peut, sauf à les mutiler, reconduire aux valeurs du prolétariat urbain. C'est pourquoi, à côté du socialisme, Canguilhem milite pour la reconnaissance d'un « socialisme rural », qui tienne compte des spécificités d'une paysannerie qu'on ne peut pas unifier selon les catégories massives du marxisme. Aussi note Canguilhem, en ce qui concerne le paysan français, ce n'est pas tant le collectivisme que « la propriété effective de

---

[67] G. Canguilhem, « Activité technique et création », *op. cit.*, p. 82.

[68] *Le fascisme et les paysans, op. cit.*, p. 17.

son entreprise »[69] qu'il faut défendre. Selon lui, le collectivisme n'est du point de vue marxiste qu'un moyen possible, et non le seul, « pour faire passer l'humanité "de la préhistoire dans l'histoire" » ; c'est pourquoi, mieux que le collectivisme relatif au prolétariat urbain, la défense de la petite propriété s'avère être pour le paysan français le « seul moyen pour lui de maintenir l'unité consciente et humaine des trois moments de tout travail, *initiative, exécution, contrôle.* »[70]

Il n'est pas nécessaire d'entrer plus avant dans le détail du *Fascisme et les paysans* pour constater que les thèses qui y sont avancées par Canguilhem s'enracinent dans une philosophie du jugement et des valeurs. De 1935 à 1939, c'est clairement le problème de l'unité de l'expérience qui occupe le cœur de ses réflexions ; et en dépit de son aspect militant et explicitement tourné vers l'action, le *Fascisme et les paysans* n'échappe pas à la règle. Si la sensibilisation des paysans au danger du fascisme a échoué jusqu'ici, cela tient à l'erreur philosophique qui consiste à croire que prolétariat et paysannerie partagent les mêmes intérêts, les mêmes fins, bref, les mêmes valeurs. Mais tel n'est pas le cas ; ne serait-ce déjà qu'en tant qu'il n'y a pas une classe paysanne unifiée et homogène – la grande paysannerie du nord de la France, céréalière, diffère de la petite paysannerie du sud, viticole et fruitière. On voit ainsi qu'au-delà de la spécificité du sujet traité – la propagande socialiste auprès des paysans français – le *Fascisme et les paysans* s'inscrit dans la problématique centrale de Canguilhem à cette époque : celle de l'unité de l'expérience.

En un sens, cela n'a rien d'étonnant si notre hypothèse concernant l'épuisement du *Cogito* est exacte. Jusqu'au milieu des années 30, Canguilhem est resté fidèle à la tradition réflexive héritée d'Alain. Or, pour ce courant nourri de Kant, l'unité de l'expérience trouvait sa condition dans « l'unité originairement synthétique de l'aperception », que Kant tenait pour « le principe suprême de tout

---

[69] *Ibid.*
[70] *Ibid.*

l'usage de l'entendement »[71]. Si le « Je pense doit nécessairement pouvoir accompagner toutes mes représentations »[72], c'est qu'il confère à celles-ci un sens et une unité dont elles sont par elles-mêmes entièrement dépourvues. Maintenant, que se passe-t-il si le *Je pense* est épuisé ? Cela signifie tout simplement, dans une perspective kantienne, l'éclatement de l'expérience. On comprend alors l'embarras vécu par un kantien comme Canguilhem, lui qui définit explicitement la philosophie comme un exercice de hiérarchisation et de mise en ordre. Comment assumer une telle tâche si nous sommes désormais privés du seul instrument dont nous disposons à cet effet ?

Précisons ici une chose : Canguilhem n'a selon nous jamais renoncé au projet transcendantal[73] . C'est pourquoi nous disions, en transposant à sa propre pensée une remarque faite à propos de Comte, que sa philosophie de la vie s'apparente à un traitement original du « projet transcendantal conservé ». Fidèle à Alain et Lagneau, l'expérience n'a pour Canguilhem rien d'un donné, que l'esprit se contenterait de recevoir passivement comme une empreinte sur de la cire. Ce serait là soumettre l'esprit aux faits. L'expérience *doit* être d'une manière ou d'une autre organisée et valorisée – c'est là le devoir énigmatique, parce que sans fondement ontologique, de la philosophie des valeurs de Canguilhem. Mais alors, si ce n'est plus « l'unité originairement synthétique de l'aperception » qui peut assurer une telle fonction synthétique, où trouver ce principe d'unité ? Où asseoir désormais cette puissance de valorisation à laquelle l'humanité est en proie ?

---

[71] E. Kant, *Critique de la Raison pure, op. cit.*, B 136, AK III 111, p. 201.

[72] *Ibid.*, B 131, p. 198.

[73] Dans un texte de 1963 consacré à Bachelard, et signalé à nous par Camille Limoges, Canguilhem écrit : « En tout état de cause, on ne refusera pas à Bachelard une totale lucidité concernant la difficulté de constituer de fond en comble le vocabulaire d'une épistémologie rationaliste sans référence à une théorie ontologique de la raison ou sans référence à une théorie transcendantale des catégories ». Cf. « Dialectique et philosophie du non chez Gaston Bachelard », dans *Études d'histoire et de philosophie des sciences, op. cit.*, p. 196-207 ; p. 206.

2.3. *L'entendement « débordé »*

La ligne directrice de notre recherche étant fixée, il nous reste maintenant à examiner de manière plus approfondie ce qui a causé aux yeux de Canguilhem « l'épuisement du *Cogito* », et par conséquent, la remise en chantier de la philosophie réflexive dont il est l'héritier.

D'après le diagnostic établi par Foucault dans *Les Mots et les choses*, l'impossibilité d'unifier l'expérience depuis un sujet souverain serait due à la dissolution du *Cogito* dans une nature et dans l'histoire. En un mot, ce seraient les perspectives positivistes et marxistes qui auraient enterré le sujet transcendantal au 19ème siècle. Nous ajoutions alors qu'il n'en allait toutefois pas de même pour Canguilhem, au sens où sa perspective s'avère à l'époque bien plus axiologique qu'historique. Précisons néanmoins une chose fondamentale : si Canguilhem accorde comme Alain une place de choix à la philosophie du jugement et des valeurs, cela ne signifie pas qu'il ignore l'histoire à la manière de son maître. Bien au contraire. Là où l'axiologique renvoie chez Alain à une « éternelle nature » humaine, la réflexion sur les valeurs débouche singulièrement chez Canguilhem sur une prise en compte de l'historicité des problèmes et des choix que l'humanité a fait pour les résoudre. Et en ce sens, c'est bien l'avènement de l'histoire dans le champ philosophique qui va conduire Canguilhem à reconsidérer l'approche réflexive. Mais comment en est-il venu à remettre en chantier la philosophie du jugement de ses maîtres ? Autrement dit, qu'est-ce qui amorça, aux yeux de Canguilhem, l'épuisement du *Cogito* ?

Sauf à verser dans une rétro-histoire, ce n'est certainement pas une archéologie des sciences humaines qui conduisit Canguilhem à réaménager la perspective philosophique dont il est l'héritier. Si l'on retrace son itinéraire intellectuel, on s'aperçoit qu'à partir de 1937, l'intérêt ancien pour la technique se fait de plus en plus vif. Sur les quatre articles à vocation philosophique publiés entre 1937 et 1939, trois lui sont en effet explicitement consacrés : « Descartes et la technique » (1937), « Activité technique et création » (1938), et le compte-

rendu de *Machinisme et philosophie* de Schuhl (1938). Sans compter les importants développements que lui accorde le *Traité de logique et de morale* de 1939 (Chap. IV, 2 notamment). Se pose alors la question de savoir à quoi répond, sur le plan de l'économie générale de la pensée canguilhemienne, cet intérêt de plus en plus marqué pour le phénomène technique ?

Notre hypothèse est la suivante : si à la fin des années 1930, Canguilhem s'intéresse de près à la technique, c'est qu'elle constitue à ses yeux une expérience originale – et tout à fait essentielle – de l'humanité dont l'intelligibilité échappe pour partie au paradigme réflexif promu par ses maîtres. En un mot, poser la question de l'originalité de la technique, cela revient pour lui à mettre en lumière l'irréductibilité de *l'action* au jugement de connaissance ; et nous dirions même ici *irréductibilité de la création* à une affaire d'entendement ainsi qu'en témoigne le titre de la communication de Canguilhem à la Société toulousaine de philosophie en 1938 : « Activité technique et création ». Si l'action est toujours à quelque degré création, c'est en tant que l'agir ne peut pas être pensé selon Canguilhem comme un strict prolongement de la connaissance. Examiné à la loupe – et non pas en général comme a coutume de le faire Alain[74] – l'agir technique témoigne en effet de l'impossibilité d'unifier l'expérience depuis le seul entendement. En poussant l'analyse réflexive jusqu'à l'infinitésimal de l'activité technique, Canguilhem met à jour le seuil au delà duquel les jugements de connaissance doivent faire preuve d'une certaine humilité.

Dans le texte de 1937 sur Descartes, ce seuil correspond comme on le verra par la suite à ce que Canguilhem nomme « l'initiative de la fabrication technique »[75]. Selon lui, c'est effectivement la logique d'entendement – logique de la méthode analytique – qui se trouve *débordée* par « l'initiative » technique,

---

[74] Voir par exemple le propos intitulé « De la technique » dans *Les Idées et les âges* (1927), repris dans *Les Passions et la sagesse*, op. cit., p. 3-324 ; p. 292.

[75] G. Canguilhem, « Descartes et la technique », *op. cit.*, p. 84.

dans la mesure où celle-ci ne relève pas d'un jugement de connaissance, mais d'un « pouvoir » original d'anticipation enraciné dans « les exigences du vivant »[76]. Par « initiative » technique il faut entendre, pour employer une expression de circonstance, la « chiquenaude initiale » qui amorce toute activité pratique. A suivre les analyses de Canguilhem, c'est donc le ressort déclencheur de l'action qui échapperait en partie à l'entendement, et qui marquerait par là même l'impossibilité d'unifier l'expérience humaine depuis des jugements de connaissance.

2.3.1. Technique et philosophie des valeurs

Il est important de rappeler qu'en 1937, moment où Canguilhem rédige son premier texte explicitement consacré au problème de la technique, il n'est pas encore le philosophe du vivant qu'il deviendra par la suite. A l'époque, c'est de la philosophie du jugement de Lagneau et d'Alain qu'il se revendique. Ainsi qu'en témoigne J. Piquemal, alors élève de Canguilhem au Lycée Fermat de Toulouse en 1937-1938 :

> A parcourir rapidement ces chapitres de cours, on ne tarde guère à identifier certains courants connus de l'opinion philosophique française de l'entre-deux guerres. Une « analyse réflexive » y fait apparaître, comme condition de ce qui, dans l'expérience humaine, pourrait sembler simplement « donné », une activité omniprésente de « jugement »[77].

Dès lors, si le Canguilhem philosophe du jugement s'intéresse à la technique, c'est croyons-nous en priorité pour ce qu'une telle activité implique sur le plan réflexif. L'analyse des conditions de possibilité de la technique – et en particulier de son « initiative » – témoigne en effet d'une incontestable originalité de la pensée technicienne par rapport à la pensée scientifique. L'examen philosophique

---

[76] *Ibid.*

[77] J. Piquemal, « Georges Canguilhem, professeur de Terminale (1937-1938) », *op. cit.*, p. 66.

– voire psychanalytique à la Bachelard – de l'esprit technicien révèle la présence, à la racine de l'activité technique, d'une hiérarchie de valeurs qu'on ne saurait reconduire à la hiérarchie de valeurs exigée par l'activité scientifique. Dans le texte de 1937 sur Descartes, Canguilhem note en effet la chose suivante :

> si la matière est pour la science l'homogène et l'anonyme, la matière que le technicien se propose de « rapporter à notre usage » c'est le particulier et le divers.[78]

Tout en ayant *objectivement* affaire à un même objet, le savant et le technicien n'y voient pourtant pas la même chose. Et cela tient à ce paradoxe anthropologique que si l'humanité est une, son expérience se dit toutefois en sens multiple. La manière d'envisager la matière n'est pas univoque : selon qu'on se place du point de vue de la science ou de la technique, celle-ci ne sera pas référée aux mêmes fins – autrement dit elle ne sera pas valorisée ou polarisée de manière univoque. Parce que l'humanité est en proie aux valeurs, la matière s'offre toujours à elle comme valeur.

Pour le savant, elle est ainsi un objet à *connaître* ; l'enjeu consiste pour lui à en dégager les lois universelles et nécessaires, et ce en totale « désadhérence »[79] d'avec la situation particulière dans laquelle il mène ses investigations. C'est pourquoi l'analyse scientifique exige du savant qu'il mette hors-circuit ses désirs et ses besoins dès lors qu'il se propose de rechercher la vérité. Ayant la fonction d'établir *ce qui est*, la science est une activité normative qui neutralise le singulier au profit de l'universel – démarche incontestable et nécessaire, sans quoi il ne serait plus possible de parler de vérité.

---

[78] G. Canguilhem, « Descartes et la technique », *op. cit.*, p. 83.

[79] Yves Schwartz utilise cette expression pour qualifier le travail de neutralisation des singularités de lieu et de temps opéré par la science. Voir « Produire des savoirs entre adhérence et désadhérence », dans M. Cerf et P. Beguin (dir.), *Dynamique des savoirs, dynamique des changements*, Toulouse, Octarès Editions, 2009, p. 15-28.

Il en va en revanche tout à fait différemment pour la technique, dans la mesure où cette activité s'inscrit en étroite dépendance avec l'*hic et nunc*. Pour le technicien, la matière est moins un objet à *connaître* qu'un objet à *utiliser* pour satisfaire des besoins. C'est que, dans la hiérarchisation de l'expérience effectuée dans le jugement technique, la valeur d'utilité prime sur la valeur de vérité : peu importe au technicien de connaître les lois intimes de la matière, l'enjeu étant pour lui d'obtenir des effets immédiats que réclame sa situation singulière. C'est ainsi qu'une connaissance rudimentaire – ou seulement vraisemblable comme le rappelle Canguilhem en s'appuyant sur le Descartes de la quatrième partie des *Principes*[80] – peut suffire au technicien pour résoudre un problème pratique. Là où la matière constitue pour l'esprit scientifique une sorte de *fin en soi,* dans la mesure où elle n'est rapportée à rien d'autre que sa pure connaissance, elle est au contraire pour l'esprit technicien un *moyen* de réaliser une fin dont l'urgence est inscrite dans la singularité d'un lieu et d'un temps. Ce qui laisse penser, du point de vue réflexif, que ce n'est pas dans un jugement de connaissance que s'enracine la technique. L'esprit technicien ne saurait en d'autres termes se confondre avec l'esprit scientifique dans la mesure où ce qui fait valeur pour le premier, ne recoupe pas ce qui fait valeur pour le second. On notera alors que cette « polysémie » de l'expérience humaine a pour conséquence de complexifier considérablement la tâche proprement philosophique d'unifier celle-ci. Si l'esprit technicien est effectivement indifférent à ce qui fait valeur dans le champ scientifique, alors les catégories de l'entendement que Kant avait tirées de l'analyse de l'esprit scientifique, ne peuvent plus être convoquées pour unifier la totalité de l'expérience humaine.

Si le champ axiologique de la technique diffère effectivement du champ axiologique de la science, il réclame par conséquent un examen normatif original,

---

[80] G. Canguilhem, « Descartes et la technique », *op. cit.*, p. 83.

qu'on ne peut calquer sur celui de la science. C'est d'ailleurs ce que laisse entendre Canguilhem en 1938, lorsqu'il affirme, à propos du livre de Schuhl, que

> *Machinisme et philosophie* se présente comme une contribution à la psychanalyse de *« l'homo faber »*, au moment où M. Bachelard écrit dans la *Formation de l'esprit scientifique* une contribution à la psychanalyse de l' *« homo sapiens ».*[81]

Si l'*homo faber* doit être philosophiquement dissocié de l'*homo sapiens,* cela tient à ce que les valeurs du premier ne recoupent pas les valeurs du second. Nous sommes donc ici en présence de deux systèmes axiologiques divergents, lesquels renvoient à deux expériences irréductibles, qui se situent paradoxalement au sein d'une même humanité. Qu'est-ce alors à dire, sinon que le phénomène technique marque l'impossibilité pour Canguilhem d'unifier l'intégralité de l'expérience humaine depuis l'entendement pur ?

2.3.2. Pacifisme, action et résistance

D'un point de vue biographique, cette insistance marquée pour le problème de la technique – et donc de l'agir – dans une philosophie jusque-là cantonnée au jugement n'est selon nous pas un hasard. Canguilhem s'interroge sur les conditions de possibilité de l'action *au moment même* – fin 1936 – où il se désengage du pacifisme intégral initié par Alain et Michel Alexandre. Aussi, lorsque notre philosophe examine en 1937 l'origine assignée par la pensée cartésienne à l'activité technique, on est en droit de se demander si ce n'est pas à *quelque degré* le nom d'Alain qu'il faut lire sous celui de Descartes – et pour être plus précis, sous le Descartes de la première partie du texte, à savoir le Descartes

---

[81] G. Canguilhem, [Compte rendu de :] P.-M. Schuhl, *Machinisme et philosophie*. Paris, 1938, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 126, no 9-10 (septembre-octobre 1938), p. 240-242 ; p. 241.

philosophe d'entendement qui « a résolu par une mécanique et une physique géométrique le problème de l'intelligence du réel »[82] ?

A tort ou à raison, Canguilhem n'a jamais jugé utile de revenir sur les liens conceptuels qu'il partageait avec Alain. Certes, les articles et les comptes-rendus pour les *Libres Propos* ou *Europe* donnent une idée de l'engouement du jeune disciple pour la philosophie du jugement de son maître. Mais à partir de 1934, exception faite de l'hommage publié en 1952 à l'occasion de la disparition d'Alain[83], les références massives et explicites des textes de jeunesse font place à un écrasant silence. Ce qui suscite bien entendu quelques interrogations. A quoi répond ce silence ? Témoigne-t-il tout simplement d'une émancipation du disciple à l'égard du maître ? Est-il le signe d'une brouille strictement personnelle entre les deux hommes ? Ou bien s'agit-il au contraire, de manière plus profonde, d'une prise de distance vis-à-vis de la philosophie du jugement promue par le maître ? En l'absence de témoignages explicites, nous ne pouvons que nous livrer à des conjectures.

Si l'on regarde comme nous le disions à l'instant du côté de la biographie, on constate que l'absence soudaine de référence à Alain dans les textes à partir de 1936, coïncide avec le désengagement de Canguilhem pour le pacifisme extrême qu'il avait défendu jusque-là, et dont Alain était justement l'un des chefs de file. De là, la question suivante : et si le revirement que Canguilhem a jugé nécessaire sur le plan politique avait impliqué en retour un remaniement sur le plan conceptuel ? Examinons cette hypothèse.

D'après les documents exhumés par Camille Limoges, tout porte à croire que c'est le coup d'Etat franquiste du 19 juillet 1936 qui sonna pour Canguilhem le glas de son engagement pacifiste. Les campagnes de prévention du fascisme

---

[82] G. Canguilhem, « Descartes et la technique », *op. cit.*, p. 85.

[83] G. Canguilhem, « Réflexions sur la création artistique chez Alain », *op. cit.*

menées par le CVIA avaient atteint leurs limites. Suivant à Toulouse les analyses politiques de l'exilé italien Silvio Trentin, une « paix sans aucune réserve » lui paraissait désormais difficilement envisageable[84]. Pour reprendre le vocabulaire spinoziste que choisira bien plus tard Canguilhem afin d'évoquer le souvenir de son ami Cavaillès, nous dirions que l'éclatement de la guerre d'Espagne marque l'irruption brutale de la « nécessité » dans une philosophie du libre jugement. En 1936, l'heure n'était plus à la critique conceptuelle du *fait* : fatalisme ou pas, il n'y avait plus d'autre choix pour Canguilhem que de *passer à l'action.*

Certes, Canguilhem ne s'est jamais longuement expliqué sur son rejet du pacifisme intégral. Inutile de rappeler ici la discrétion de l'homme. Néanmoins, on s'est souvent demandé, à propos des conférences que Canguilhem donna en la mémoire de Cavaillès, s'il n'évoquait pas discrètement sa propre expérience de résistant. Dans la présentation au recueil d'articles sur Canguilhem qu'il a coordonné, J.-F. Braunstein note :

> Canguilhem ne parle cependant jamais de sa propre action dans la Résistance, si ce n'est à travers ses textes d'hommage à Cavaillès, où il remarque simplement que « parler de lui ne va pas sans quelque honte, puisque, si on lui survit, c'est qu'on a fait moins que lui ». Philosopher sans grandiloquence, résister sans phrases, là est la grandeur de Canguilhem. [85]

Nous croyons nous aussi qu'à travers ses hommages à Cavaillès, Canguilhem nous livre discrètement ce que résister signifiait à ses yeux. Et nous renverrions ici volontiers à un passage en particulier, tiré du discours d'« Inauguration de l'amphithéâtre Jean Cavaillès à la Faculté des Lettres de Strasbourg », le 9 mai 1967. Canguilhem déclare :

---

[84] G. Canguilhem, « Témoignage », dans *Silvio Trentin. Saggi e Testimonianze,* Gennaio, Marsilio editori, 1991, p. 176-178. Voir aussi la présentation de J.-F. Braunstein au tome 1 des *Oeuvres Complètes* de Canguilhem, *à paraître.*

[85] J.-F. Braunstein, « Présentation », dans *Canguilhem. Histoire des sciences et politique du vivant, op. cit.,* p. 13.

> ce serait se méprendre sur le caractère de Cavaillès que de croire qu'il aurait pu se contenter de l'entreprise, en elle-même d'ailleurs suffisamment dangereuse, qui consistait à animer un mouvement d'opinion, à rédiger des manifestes ou des analyses. L'objectif dernier d'une entreprise de cet ordre c'était bien de susciter une résistance active et armée. Puisque la parole et l'écrit devait aboutir à l'action, c'est-à-dire à la main et à ses gestes, Cavaillès a pensé que c'était d'abord sa main qui devait accomplir des gestes d'opposition défensive et offensive. D'où la fondation par lui d'un réseau militaire, du nom de *Cohors*.[86]

Dans cet extrait, Canguilhem met un point d'honneur à préciser que l'action relève du corporel : il n'y a d'action que de « la main » et de « ses gestes ». Ce qui signifie, si l'on généralise, que parler d'une action de l'esprit est au mieux une métaphore pour comprendre l'intérieur de la « boite noire », au pire une usurpation. Certes, on conviendra qu'en 1967, la question du pacifisme intégral est pour Canguilhem une affaire réglée depuis 30 ans. Comme nous le faisait justement remarquer Camille Limoges, sa cible de l'époque n'est assurément plus Alain et les membres du CVIA ; ce sont bien d'avantage « ces intellectuels résistants »[87] qui ont survécu à Cavaillès tant leur résistance « fut discrète ». Mais dans le même temps, ne peut-on pas voir dans cette évocation de l'action héroïque de Cavaillès, un témoignage de ce que Canguilhem lui-même considérait comme une action véritable ? Et si tel est le cas, ne peut-on pas alors essayer de retracer, sur la base de cette conception où l'action renvoie avant tout « à la main et à ses geste », la critique que Canguilhem a pu adresser 30 ans auparavant à Alain ? C'est une piste que nous souhaiterions explorer.

(1) Pour Canguilhem, Cavaillès a montré au prix de sa propre vie qu'il n'y a d'action qu'en tant que la main y est impliquée. C'est là une thèse qui tranche radicalement avec la position intellectualiste défendue par ses maîtres de jeunesse. Rappelons en effet que pour Alain, il y a une stricte continuité entre juger et agir :

---

[86] G. Canguilhem, « Inauguration de l'amphithéâtre Jean Cavaillès à la Faculté des Lettres de Strasbourg », repris dans *Vie et mort de Jean Cavaillès,* Paris, Allia, 1996, p. 20.

[87] G. Canguilhem, « Commémoration à l'ORTF, France-Culture, 28 octobre 1969 », *op. cit.,* p. 678.

juger et penser sont à ses yeux des actions au même titre que travailler ou faire du sport : « l'esprit [dit Alain] ne désigne nullement un être mais toujours une action »[88]. Or, si l'on nous accorde que cet hommage à Cavaillès nous livre ce qu'est une action véritable pour Canguilhem, nous proposerions alors volontiers l'hypothèse suivante : et si Canguilhem avait reproché à son maître Alain, ce que le jeune Marx des *Manuscrits de 1844* avait reproché en son temps à son maître Hegel, c'est-à-dire réduire l'activité aux seules dimensions intellectuelles[89] ? L'action est en effet toujours considérée par Alain de façon abstraite et générale. Comme pour la technique, jamais il ne s'intéresse aux détails de l'action[90]. Cette absence d'intérêt pour le détail aurait en somme conduit Alain à négliger l'originalité de l'agir par rapport au connaître. Dans son *Histoire de mes pensées,* ce dernier avoue d'ailleurs explicitement la chose suivante : « Traitant de la liberté dans le jugement je tenais presque la liberté même de l'action »[91]. Qu'est-ce à dire si ce n'est que l'action se réduit pour Alain à un problème *d'application* de connaissances ? C'est du moins ce que nous soutenons. De là notre deuxième remarque à propos de ce témoignage sur Cavaillès.

(2) Toujours par rapport au même problème, à savoir la remise en question par Canguilhem de la philosophie réflexive, la phrase suivante nous semble absolument incontournable :

---

[88] Alain, *Définitions, op. cit.*, p. 1031

[89] K. Marx, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844,* trad. fr. par F. Fischbach, Paris, Vrin, 2007, n° XXIII. Pour cette critique voir Y. Schwartz, « Un bref aperçu de l'histoire culturelle du concept d'activité », dans @ctivité, 2007, volume 4, numéro 2, p. 122-133 ; p. 126 note 8.

[90] Sur ce point, nous croyons qu'il faut donner tout son poids à la remarque de Canguilhem au début du *Normal et le pathologique*, lorsqu'il affirme qu'il attendait « précisément de la médecine une introduction à des problèmes humains concrets » (p. 7). Il y a là en effet une pique qui s'adresse discrètement à la tradition philosophique dont il est issu.

[91] Alain, *Histoire de mes pensées, op. cit.*, p. 114.

« Cavaillès a pensé que c'était d'abord sa main qui devait accomplir des gestes d'opposition défensive et offensive »[92]

Si cette phrase nous paraît incontournable, c'est en tant que Canguilhem mentionne – et cautionne – explicitement une thèse qui est à l'extrême opposé de la philosophie du jugement qu'il a défendue durant sa jeunesse alaniste. Cette thèse, c'est celle du « *dépassement présomptueux* »[93] *de la connaissance par l'agir*. Canguilhem semble en effet affirmer que la « précipitation et la prévention », condamnées par Descartes dans la deuxième partie du *Discours*[94], se révèlent d'un certain point de vue absolument nécessaires. La fiction, que la discipline normative de l'esprit scientifique cherche légitimement à éliminer, n'est autre que le moteur de l'esprit technicien.

Or, voilà quelque chose qu'Alain et la tradition réflexive ne sauraient accepter. Pour Alain, c'est en substituant progressivement une connaissance d'entendement aux fictions de l'imagination qui s'enracinent dans le corps, autrement dit par une réflexion sur la nature des choses qui laisse de côté ce que nos craintes et nos désirs y ajoutent, que nous nous élèverons des passions à la sagesse. L'esprit toujours devant : triomphe de l'entendement sur l'imagination, triomphe de l'esprit sur les passions. A propos des passions, il n'est pas inutile de rappeler que là où Descartes parle de « bon usage des passions »[95], Alain parle quant à lui plus volontiers de « remèdes aux passions »[96]. Si le but de la philosophie est pour Alain d'accéder à un certain art de vivre, il insiste sur ce fait que pour bien vivre, il est nécessaire de connaître le monde qui nous entoure par

---

[92] G. Canguilhem, « Inauguration de l'amphithéâtre Jean Cavaillès à la Faculté des Lettres de Strasbourg », *op. cit.*, p. 20.

[93] Nous empruntons cette expression au texte sur les idéologies scientifiques, dans *Idéologie et rationalité, op. cit.*, p. 38.

[94] Descartes, *Discours, op. cit.*, Alquié I, p. 586 ; AT VI, 18.

[95] Descartes, *Les Passions de l'âme* (1649), Alquié III, deuxième partie, p. 997 *sq.* ; AT XI, 371 *sq.*

[96] Alain, *Descartes* (1927), repris dans *Les Passions et la sagesse, op. cit.*, p. 926-991 ; voir en particulier le dernier chapitre intitulé « Remèdes aux passions ».

ses lois. C'est à cette seule condition que nous nous sauverons du fatalisme. En neutralisant dans notre perception tout ce qu'elle peut comporter de désirs et de craintes, nous pourrons voir le monde tel qu'il est, à savoir un univers mécanique qui ne nous veut rien, et que nous pouvons utiliser à nos fins dès lors que nous en connaissons le fonctionnement. C'est là le sens de la métaphore d' « Ulysse nageant », fréquemment employée par Alain dans ses textes :

> mieux il sait que la vague ne veut rien, qu'elle est poussée et balancée par les autres vagues, par le vent et par les astres du ciel, plus il est assuré de cela, plus il ose, plus il s'évertue [...] ; il s'élève et se sauve sur ce mécanisme qui ne trompe point.[97]

Mieux Ulysse « sait que la vague ne veut rien », mieux il se sauvera en s'appuyant sur le mécanisme du monde. L'influence du Descartes de la sixième partie du *Discours* sur Alain est ici manifeste : c'est en se rendant « comme maître et possesseur de la nature », autrement dit par le progrès de la connaissance que nous nous sauverons du fatalisme enraciné dans les fictions de l'imagination. Ceci explique en quoi Alain tend à faire de la vérité, la seule valeur à laquelle le jugement doit se consacrer. De là l'idée, au fond proche de la maxime positiviste « science d'où prévoyance, prévoyance d'où action », que l'agir *doit* s'enraciner dans la connaissance. Or, dans sa conférence en mémoire de Cavaillès, Canguilhem semble suggérer exactement le contraire : si Cavaillès en était resté au seul jugement d'entendement, il ne serait jamais entré en résistance, tant cette action et cet engagement paraissent déraisonnables et irrationnels au regard des normes de l'entendement.

Pour résumer notre hypothèse de recherche, nous dirions donc que le point de dissension entre Canguilhem et Alain semble se situer au niveau de la question, traditionnelle en philosophie, des rapports entre connaissance et action : Alain a-t-il raison d'affirmer, avec le Descartes de la 3ème partie du *Discours,* qu' « il suffit

---

[97] Alain, *Saisons de l'esprit, op. cit.,* XXIII.

de bien juger pour bien faire, et de juger le mieux qu'on puisse pour faire aussi tout son mieux »[98]? C'est avec cet arrière-plan à la fois circonstanciel et philosophique, qu'il faut lire le grand texte de 1937 sur « Descartes et la technique », texte où Canguilhem formule la thèse aujourd'hui classique de l'antériorité de la technique sur la science.

2.3.3. « Descartes et la technique »

« Descartes et la technique » est la première communication scientifique de Canguilhem. Prononcée à Paris à l'occasion du tricentenaire de la publication du *Discours de la méthode*, cette conférence inaugure à bien des égards la méthode par *obligation* du philosophe aux « matières étrangères », caractéristique du Canguilhem de maturité. Texte charnière et à tiroirs, il s'agit d'une synthèse remarquable et extrêmement dense qui renvoie implicitement à l'ensemble du parcours philosophique de Canguilhem. Le philosophe y attachait d'ailleurs une extrême importance : c'est l'une des rares occasions où Canguilhem se commet à une autoréférence[99]. Nous commencerons par faire deux remarques.

2.3.3.1. Triple continuité avec l'école réflexive

(1) En 1937, il est toujours question d'activité ; mais plus seulement de l'activité de l'esprit comme c'était le cas avec l'Ecole française de l'activité. A travers l'examen du phénomène technique, c'est en effet la question de l'activité pratique – et de son originalité par rapport à l'activité théorique – qui est débattue.

---

[98] Descartes, *Discours, op. cit., troisième partie,* p. 595 ; AT VI, 25.

[99] L'autoréférence se trouve dans « Machine et organisme », dans *La connaissance de la vie,* Paris, Hachette, 1952, p. 124-159.

(2) A l'image de ses maîtres kantiens, Canguilhem est toujours soucieux de l'unification de l'expérience ; c'est pour lui *le* problème majeur de la philosophie. Se réclamant de Le Senne dans « Activité technique et création » de 1938, il définit ainsi « le philosophe comme "un professeur d'unité" », et ajoute : « [t]out le monde s'accordera là dessus faute de s'entendre »[100]. L'année suivante, il déclare dans le *Traité de logique et de morale* : « La valeur morale c'est de créer de l'unité, là où elle n'est pas »[101]. Bien évidemment, c'est l'engagement kantien de Canguilhem qu'il faut voir dans cette quête problématique d'unité. L'un des enjeux de l'*Analytique transcendantale* consistait en effet à mettre au jour les conditions de possibilité de la synthèse – reconduction d'un divers à l'unité – des intuitions empiriques et des concepts purs de l'entendement qui « leur sont totalement hétérogènes »[102]. « C'est cette question si naturelle et si importante qui rend nécessaire [selon Kant] une doctrine transcendantale de la faculté de juger »[103]. Le problème philosophique de la synthèse, et nous dirions volontiers du jugement, c'est au fond celui de la « mise en synergie de la combinaison de facultés hétérogènes »[104] pour reprendre une expression d'Yves Schwartz. Comment coordonner, et mettre en synergie, des éléments foncièrement hétérogènes les uns aux autres ? C'est ce à quoi doit répondre la doctrine du jugement, telle que la comprend désormais Canguilhem : comment synthétiser notre aspiration à la vérité avec notre exigence morale ou notre soif de beauté ?

---

[100] G. Canguilhem, « Activité technique et création », *op. cit.*, p. 81.

[101] G. Canguilhem, C. Planet, *Traité de logique et de morale*, *op. cit.*, p. 201.

[102] E. Kant, *Critique de la Raison pure,* « Du schématisme des concepts purs de l'entendement », *op. cit,* A 137/ B 176, trad fr., p. 224.

[103] *Ibid.*

[104] Y. Schwartz, « Un bref aperçu de l'histoire culturelle du concept d'activité », *op. cit,* p. 125.

> L'unité doit-elle être obtenue par la réduction de toutes les fonctions spirituelles à une seule, ou par leur harmonie, laquelle ne peut consister que dans une subordination des unes à quelque autre. C'est là le seul moyen de concilier autrement que par un compromis instable des fonctions jugées originalement quoique différemment valables.[105]

En 1937-1938, le problème auquel se consacre Canguilhem n'est pas fondamentalement différent de celui de Kant : chez l'un comme chez l'autre, l'enjeu consiste à créer de l'unité là où elle n'est pas. L'un et l'autre cherchent en effet à articuler dans le jugement, et « autrement que par un compromis instable », la vérité, le bien, le beau... Sauf qu'avec Canguilhem, ce problème de l'unification de l'expérience gagne en extension et en concrétude. En posant la question des rapports normatifs entre la technique et la science dans « Descartes et la technique », ce n'est plus seulement la synthèse problématique entre intuitions empiriques et concepts qui va être examinée. A partir de 1937, le problème de la « mise en synergie d'éléments hétérogènes » va être étendu au problème de l'agir en général, et ne concerne plus seulement le jugement réflexif. Aussi, s'il y a une continuité à chercher entre le jeune Canguilhem idéaliste et le Canguilhem de maturité, elle s'opère au niveau du concept « d'action synthétique », expression utilisée dans « Descartes et la technique »[106], qui structure en sourdine l'ensemble de la philosophie canguilhemienne.

(3) Une troisième continuité avec l'Ecole française de l'activité peut être repérée au niveau de la thèse, chère à Alain et à Lagneau, selon laquelle le *Cogito* est toujours déjà un *Volo :*

> « Eclairé par les stoïciens et par Lagneau mon maître [écrit Alain], j'ai pu comprendre assez vite, et peut-être trop vite, que c'est la volonté qui fait et porte les idées »[107].

---

[105] G. Canguilhem, « Activité technique et création », *op. cit.*, p. 81.

[106] G. Canguilhem, « Descartes et la technique », *op. cit.*, p. 84.

[107] Alain, *Les Idées et les âges*, *op. cit.*, p. 242.

Pour Alain, « [c]'est la volonté qui juge et pense »[108]. Et comme on l'a vu précédemment, c'est cette doctrine de la volonté dans le jugement qui lui permet d'articuler, dans une lecture non fidèle du texte kantien, *Critique de la Raison pure* et *Critique de la Raison pratique.* Parce que la volonté authentique n'est jamais indifférente comme l'a bien vu Descartes[109], tout jugement est toujours pour Alain un jugement de valeur. Y compris le jugement de nécessité, lequel n'a de valeur qu'en tant qu'il est soutenu par la volonté.

L'idée que le jugement se compose de l'entendement soutenu par la volonté nous semble soutenir l'argumentation de « Descartes et la technique ». Et ce d'entrée de jeu lorsque Canguilhem, pour marquer la révolution opérée par Descartes dans l'histoire des techniques, combat

> toute interprétation des attributs divins qui, les distinguant les uns des autres, les subordonneraient les uns aux autres, et spécialement la volonté à l'entendement.[110]

Sur ce point, les travaux de Vincent Guillin mirent en évidence une filiation inaperçue jusque-là de Canguilhem avec la tradition idéaliste française de la fin du 19*ème* siècle. Lorsque Canguilhem défend dans son texte sur Descartes la thèse de l'indépendance de la volonté divine par rapport à l'entendement divin, il y a là la trace d'une influence non négligeable d'Emile Boutroux, figure de l'école réflexive[111]. Comme le rappelle Guillin, Boutroux avait effectivement placé en exergue de sa thèse latine sur les *Vérités éternelles chez Descartes*[112] – traduite

---

[108] Alain, Correspondance avec Elie et Florence Halévy, Paris, Gallimard, 1958, p. 92.

[109] Voir Descartes, *Discours, troisième partie,* Alquié I, 598 ; AT VI 28. Reprenant à son compte la doctrine scolastique selon laquelle, loin d'être indifférente, la volonté se porte naturellement vers le Bien, Descartes affirme par conséquent qu' « il suffit de bien juger pour bien faire ». Voir aussi la Lettre à Mersenne du 27 avril 1637, AT I, 363-365.

[110] G. Canguilhem, « Descartes et la technique », *op. cit.,* p. 79.

[111] V. Guillin, « Les études cartésiennes de G. Canguilhem », dans *Les Cahiers philosophiques,* n° 114, Paris, CNDP, 2008, p. 65-84 ; p. 67 pour l'analyse du rapport de Canguilhem à Boutroux.

[112] E. Boutroux. *Des vérités éternelles chez Descartes*, Paris, Vrin, 1927.

par le jeune Canguilhem en 1927 – la lettre de Descartes au Père Mesland du 2 mai 1644, où le philosophe affirme, à propose de Dieu, que nous ne devons

> concevoir aucune préférence ou priorité entre son entendement et sa volonté ; car l'idée que nous avons de Dieu nous apprend qu'il n'y a en lui qu'une seule action, toute simple et toute pure ; ce que ces mots de saint Augustin expriment fort bien : *Quia vides ea, sunt,* etc., parce qu'en Dieu *videre* et *velle* ne sont qu'une même chose.[113]

Reprenant à son compte la thèse cartésienne de l'indépendance de la volonté vis-à-vis de l'entendement, Canguilhem renvoie, dans les dernières lignes du texte, « l'impossibilité d'une transformation totale et continue de la science en action » au fait que « [d]ans la conscience humaine comme en Dieu, la volonté ou la liberté ne sont pas aux limites de l'intelligence »[114]. C'est donc dire l'importance que Canguilhem attachait à cette doctrine de la volonté dans le jugement, puisqu'au bout du compte, c'est sur celle-ci qu'il appuie la thèse, aujourd'hui largement reprise, de l'antériorité de la technique sur la science.

2.3.3.2. Double rupture avec l'école réflexive

(1) Une première rupture avec Alain se manifeste d'entrée de jeu lorsque Canguilhem s'emploie à dégager l'*a priori* épistémologico-historique de la réflexion cartésienne sur la technique :

> Après Léonard de Vinci et Bacon et comme eux, Descartes relève le travail, la construction des machines et l'accommodement par eux de la nature à l'humanité, du mépris dans lequel les avaient tenus la pensée philosophique des anciens, exception faite pour les atomistes.[115]

Voilà quelque chose de tout à fait étonnant de la part d'un alaniste de strict obédience. Comme on l'a vu précédemment, Alain n'a pas le sens de l'histoire, et

---

[113] Descartes, Lettre au Père Mesland du 2 mai 1644, Alquié III, p. 75.

[114] G. Canguilhem, « Descartes et la technique », *op. cit.*, p. 84.

[115] G. Canguilhem, « Descartes et la technique », *op. cit.*, p. 77-78.

méprise les historiens qu'il considère comme des adorateurs du fait : « Il y a deux sortes d'hommes [dit Alain], les intelligents et les historiens »[116]. L'ambition d'Alain n'est pas de découvrir l'évolution historique de l'humanité mais de décrire la nature même de l'homme. Au fond, ce qui l'intéresse dans le passé des hommes, ce n'est pas ce par quoi un moment est original ; mais le contraire, à savoir ce qu'il y a de *permanent* au sein de l'évolution et du changement. Dans les *Saisons de l'esprit* de 1937 il confie : « j'aperçois bien moins le changement que l'immuable nature humaine »[117]. De là, le parti pris bien connu d'Alain de lire les philosophes en complète désadhérence historique :

> Je les lis tout vivants ; ils pensent avec moi ; ils m'expliquent mon temps (...) les temps ont changé en vain ; Platon est toujours en avant, Platon éclaire la route...[118]

Ainsi que le résume Georges Pascal dans sa thèse de doctorat sur la philosophie d'Alain :

> ce que nous trouvons pour Alain dans Platon et dans Aristote, dans Descartes ou dans Hegel, c'est l'esprit humain aux prises avec des problèmes qui ne sont pas d'un lieu et d'un moment, mais qui sont toujours et partout présents[119].

Rompant avec l'approche anhistorique de son maître, Canguilhem pointe d'emblée dans son texte de 1937 que le problème de la technique chez Descartes ne peut absolument pas être posé dans les mêmes termes que chez les stoïciens. C'est que, comme le note Canguilhem, « la philosophie stoïcienne niait aussi vigoureusement le progrès humain qu'elle affirmait la providence divine »[120]. Dans un univers cohérent, entièrement imprégné et régi par une raison divine,

---

[116] Alain, *Cahiers de Lorient,* tome 2, Paris, Gallimard, 1964, p. 176.

[117] Alain, *Les saisons de l'esprit,* Paris, Gallimard, 1937, p. 124.

[118] Alain, propos inédit du 28.01.1911 ; cité par O. Reboul dans *L'homme et ses passions d'après Alain*, Paris, P.U.F, 1968, p. 20.

[119] G. Pascal, *L'idée de philosophie selon Alain*, *op. cit.*, p. 360.

[120] G. Canguilhem, « Descartes et la technique », *op. cit.*, p. 78.

excluant ainsi toute perfectibilité, il n'y a en effet aucune place pour une pensée de la technique. Ainsi que le résume Guillin, pour les stoïciens « tout est déjà bien dans le plus nécessaire des mondes »[121] ; et dans ces conditions, on voit mal comment l'action technique pourrait en définitive acquérir une quelconque valeur. Or, remarque Canguilhem

> sur ce point de doctrine, il n'est pas douteux que la pensée cartésienne a conscience de marquer une conversion... Renonçant à faire de nécessité vertu, Descartes se propose et nous propose de tourner en puissance la connaissance de la nécessité.[122]

Rendre l'homme « comme Maître et possesseur de la nature »[123], cela suppose en effet

> [d]ans la doctrine de Descartes (...) une matière sans qualités réelles, un univers sans hiérarchie téléologique [lesquels] sont les raisons métaphysiques de la foi en l'efficacité créatrice de la technique.[124]

Une pensée technicienne authentique ne saurait voir le jour dans un monde finalisé dont la structure fixe exclut tout progrès. Cause finale et action technique ne font pas bon ménage. C'est pourquoi, à la suite des atomistes et de Descartes, Canguilhem note qu'un univers mécanique où tout s'explique par l'entrechoquement de corps sans intention propre, est la condition préalable à toute pensée technique. C'est au fond ce qu'avait bien vu Lucrèce lorsqu'il oppose, au Livre V de son *De rerum natura* cité par Canguilhem, le mythe du progrès au mythe du lointain âge d'or perdu. C'est dans « la négation de tout plan providentiel relatif à l'univers »[125] que réside

---

[121] V. Guillin, « Les études cartésiennes de G. Canguilhem », *op. cit.*, p. 67.

[122] G. Canguilhem, « Descartes et la technique », *op. cit.*, p. 78.

[123] Descartes, *Discours, op. cit., sixième partie*, p. 634 ; AT VI, 62.

[124] G. Canguilhem, « Descartes et la technique », *op. cit.*, p. 78-79.

[125] *Ibid.*, p. 78.

> l'affirmation du progrès technique par lequel l'humanité, toujours plus ingénieuse et mieux informée, modifie son rapport au milieu cosmique, se donne ce qui ne lui fut pas donné et s'élève par le travail jusqu'à la perfection dont toute philosophie théologique la fait descendre.[126]

Certes, le monde n'a pas été fait pour l'humanité ; mais elle a appris à en tirer parti et à le plier dans une certaine mesure à ses fins, lesquelles ne sont pas inscrites dans la nature des choses. Sur ce point, Descartes ne nous semble pas dire autre chose dans la sixième partie du *Discours*.

Pour résumer, nous dirions donc qu'une première rupture avec l'approche réflexive se manifeste dans « Descartes et la technique » au niveau d'une réelle prise en compte de l'histoire qui ne renvoie plus, comme chez Alain, à « la nature humaine, à l'Eternelle Histoire »[127].

(2) Une seconde rupture avec l'approche réflexive se situe au niveau de la thèse, mentionnée précédemment, du *dépassement présomptueux de la connaissance par l'agir*. « Descartes et la technique » porte comme son nom l'indique sur le statut de la technique dans le philosophie de Descartes. Ce qui est loin d'être un simple problème *d'historien* de la philosophie. Poser la question de la technique chez Descartes, cela revient en effet à s'interroger sur le statut accordé à l'action dans une philosophie qui soutient que « l'efficacité des arts a pour condition la vérité de la connaissance »[128] ; autrement dit dans une philosophie qui reconduit le problème de l'action à un problème d'application de connaissances. Les réponses qu'apporte Canguilhem dans « Descartes et la technique » sont absolument fondamentales pour le problème général qui nous occupe : celui de comprendre l'articulation problématique opérée par Canguilhem entre une philosophie spiritualiste appuyée sur le jugement, et une philosophie de

---

[126] *Ibid.*

[127] G. Canguilhem « Réflexions sur la création artistique selon Alain », *op. cit.*, p. 181.

[128] G. Canguilhem, « Descartes et la technique », *op. cit.*, p. 77.

la vie articulée autour des notions de normes et de santé. Examinons la structure argumentative de « Descartes et la technique ».

2.3.3.3. L'action comme application

Comme nous le disions, Canguilhem a toujours considéré que la finalité de l'exercice philosophique résidait dans une mise en ordre de l'expérience ; aussi ce texte sur la technique ne fait-il pas exception à la règle, dans la mesure où son enjeu consiste à déterminer le sens du rapport de subordination entre l'agir et le savoir : l'action dépend-t-elle de la connaissance, ou bien est-ce à l'inverse, la connaissance qui se subordonne dans une certaine mesure à l'action ? Telle est la question à laquelle Canguilhem va tâcher d'apporter une réponse. Pour ce faire, il va commencer par rapatrier ce problème de hiérarchisation sur le terrain d'une philosophie des valeurs.

Que « Descartes et la technique » ait une portée axiologique, c'est ce que laisse entendre d'entrée de jeu Canguilhem. Dès la première ligne, il note en effet que si Descartes affirme à maintes reprises que la finalité de la science est d'être « utile à la vie »,

> [o]n n'en doit cependant tirer aucun droit d'assimiler la pensée de Descartes à ces philosophies qui ont, de nos jours, tenté, à diverses fins et de diverses façons, de réduire toutes les valeurs du jugement à la valeur pragmatique.[129]

L'objectif de Canguilhem n'est pas ici de discuter la thèse selon laquelle la valeur de la science est fonction de son degré d'utilité. L'enjeu consiste bien davantage à faire remarquer que si Descartes admet explicitement que la science doit être « utile à la vie », cela n'implique en aucun cas pour lui la réduction de toutes les valeurs possibles du jugement à la seule valeur d'utilité. La preuve en est que les

---

[129] G. Canguilhem, « Descartes et la technique », *op. cit.*, p. 77.

Regulae comme les *Principes* accordent au jugement de connaissance, et donc à la valeur de vérité, un rôle tout à fait crucial dans tout succès technique :

> Les textes sont innombrables où Descartes proclame l'infirmité des routines artisanes étrangères à toute connaissance des objets et des phénomènes qu'elles utilisent, où il affirme que toute action consciente de sa portée est postérieure à la science correspondante.[130]

Et Canguilhem de s'appuyer entre autre sur « l'admirable affirmation des *Principes* »[131] selon laquelle la mécanique étant un chapitre de la physique, la connaissance des lois de la nature est par conséquent indispensable à la réalisation de toutes fins artificielles.

> C'est pourquoi [conclut Canguilhem avec Descartes] «il faut avoir expliqué quelles sont les lois de la nature et comment elle agit à son ordinaire avant qu'on puisse enseigner comment elle peut être appliquée à des effets auxquels elle n'est pas accoutumée» (II, 50)[132]

Dans un tel cadre de pensée, l'action s'inscrit ainsi en étroite dépendance par rapport à la connaissance ; ou pour employer un vocabulaire axiologique, la valeur d'utilité est dans un strict rapport de subordination par rapport à cette valeur propre à la science qu'est la vérité.

> Faire sans comprendre [commente Canguilhem], c'est le propre du technicien qui n'est que tel [...], obtenir à volonté des effets par l'intelligence des causes, c'est l'ambition cartésienne. La conscience du possible nous est donnée par la connaissance du nécessaire théorique.[133]

Situé à la moitié du texte de Canguilhem, ce commentaire fait écho aux remarques inaugurales sur la valeur de la science. Si la conscience du possible est pour Descartes proportionnelle à la connaissance théorique, alors Canguilhem voit juste lorsqu'il affirme qu'on ne saurait assimiler la philosophie cartésienne à un pragmatisme, qui ferait de l'utilité la seule valeur à laquelle le jugement puisse se

---

[130] *Ibid.*, p. 81.
[131] *Ibid.*
[132] *Ibid.*
[133] *Ibid.*

consacrer. Car tous les textes de Descartes convoqués jusqu'ici par Canguilhem semblent indiquer au contraire que c'est la vérité, et non l'utilité, qui fait office de valeur suprême. C'est en effet de la connaissance du vrai, de l'adéquation entre la représentation et le monde, que dépend non seulement le succès de l'action, mais aussi et surtout, de façon antérieure, la *prise de conscience* de la possibilité de l'action. Dans la conscience humaine, le champ des possibles serait en somme fonction des conquêtes de la science. Si bien qu'à suivre une telle perspective, le cartésianisme s'apparenterait bien plus à une philosophie d'entendement pur – « obtenir à volonté des effets par l'intelligence des causes »[134] – qu'à une forme de proto-pragmatisme.

Canguilhem synthétise cette lecture de Descartes dans une phrase que nous tenons pour capitale :

> Toute acquisition de vérité devenant règle méthodique, la pensée portée de vérité en vérité, se rend capable d'assurer à l'action sécurité et efficacité.[135]

Si cette phrase doit retenir toute notre attention, c'est qu'elle renvoie selon nous implicitement à la célèbre maxime tirée de la deuxième leçon du *Cours de philosophie positive* d'Auguste Comte : « Science, d'où prévoyance ; prévoyance, d'où action »[136]. Cette formule, « aussi trompeuse qu'elle est célèbre »[137] selon les mots de Canguilhem lui-même, le philosophe va beaucoup la discuter par la suite. Les deux textes qui suivent immédiatement « Descartes et la technique » y font en effet explicitement référence (« Activité technique et création » en 1938 et le *Traité de logique et de morale* en 1939) ; et le cours sur « Le statut social de la science moderne », dispensé quinze ans plus tard à l'Institut d'histoire des

---

[134] *Ibid.*

[135] *Ibid.*

[136] A. Comte, *Cours de philosophie positive, deuxième leçon, op. cit.*, p. 90.

[137] G. Canguilhem, « Activité technique et création », *op. cit.*, p. 84, et *Traité de logique et de morale, op. cit.*, p. 57 et 168.

sciences, lui accordera encore une place de choix[138]. Lorsqu'en 1937, Canguilhem commence par exposer la thèse selon laquelle la technique procèderait de la science, c'est à une lecture positiviste de Descartes qu'il fait allusion. Il le confie d'ailleurs lui-même. Après avoir montré dans un premier moment que Descartes subordonne la valeur d'utilité à celle de vérité, c'est-à-dire l'action à la connaissance, il conclut provisoirement :

> Jusqu'ici il n'y a rien dans la philosophie cartésienne relativement à la technique qui ne nous paraisse évident, si nous appelons évidence la longue familiarité de la pensée moderne avec un thème de réflexion qui, de Vinci à Marx en passant par les Encyclopédistes et Comte, a été l'occasion d'un développement devenu classique.[139]

Pour le positivisme, l'action n'est que le strict prolongement de la connaissance. Elle réside essentiellement dans « l'application d'un protocole »[140] établi au préalable – c'est-à-dire pensé et réfléchi selon les normes de la science. C'est bien là ce que suggère la forme déductive de la maxime « Science, d'où prévoyance ; prévoyance, d'où action » : la connaissance de ce qui fait *objectivement* « conditions » pour l'agir, détermine intégralement le déroulement de celui-ci. La connaissance sur le plan théorique garantit le succès sur le plan pratique. Pour un positiviste, rien dans l'expérience ne saurait altérer le cours des choses, autrement dit se soustraire à la logique déterministe de l'entendement. La détermination des causes sur le plan théorique implique la maîtrise des effets sur le plan sensible. C'est pourquoi la pratique est essentiellement pour le positiviste une question d'application. Quiconque détient la vérité dans ses pensées, s'assure de la réussite dans ses actions.

---

[138] Cf. P. Macherey, « Georges Canguilhem : un style de pensée », dans *Cahiers philosophiques* n° 69, *La philosophie de Georges Canguilhem*, décembre 1996, Paris, C.N.D.P., p. 47-56.

[139] *Ibid.*

[140] Nous empruntons à Yves Schwartz cette expression qu'il utilise fréquemment pour qualifier une conception simpliste du travail.

Canguilhem va cependant s'employer, dans la deuxième moitié de son texte, à marquer les limites d'un tel paradigme de l'agir. Car selon lui, ce n'est rien de moins que la condition première de l'action qui échappe à toute philosophie qui tend à réduire, à la manière du positivisme, l'ensemble des fonctions de l'esprit à la seule fonction de connaissance. Comme nous allons le voir, ce n'est pas un jugement de connaissance qui se trouve selon Canguilhem à la racine de l'action. Celle-ci repose sur autre chose que la connaissance des causes et des effets. Si bien qu'à travers l'étude de prime abord bien circonscrite du statut de la technique chez Descartes, Canguilhem se livre en fait à une *critique de l'entendement pur*.

2.3.3.4. L'énigme de l'agir technique

Après avoir dressé dans un premier temps le portrait d'un Descartes « proto-positiviste », pour qui la pratique s'épuiserait dans l'application d'un protocole établi *ex-ante*, Canguilhem rappelle que

> cette thèse de la connaissance convertible en action technique ne va pas dans la pensée cartésienne sans d'importantes restrictions. Descartes aperçoit très clairement, dans le passage de la théorie à la pratique, des « difficultés » que l'intelligence supposée parfaite ne saurait par elle-même résoudre.[141]

Et Canguilhem de répertorier trois cas tirés du corpus cartésien où, selon le mot de Descartes lui-même, « la pratique ferait honte à la théorie »[142]. Que ce soit pour le miroir d'Archimède, la balance romaine ou les lunettes optiques, Descartes avoue rencontrer en effet des « "difficultés" que l'intelligence supposée parfaite ne saurait par elle-même résoudre »[143], dès lors qu'il se propose de construire ces

---

[141] G. Canguilhem, « Descartes et la technique », *op. cit.*, p. 81.
[142] Cité par Canguilhem, *Ibid.*, p. 82.
[143] *Ibid.*, p. 81.

objets techniques selon des proportions inhabituelles. Constat d'échec d'autant plus étonnant que, comme le souligne Canguilhem,

> en ces trois exemples du miroir, de la romaine et de la lunette, les théories, relativement simples, de la réflexion et de la réfraction optiques et du levier ont été les premiers succès de la science cartésienne.[144]

Autant dire que Descartes sait là de quoi il parle. Nous sommes manifestement face à un cas où, contrairement à ce qu'affirme Comte, la science ne garantit pas la prévoyance, et où l'action technique conserve une part d'obscurité qui échappe aux analyses de l'entendement. Descartes aurait-il alors fait preuve de « prévention et de précipitation » lorsqu'il tient pour acquis, dans le *Discours,* qu' « il suffit de bien juger pour bien faire »[145] ? Dans la première partie du texte, Canguilhem s'emploie comme on l'a vu à restituer un Descartes proto-positiviste promoteur d'une science analytique définitive. Mais dans un tel cadre, comment interpréter le fait que Descartes ait pu d'un côté affirmer « pouvoir déduire l'expérience à partir de principes intuitivement discernés »[146], et d'un autre côté, « estimer ne pouvoir rendre compte des effets particuliers sans chercher d'abord à la constater… »[147] ? C'est bien là le problème. Or note Canguilhem :

> Sur ce décalage entre les fonctions humaines de science et de construction que pourtant sa philosophie semble nous inviter à tenir pour homogènes et convertibles dans le sens de la première à la seconde, Descartes ne s'est pas expliqué…[148]

Autrement dit, Descartes aurait mystérieusement gardé le silence sur ce qui constitue, selon Canguilhem, le principal problème de la philosophie : celui de l'unité de l'expérience. Est-on alors en présence d'un immense paradoxe ? Un des plus grands philosophes aurait-il vraiment ignoré l'un des plus grands problèmes

---

[144] *Ibid.*, p. 82.
[145] Descartes, *Discours, troisième partie,* Alquié I, p. 598 ; AT VI, 28.
[146] *Ibid.*
[147] *Ibid.*
[148] *Ibid.*

de la philosophie ? C'est bien ce qui interpelle Canguilhem. C'est pourquoi, après avoir relevé quelques passages où Descartes affirme de façon contradictoire la possibilité de déduire l'intégralité de l'expérience depuis quelques principes, tout en admettant dans certains cas l'obligation du savant de « venir au devant des causes par les effets » [149], il esquisse sa propre explication du décalage entre la pratique et la théorie.

Dans la deuxième partie de « Descartes et la technique », Canguilhem repère deux niveaux d'explication de l'irréductibilité de l'action à la connaissance chez Descartes.

Le premier niveau relève selon nous de ce que l'*Essai* de 1943 entendra par « infidélité du milieu »[150] :

> si, dans bien des cas, la pratique «fait honte à la théorie», c'est parce que «toute application des corps sensibles les uns aux autres», disons toute synthèse technique, doit normalement inclure, opérant sur des espèces de corps dont la déduction ne peut être intégrale, de l'imprévisible et de l'inattendu.[151]

Parce que la monde est composé d'une infinité de corps qui ont une infinité de grandeurs et de formes différentes, le savant ne peut bien évidemment pas calculer *ex-ante,* sur la base des « principes ou premières causes »[152], toutes les conséquences possibles résultant de l'entrechoquement de cette infinité de corps. Ainsi que le reconnaît Descartes dans le *Discours*,

---

[149] Descartes, *Discours, sixième partie,* Alquié I, p. 637 ; AT VI, 64.
[150] G. Canguilhem, *Essai, op. cit.,* p. 130.
[151] G. Canguilhem, « Descartes et la technique », *op. cit.,* p. 81.
[152] Descartes, *Discours, sixième partie,* Alquié I, p. 636 ; AT VI, 64

> lorsque j'ai voulu descendre [aux choses] qui étaient plus particulières, il s'en est tant présenté à moi de diverses, que je n'ai pas cru qu'il fût possible à l'esprit humain de distinguer les formes ou espèces de corps qui sont sur la terre d'une infinité d'autres qui pourraient y être, si c'eût été le vouloir de Dieu de les y mettre, ni par conséquent, de les rapporter à notre usage, si ce n'est qu'on vienne au-devant des causes par les effets, et qu'on se serve de plusieurs expériences particulières.[153]

Si « l'imprévisible » et « l'inattendu »[154] sont donc convoqués par Canguilhem pour démolir la thèse d'une déduction intégrale de l'expérience, ce n'est toutefois pas du côté de ce que l'*Essai* de 1943 entendra par « infidélité du milieu »[155] que notre philosophe concentre ici son argumentation. Ou du moins pas directement. En 1937, le débat se situe comme on l'a dit sur le terrain d'une philosophie réflexive, l'enjeu étant désormais d'en marquer les limites.

Nous en arrivons au deuxième niveau d'explication de l'irréductibilité de l'action à la connaissance, niveau que Canguilhem considère explicitement comme le plus fondamental :

> Allant plus loin [dit-il], on découvre dans l'œuvre cartésienne la conscience d'une forme de relation entre la connaissance et la construction autre que celle qui fait dépendre, même avec des réserves, la seconde de la première.[156]

Chez Descartes, les « difficultés » qui marquent « l'impossibilité d'une transformation totale et continue de la science en action »[157], reviendraient sen somme selon Canguilhem « à l'affirmation de l'originalité d'un « pouvoir »[158] », pouvoir qui ne s'enracine pas dans l'entendement mais dans les « exigences du vivant » :

---

[153] *Ibid.*, p. 636-637 ; AT VI, 64.
[154] G. Canguilhem, « Descartes et la technique », *op. cit.*, p. 81.
[155] G. Canguilhem, *Essai, op. cit.*, p. 130.
[156] G. Canguilhem, « Descartes et la technique », *op. cit.*, p. 83.
[157] *Ibid.*, p. 84.
[158] *Ibid.*

> De cette technique que la science prétend désormais régenter en lui proposant de convertir consciemment des lois en règles, mais dont l'élan n'a pas attendu la permission du théoricien, où faut-il chercher l'initiative? Cette initiative n'est pas dans l'entendement [...]. L'initiative est dans les exigences du *vivant*.[159]

2.3.4. Les « exigences du vivant »

Un problème se pose : que faut-il entendre ici par *vivant* ? Peut-on en effet affirmer qu'en 1937, Canguilhem est déjà en train de mener le combat qu'il mènera cinq ans plus tard sur le terrain du *Normal et du pathologique* ? Peut-on autrement dit légitimement reconduire ces « exigences du vivant » à la vie entendue comme normativité ? Pour mieux dire : faut-il voir dans le « vivant » une puissance de valorisation qui viendrait en quelque sorte prendre la suite de cette autre puissance de valorisation qu'est le jugement ? C'est aller un peu vite en besogne. En 1937, les « exigences du vivant » ne renvoient pas vraiment à la vie comme position de normes et de valeurs ; ces exigences renvoient aux besoins, à l'appétit et à la volonté :

> C'est dans les besoins, l'appétit et la volonté qu'il faut chercher l'initiative de la fabrication technique (IX, *Principes,* 123).[160]

Si l'on se reporte à « Activité technique et création », texte qui – chronologiquement comme philosophiquement – suit immédiatement « Descartes et la technique », Canguilhem recourt à nouveau à la notion d'exigence, sauf que cette fois-ci, il précise que par « exigences » il faut entendre :

> les impulsions psychophysiologiques d'un organisme astreint par sa structure héréditaire à un rythme coercitif de besoins d'abord spécifiques.[161]

---

[159] *Ibid.*

[160] *Ibid.*

[161] G. Canguilhem, « Activité technique et création », *op. cit.*, p. 83.

« Impulsions psychophysiologiques » : pour employer une expression de circonstance, tout porte donc à croire qu'en 1937, le « vivant » renvoie non pas à tout le vivant, mais à ce vivant particulier que Descartes nomme le « vrai homme »[162], entendu comme union d'une âme et d'un corps :

> Le soin mis par Descartes à affirmer dans sa théorie de l'union de l'âme et du corps l'irréductibilité des affections et dans sa théorie de l'erreur, l'originalité de la volonté, signifie vraisemblablement l'impossibilité à ses yeux d'unifier dans une philosophie de l'entendement pur, dans un pur système de jugements de connaissance, cette vie que le propos de la philosophie consiste à vouloir bien vivre. Ainsi l'irréductibilité finale de la technique à la science, du construire au connaître, l'impossibilité d'une transformation totale et continue de la science en action, reviendraient à l'affirmation de l'originalité d'un «pouvoir».[163]

Pour Descartes, le « vrai homme » n'est pas composé d'une âme et d'un corps – l'homme n'est un composé qu'au regard de l'entendement qui cherche à connaître. Le « vrai homme » est fondamentalement « union », et nous aimerions pouvoir dire « synthèse », au sens où le tout de l'union diffère *qualitativement* de l'association de l'âme et du corps. C'est pourquoi le « vrai homme » est tout autant en proie aux jugements de connaissance (exigence de la pensée) qu'il est en proie à des besoins vitaux (« exigences du vivant », c'est-à-dire du corps). Or remarque Canguilhem, dans la vie de tous les jours, « cette vie que le propos de la philosophie consiste à vouloir bien vivre », autrement dit lorsqu'il ne s'agit plus seulement de connaître mais d'agir tout autant avec son corps qu'avec son âme[164], l'urgence des besoins vitaux nous contraint à nous déterminer sans que nous ayons le temps de juger selon les exigences normatives de la méthode analytique. Il nous faut donc *anticiper* – c'est là le « pouvoir » original évoqué par Canguilhem dans le texte ci-dessus – c'est-à-dire *faire comme si nous savions ce que nous ne savons pas*.

---

[162] Descartes, *Discours, op. cit., sixième partie,* p. 632 ; AT VI 59.

[163] G. Canguilhem, «Descartes et la technique», *op. cit.,* p. 84.

[164] Sur ce point voir la lettre de Descartes à la princesse Elisabeth du 28.06.1643.

Et c'est au niveau de cette « présomption absurde »[165] de l'agir au regard des exigences normatives de la méthode analytique, que se manifeste la rupture avec l'approche réflexive héritée d'Alain – si rupture il y a bel et bien. Au fond, ce que Canguilhem oppose à Alain, c'est l'idée que sur le plan de l'action, le jugement de connaissance doit parfois laisser place à une forme de générosité et de témérité qui débordent l'entendement.

2.3.4.1. Continuité avec la philosophie réflexive

Avant d'entrer plus avant dans l'analyse de ce débat concernant l'incapacité de l'approche réflexive à s'intégrer l'action sans la mutiler, avouons d'emblée un embarras que nous ne cherchons nullement à dissimuler : Canguilhem a-t-il un jour été en mesure de dresser un bilan définitif de ce qu'il devait à Alain, et de ce sur quoi il s'en séparait ? Telle est la question à laquelle nous ne pouvons fournir une réponse claire et définitive.

En ce qui concerne le texte qui nous occupe présentement, nous ne croyons pas qu'en 1937 Canguilhem ait été capable de dresser un tel bilan. Il s'agit bien plutôt du coup d'envoi d'une longue réflexion sur les conditions et les implications d'une posture philosophique qu'il n'abandonnera jamais complètement. Comme nous l'avons affirmé à de nombreuses reprises, l'ambition réflexive de subordonner l'Etre au jugement a toujours gardé pour Canguilhem

---

[165] G. Canguilhem, «Descartes et la technique», *op. cit.*, p. 81.

quelque chose de son actualité. Evoquant dans le *Traité de logique et de morale* de 1939 le projet de la *Critique de la Raison pure*, il écrit :

> Quelles que soient les conclusions de l'examen, il restera toujours que son inspiration essentielle était de subordonner l'acceptation de tout jugement d'existence à l'épreuve de sa valeur, et c'était en principe un renversement de la relation dogmatique traditionnelle (et par là aussi sans doute de la relation sceptique).[166]

Cette perspective axiologique dont Alain fut assurément le passeur, Canguilhem la qualifie de « juste attitude *critique* », estimant qu'elle « fait la doctrine kantienne encore vivante et lui confère une signification éducative encore à tant d'égards actuelle. »[167] C'est pourquoi il ne faut pas prendre « Descartes et la technique » comme un texte qui viendrait marquer une rupture brutale et définitive avec la philosophie du jugement héritée du maître. Si Canguilhem cherche maintenant à lui assigner des limites, c'est moins dans une optique de destruction que de consolidation, l'enjeu étant de compléter celle-ci en la confrontant à certains aspects de l'expérience humaine qu'elle avait jusque-là négligés.

Nous évoquons les limites d'une philosophie du jugement. Jusqu'à présent, ce que nous avons dit d'Alain laisse penser que c'est précisément sur cette question des limites du jugement que Canguilhem s'en serait éloigné, au sens où la philosophie du maître assumait explicitement que l'entendement puisse à lui seul rendre compte de la totalité de l'expérience humaine. Mais les choses ne sont pas aussi simples. Certes, Alain n'a jamais caché son ambition d'appréhender l'ensemble de l'expérience humaine depuis une philosophie d'entendement. C'est notamment l'objectif de ses *Entretiens au bord de la mer,* à qui il a donné le sous-titre de *Recherche de l'entendement.* Si l'entendement doit être toujours recherché et donc voulu (la fameuse doctrine de la volonté dans le jugement), c'est que la

---

[166] G. Canguilhem, C. Planet, *Traité de logique et de morale, op. cit.*, p. 173.
[167] *Ibid.*

volonté de coller à l'expérience garde l'esprit des raisonnements dialectiques dans lesquels il est toujours susceptible de sombrer :

> Car l'entendement séparé de la résistante nature devient raison, et ne trouve que la preuve ; au lieu que la raison, étroitement collée à la chose, et la tenant toujours embrassée, devient entendement.[168]

Pour Alain, la philosophie d'entendement s'apparente ainsi à ce qu'il appelle une « police de l'esprit », c'est-à-dire une attitude qui, par le contact voulu et maintenu de l'esprit à l'expérience, garantit celui-ci contre deux risques : (1) qu'il se meuve en Raison dialectique en se focalisant uniquement sur les enchaînements logiques ; (2) qu'il retombe dans l'imagination en jugeant selon les désirs et les craintes. C'est pourquoi la philosophie d'entendement constitue en somme pour Alain une sorte d'ascèse grâce à laquelle l'homme s'élève des passions à la sagesse.

Bien entendu, si nous en restions là, la critique serait aisée : la philosophie d'Alain ne serait ni plus ni moins qu'un pur intellectualisme. Ce sera notamment le jugement que portera Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception*[169]. Cependant, l'intellectualisme n'est qu'un aspect de la pensée d'Alain. Réduire celle-ci à une philosophie d'entendement, c'est faire fi de sa doctrine de l'imagination, à laquelle il attache pourtant une extrême importance. C'est d'ailleurs la seule fois où Alain ait prétendu à une forme d'originalité[170], estimant que ses analyses de l'imagination – autrement dit du rapport corps/esprit – avaient apporté une « nouveauté choquante »[171]. C'est donc dire que le philosophe est loin de dévaloriser unilatéralement l'imagination au profit de l'entendement. Bien au contraire : c'est notamment dans l'imagination qu'Alain

---

[168] Alain, *Entretiens au bord de la mer, op. cit.*, p. 1275

[169] M. Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception* (1944), Paris, Gallimard, 1976, p. 41-44.

[170] Cf. Alain, *Histoire de mes pensées, op. cit.*, p. 108-110. « Cette idée [la doctrine de l'imagination] est peut-être la plus féconde de celles que j'ai enseignées ».

[171] *Ibid.*, p. 108.

enracine ces pans absolument non négligeables de l'expérience humaine que sont les religions et les beaux-arts. Et on ne peut imaginer une seule seconde qu'un disciple aussi fidèle que le jeune Canguilhem ait pu ignorer cela. En atteste en particulier l'article de maturité « Réflexions sur la création artistique selon Alain », dans lequel Canguilhem rend hommage non pas à la philosophie du jugement de son maître à qui ses premiers écrits doivent tant, mais à son esthétique, c'est-à-dire à sa doctrine de l'imagination.

Ce qui vient d'être dit implique donc la plus grande prudence lorsque nous examinons le texte de 1937 sur « Descartes et la technique ». Il est absolument impératif de se garder des conclusions trop hâtives qui verraient en lui une rupture définitive avec Alain. Nous appuyons cette réserve sur deux arguments qu'un lecteur honnête vis-à-vis d'Alain ne saurait passer sous silence.

2.3.4.1.1. La générosité

Premier argument. Nous avons affirmé à maintes reprises qu'en examinant de près les rapports normatifs entre la science et la technique chez Descartes, Canguilhem a pour ambition de révéler les limites d'une philosophie intellectualiste qui prétendrait pouvoir unifier la totalité de l'expérience depuis le seul entendement. Selon lui :

> Le soin mis par Descartes à affirmer dans sa théorie de l'union de l'âme et du corps l'irréductibilité des affections et dans sa théorie de l'erreur, l'originalité de la volonté, signifie vraisemblablement l'impossibilité à ses yeux d'unifier dans une philosophie de l'entendement pur.[172]

De manière paradoxale, c'est au sein d'une philosophie ayant « résolu par une mécanique et une physique géométrique le problème de l'intelligence du

---

[172] G. Canguilhem, « Descartes et la technique », *op. cit.*, p. 84.

réel »[173] que Canguilhem aurait trouvé l'argumentation démolissant l'ambition d'appréhender l'expérience depuis une philosophie d'entendement pur. Mais à suivre ici les analyses de Canguilhem, Descartes n'aurait-il pas lui-même préparé le terrain à ce type d'interprétation paradoxale ? En insistant, dans la *Quatrième Méditation,* sur le rôle joué par la volonté dans l'avènement de l'erreur, Descartes ne défend-t-il pas finalement l'idée qu'on se trompe moins par *intelligence* que par *générosité* ? Comment en effet le doute de la *Deuxième Méditation* serait-il possible sans qu'une généreuse affirmation sans borne ne le précède chronologiquement[174] ? Le doute, produit d'une intelligence toute limitative, ne peut logiquement être premier. Comprendre une chose, c'est la limiter ; mais l'intelligence qui limite suppose alors nécessairement une altérité qui la déborde. Cette altérité, c'est ce que Descartes nomme « la générosité »[175], et que Canguilhem comprend, à la suite d'Alain, comme « le sentiment intuitif en chaque homme de l'infinité de son vouloir libre »[176]. Or, la générosité est comme on le sait d'après le *Traité des passions,* une passion enracinée dans l'union de l'âme et

---

[173] *Ibid.,* p. 85.

[174] Ici réside sans doute une des sources du concept canguilhemien si essentiel de « présomption ». Voir en particulier le texte tardif, où Canguilhem affirme que « la production progressive de connaissances scientifiques nouvelles requiert, à l'avenir comme dans le passé, une certaine antériorité de l'aventure intellectuelle sur la rationalisation, un dépassement présomptueux, par les exigences de la vie et de l'action, de ce qu'il faudrait déjà connaître et avoir vérifié, avec prudence et méfiance, pour que les hommes se rapportent à la nature selon de nouveaux rapports en toute sécurité » (« Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique » *op. cit.* p. 38). La tentation de rapprocher cette thèse de la « générosité » cartésienne est d'autant plus forte que la notion de « présomption » figure explicitement dans les analyse de « Descartes et la technique » (cf. p. 81).

[175] Descartes, *Traité des passions* (1649), Alquié III, art. 153, 158 et 161 en particulier. Descartes définit la générosité comme suit : « la vraie générosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer, consiste seulement partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés [...] et partie en ce qu'il sent en soi-même une ferme et constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures. Ce qui est suivre parfaitement la vertu. » Cf. art. 153, p. 1067 ; AT XI, 446.

[176] G. Canguilhem, C. Planet, *Traité de logique et de morale, op. cit.*, p. 194. On notera la définition que donne Alain de la générosité cartésienne, proche de celle que donne Canguilhem en 1939. Selon Alain, la générosité est cette « ferme résolution de ne manquer jamais de libre-arbitre » (cf. *Histoire de mes pensées, op. cit.,* p. 190). Là réside sans doute la source principale de la doctrine, qu'Alain déclare avoir reçue de Lagneau, de la volonté dans le jugement.

du corps, et donc irréductible en tant que telle à l'entendement pur. C'est pourquoi on ne saurait trop insister, comme le fait Canguilhem dans son texte, sur « [le] soin mis par Descartes à affirmer dans sa théorie de l'union de l'âme et du corps l'irréductibilité des affections et dans sa théorie de l'erreur, l'originalité de la volonté ». Au delà de la théorie de l'union, c'est croyons-nous la doctrine cartésienne de la générosité qui interdit de rattacher Descartes à un pur intellectualisme, bien que celui-ci ait affirmé paradoxalement, comme on l'a souvent répété ici, qu'« il suffit de bien juger pour bien faire et de juger le mieux qu'on puisse pour faire aussi tout son mieux »[177].

Cet aspect paradoxal de la pensée cartésienne est loin d'avoir échappé à Alain ; c'était même selon lui une des raisons pour lesquelles on doit admirer Descartes. L'avant-propos des *Saisons de l'Esprit* loue ainsi explicitement Descartes d'avoir su limiter l'usage de l'entendement pur. Certes remarque Alain, lorsque le jugement vise « la contemplation de la vérité »[178], se proposant ainsi de produire une connaissance :

> Il s'agit bien de séparer l'âme et le corps, comme Descartes voulait. Maigre écriture ; anémique algèbre. Seulement Descartes n'a pas ordonné pour tous les jours cette sévère méthode, disant au contraire qu'il faut souvent joindre l'âme au corps, par promenade et société.[179]

Ce n'est pas le Descartes savant des *Méditations* ou du *Discours*, le promoteur de la méthode analytique, qu'évoque ici Alain ; c'est « l'homme Descartes », celui des *Lettres à Elisabeth*, lequel affirme que

> c'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination, qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps.[180]

---

[177] Descartes, Discours, op. cit., troisième partie, p. 595 ; AT VI, 25.

[178] Descartes, *Principes, op. cit.*, art. 3, Alquié III, p. 92 ; AT IX II, 26.

[179] Alain, *Les Saisons de l'Esprit, op. cit.*, Avant-Propos.

[180] Descartes, Lettre à Elisabeth du 28 juin 1643, Alquié III, p. 45. Nous remercions Frank Chouraqui d'avoir attiré notre attention sur ce texte si précieux dès lors qu'on se propose l'étude

Ce qui n'est pas peu dire, si l'on se souvient que pour Descartes, le « vrai homme » est précisément union, c'est-à-dire une synthèse d'hétérogènes rebelle à tout type d'analyse qui la reconduirait à la pensée d'un côté, et à l'étendue de l'autre. User « de la vie et des conversations ordinaires » comme le dit Descartes, c'est *agir* aussi bien avec son esprit qu'avec son corps, et cela ne saurait s'épuiser dans une affaire d'entendement : « il n'y a ici qu'un homme [écrit Alain], qui est cet homme de chair et d'os ; et le pilote c'est la machine elle-même. »[181] La vie de tous les jours ne se prête guère à l'analyse. C'est bien davantage le domaine de la synthèse et de la coopération, à jamais obscuresau regard de l'entendement qui sépare[182], entre la pensée et le corps qui forment alors *comme* une « troisième substance »[183]. Et Alain était loin d'ignorer le problème. C'est pourquoi il ne faudrait pas assimiler trop rapidement sa philosophie à une philosophie d'entendement pur. Cela serait ni plus ni moins qu'un énorme contresens.

2.3.4.1.2. L'antériorité de la technique sur la science

Passons maintenant à la deuxième raison de se défier de l'idée d'une rupture définitive et brutale de Canguilhem d'avec la pensée d'Alain. Si le texte sur « Descartes et la technique » a jusqu'ici attiré l'attention des commentateurs[184],

---

de l'agir humain. Voir son *Réduction et activité,* mémoire pour la deuxième année du master de philosophie sous la direction de Yves Schwartz, SCD de l'Université de Provence, 2006. On trouvera un développement de ce problème depuis une perspective merleau-pontienne dans *A study in ambiguity. Nietzsche and Merleau-Ponty on the question of truth,* thèse sous la direction de Keith Ansell-Pearson, SCD de l'Université de Warwick, Royaume-Uni, 2010, chapitre V notamment.

[181] Alain, *Lettres au Docteur Henri Mondor,* dans *Les Arts et les dieux, op. cit.,* p. 730.

[182] Sur ce point, cf. M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raison,* tome 2, Paris, Aubier, 1968, p. 134.

[183] *Ibid.,* p. 162. Selon Gueroult, Descartes considère la nature du « vrai homme » comme « l'assemblage des trois substances, [...] entendement seul, étendue seule, être psychophysique seul ».

[184] Cf. J. Sebestik, « Le rôle de la technique dans l'œuvre de G. Canguilhem », dans *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences, op. cit.,* p. 243-250.

c'est principalement parce que Canguilhem y avance pour la première fois l'idée que la technique est logiquement et chronologiquement antérieure à la science. Chacun sait qu'il s'agit-là d'une thèse défendue par Bergson dans l'*Evolution créatrice*. Et comme on a tendance à réduire l'histoire de la philosophie à quelques auteurs canoniques, on déduit trop rapidement de l'endossement de cette thèse par Canguilhem, la preuve d'une influence soudaine de Bergson, lequel viendrait en quelque sorte prendre la place occupée jusque-là par Alain au sein du panthéon philosophique de notre philosophe.

Rappelons en effet qu'au chapitre II de l'*Evolution créatrice*, Bergson soutient la thèse de l'antériorité *de l'homo faber sur l'homo sapiens :*

> Si nous pouvions nous dépouiller de tout orgueil [écrit Bergson], si, pour définir notre espèce, nous nous en tenions strictement à ce que l'histoire et la préhistoire nous présentent comme la caractéristique constante de l'homme et de l'intelligence, nous ne dirions peut-être pas *Homo sapiens,* mais *Homo faber.*[185]

Selon Bergson, l'homme est d'abord un fabricant d'outil avant d'être un spéculateur. La science – l'intelligence pour utiliser le langage bergsonien – naît de l'action, et pour être plus précis, de l'action contrariée. Pourtant, cette thèse de l'antériorité de la technique sur la science, Alain l'a lui-même explicitement défendue en 1927 dans les *Idées et les Ages*, ouvrage que Canguilhem considérait comme « magistral » :

> Chacun sent que l'histoire des idées ne peut être séparée de l'histoire des outils. Or, outre que l'histoire des outils n'a point laissé de documents jusqu'à l'époque où l'arc, le coin, le levier et la roue sont en usage partout, il faut dire que le progrès technique, même en notre temps, est par lui-même impénétrable, parce que la machine et le procédé sont toujours en forme avant que l'intelligence y ait vu clair.[186]

---

[185] H. Bergson, *L'Evolution créatrice* (1907), Paris, P.U.F. 1999, p. 140.

[186] Alain, *Les Idées et les Ages, op. cit.*, p. 246.

Quand on connaît les rapports étroits qu'entretenait Canguilhem avec Alain en 1927, ainsi que la médiocre opinion que le jeune disciple avait à l'époque des écrits de Bergson[187], on peut raisonnablement penser que si Canguilhem a effectivement emprunté la thèse de l'antériorité de la technique sur la science, c'est davantage à Alain qu'à Bergson. Ce qui nous fait recommander une fois de plus la plus grande prudence dès lors qu'on cherche à repérer une rupture philosophique entre Canguilhem et son maître.

2.3.4.2. Rupture : l'originalité de l'action

Malgré toutes ces réserves, nous sommes néanmoins convaincus qu'en rédigeant « Descartes et la technique », Canguilhem amorce discrètement un débat avec Alain sur les conditions de l'agir en général.

Et aussi paradoxal que cela puisse sembler compte tenu de ce que nous venons tout juste de dire sur Bergson, c'est un détour par *L'Evolution créatrice* qui va nous permettre d'identifier avec précision ce qui pose problème à Canguilhem dans la philosophie d'Alain. Indiquons toutefois que ce « détour stratégique » par *L'Evolution créatrice* est avant tout didactique. Selon nous, Bergson et Canguilhem se sont effectivement heurtés à un même problème philosophique : celui de l'originalité de l'action par rapport à la connaissance. L'un comme l'autre refusent en effet de considérer l'agir comme un simple prolongement de la connaissance objective. Mais de là à en déduire avec certitude la preuve d'une influence subite de Bergson sur Canguilhem, il y a un pas que nous refusons de faire. Toutefois, en soulevant la question de savoir jusqu'où l'action s'enracine dans l'intelligence, Bergson met assurément le doigt sur ce que Canguilhem tient pour la limite de toute philosophie d'entendement.

---

[187] Qu'on se reporte à l'éloge déjà cité du pamphlet de Politzer.

Si on laisse donc de côté le problème de la détermination des influences pour se recentrer sur un terrain philosophique, que cherche à faire Bergson dans *L'Evolution créatrice* ? L'enjeu, dit-il, consiste à faire « entrevoir la possibilité d'engendrer l'intelligence »[188]. Devançant ses contradicteurs, Bergson évoque alors d'emblée une immense difficulté que comporterait un tel projet : comment retracer la genèse de l'intelligence, si ce n'est avec l'intelligence elle-même ?

> En vain, nous dira-t-on, vous prétendez aller plus loin que l'intelligence : comment le ferez-vous, sinon avec l'intelligence même? Tout ce qu'il y a d'éclairé dans votre conscience est intelligence. Vous êtes intérieur à votre pensée, vous ne sortirez pas d'elle. Dites, si vous voulez, que l'intelligence est capable de progrès, qu'elle verra de plus en plus clair dans un nombre de plus en plus grand de choses. Mais ne parlez pas de l'engendrer, car c'est avec votre intelligence encore que vous en feriez la genèse.[189]

Tel est le « cercle vicieux » auquel on se heurte dès lors qu'on se propose de retracer la genèse de l'entendement : comment penser la condition de possibilité de la pensée sans présupposer la pensée pour la penser ? La chose paraît impossible, et c'est le projet de Bergson qui se voit sérieusement compromis. Nous ne sommes pas ici en train de dire que Canguilhem se serait dissocié d'Alain au sujet de la restitution problématique de l'histoire de l'intelligence. Ou du moins pas directement[190]. Ce qui est en jeu entre les deux, c'est bien plutôt la solution que Bergson met en avant afin de rompre le cercle vicieux. Pour lever l'objection concernant l'impossibilité de retracer la genèse de l'entendement, Bergson avance la thèse que seule une action généreuse au sens cartésien du terme, c'est-à-dire téméraire et au bout du compte *présomptueuse*, peut briser le cercle du raisonnement de l'intelligence.

---

[188] H. Bergson, *L'Evolution créatrice, op. cit.*, p. 187.

[189] *Ibid.*, p. 193.

[190] Comme on l'a déjà dit, il est fort probable que Canguilhem ait vu dans l'anhistoricité des catégories de la pensée, une autre limite de la philosophie du jugement d'Alain.

Expliquons-nous. Si du point de vue de sa propre démarche, Bergson en était resté au niveau de l'entendement, il n'aurait jamais pu engager le projet de *L'Evolution créatrice*. C'est que, du point de vue de la logique, il y a quelque chose de déraisonnable à vouloir retracer la genèse de l'intelligence : cela sous-entend effectivement que nous soyons en mesure de penser la cause de notre propre pensée. Or, comment mener à bien une telle entreprise sans présupposer à nouveau la pensée pour penser la cause de la pensée ? « L'objection se présente naturellement à l'esprit »[191] reconnaît Bergson ; mais il ajoute aussitôt que ce n'est pas pour autant que l'on doit en rester là. Car

> on prouverait aussi bien, avec un pareil raisonnement, l'impossibilité d'acquérir n'importe quelle habitude nouvelle. Il est de l'essence du raisonnement de nous enfermer dans le cercle du donné. Mais l'action brise le cercle. Si vous n'aviez jamais vu un homme nager, vous me diriez peut-être que nager est chose impossible, attendu que, pour apprendre à nager, il faudrait commencer par se tenir sur l'eau, et par conséquent savoir nager déjà. Le raisonnement me clouera toujours, en effet, à la terre ferme. Mais si, tout bonnement, je me jette à l'eau sans avoir peur, je me soutiendrai d'abord sur l'eau tant bien que mal en me débattant contre elle, et peu à peu je m'adapterai à ce nouveau milieu, j'apprendrai à nager. Ainsi, en théorie, il y a une espèce d'absurdité à vouloir connaître autrement que par l'intelligence ; mais, si l'on accepte franchement le risque, l'action tranchera peut-être le nœud que le raisonnement a noué et qu'il ne dénouera pas.[192]

En renvoyant « l'initiative » de nos actions les plus hardies non pas à un jugement de connaissance, mais à une forme de générosité et de témérité qui excède l'entendement, Bergson met le doigt sur ce qui constitue, d'après nous, la limite de la philosophie du jugement d'Alain pour Canguilhem.

Celle-ci, en digne héritière de l'approche réflexive de Lagneau, n'a au fond qu'un objectif : thématiser le perpétuel triomphe de l'esprit (triomphe de l'esprit sur le fait, sur les passions…). On a vu combien Alain aimait à citer le mot

---

[191] *Ibid.*
[192] *Ibid.*

d'Anaxagore : « Au commencement tout était ensemble, mais l'esprit vint, qui mit tout en ordre. » Le monde sans l'esprit, si tant est que cela soit envisageable, n'est que chaos et indifférence ; l'ordre (la valeur) naît de la pensée comme Platon, Descartes et Kant l'ont si bien montré. Et par pensée, entendons ici la substitution d'une connaissance d'entendement aux fictions de l'imagination qui s'enracinent dans le corps : « Toute sagesse [écrit Alain] consiste à éliminer autant qu'on peut cette part de soi-même dans ce qu'on connaît »[193]. En d'autres termes, la vie bonne, « cette vie que le propos de la philosophie consiste à vouloir bien vivre »[194], n'est possible qu'à partir de la connaissance des lois du monde qui nous entoure. C'est par la connaissance objective et analytique des choses que nous nous libérerons de nos passions, sources des erreurs qui conduisent de proche en proche au fatalisme.

Certes, nous n'ignorons pas qu'Alain accorde à l'erreur un rôle tout à fait fondamental dans la quête de la vérité : « Quiconque pense [écrit-il] commence toujours par se tromper. L'esprit juste se trompe d'abord tout autant qu'un autre »[195]. Pour paraphraser Bachelard, nous dirions que pour Alain « Il n'y a pas de vérité première, il n'y a que des erreurs premières»[196]. Si l'erreur est donc toujours première, elle doit cependant être éliminée par la fonction correctrice du jugement : « Toutes nos erreurs sont des jugements téméraires, et toutes nos vérités, sans exception, sont des erreurs redressées. »[197]

Or, c'est au niveau de cette reconduction systématique des « jugements téméraires » à « des erreurs » que se manifeste le plus sensiblement la rupture avec Alain. En effet, si l'on se place dans la perspective axiologique du

---

[193] Alain, *Les dieux., op. cit.*, p. 1204.

[194] G. Canguilhem, « Descartes et la technique », *op. cit.*, p. 84.

[195] Alain, *Les Vigiles de l'esprit, op. cit.*, p. 34.

[196] G. Bachelard. « Idéalisme discursif », dans *Recherches philosophiques* (1934-1935), repris dans G. Bachelard, *Etudes,* Paris, Vrin, 1970, p. 89.

[197] Alain, *Les Vigiles de l'esprit, op. cit.*, p. 34.

Canguilhem de la fin des années 30, nous dirions que « l'erreur première » dont parle Alain n'est première que *rétroactivement*, en ce sens qu'elle n'apparaît telle qu'à la condition d'avoir effectué, au préalable, le choix pour la science et la valeur qui lui est propre : à savoir la vérité. Autrement dit, l'erreur ne peut être que seconde par rapport au choix d'appréhender l'expérience du point de vue de la connaissance. Et c'est au niveau de ce « jugement de valeur » que Canguilhem se dissocie de son maître. En considérant l'expérience de l'humanité depuis le seul entendement, Alain place la vérité au sommet de la hiérarchie axiologique que l'humanité a la charge d'établir. Cependant, si notre expérience se dit en sens multiple, et que l'on refuse ainsi de reconduire l'action à une application de vérités préalablement établies par analyse, nous dirions alors que les « jugements téméraires », qu'Alain ramène sans équivoque à des « erreurs », témoignent au contraire d'une « sagesse pratique » qui tient précisément à ce qu'une telle sagesse refuse d' « éliminer autant qu'on peut cette part de soi-même dans ce qu'on connaît »[198]. Il est effectivement des situations où « la prévention »[199], condamnée par Descartes dès lors qu'on se propose « la contemplation de la vérité », est essentielle dès lors qu'il s'agit de répondre par l'action à l'urgence des « exigences du vivant »[200]. Reprenant une formule que Canguilhem emploiera dix ans plus tard pour qualifier l'apport philosophique des réflexions de G. Friedmann sur le machinisme, nous dirions ceci : « il n'est pas raisonnable de vouloir être, en tout ordre de réalités, uniformément rationnel »[201]. Contrairement à ce qu'affirme l'approche réflexive, certains pans de l'expérience humaine réclament effectivement du jugement de connaissance qu'il mette son triomphe de côté, et

---

[198] Alain, *Les dieux., op. cit.,* p. 1204.

[199] Voir Descartes, *Discours, op. cit.,* Alquié I, p. 586 ; AT VI, 18. Nous ne pouvons ici nous empêcher de rappeler les sens 4 et 5 que le dictionnaire Littré attribue au mot « prévention » : la prévention est « l'action de prévenir, d'aller au-devant » (sens n°4) ; elle est aussi « ce qui dispose le jugement ou la volonté à se déterminer, indépendamment des motifs de vérité et de justice. » (sens n°5). Source : Littré en ligne.

[200] G. Canguilhem, « Descartes et la technique », *op. cit.,* p. 84.

[201] G. Canguilhem, « Milieu et normes de l'homme au travail », *op. cit.,* p. 122.

s'efface au profit d'un « pouvoir » original d'anticipation que Canguilhem, dans son texte sur Descartes, retrouve chez les artisans et les techniciens. La « sagesse » dont parle Alain ne saurait être en d'autres termes la propriété exclusive des détenteurs de la méthode analytique.

Ceci éclaire en quoi le domaine où le jugement d'entendement doit faire preuve d'humilité n'est pas déjà, dans « Descartes et la technique », celui de la connaissance de la vie[202]. En 1937, c'est devant l'agir technique que le jugement de connaissance doit savoir se faire humble. Et sur ce point, la lecture consciencieuse de Descartes a certainement été déterminante[203].

D'un côté, Descartes est parfaitement conscient que son ambitieux – voire présomptueux – projet d'appuyer la connaissance sur des « fondements » métaphysiques véritables ne peut se faire que sur le « long terme »[204]. Et ce notamment en raison de l'ordre imposé des séquences démonstratives, couplé aux nombreuses « expériences cruciales » à réaliser. Les difficultés de la physique

> sont tellement enchaînées [confie Descartes à Mersenne], et dépendent si fort les unes des autres, qu'il me serait impossible d'en démontrer une, sans les démontrer toutes ensemble »[205].

C'est pourquoi le projet cartésien, rigoureusement mené, est nécessairement un projet à « long terme ». Mais d'un autre côté, Descartes est en proie à une urgence à laquelle le rythme d'un tel projet ne saurait correspondre. Dans une lettre à Huygens, il confie : « Les poils blancs qui se hâtent de me venir m'avertissent que je ne dois plus étudier à autre chose qu'aux moyens de les

---

[202] Comme ce sera le cas en 1952 dans *La Connaissance de la vie,* où Canguilhem affirme explicitement en Introduction : « Nous soupçonnons que, pour faire des mathématiques, il nous suffirait d'être anges, mais pour faire de la biologie, même avec l'aide de l'intelligence, nous avons besoin parfois de nous sentir bêtes. » Cf. « La Pensée et le vivant », *op. cit.,* p. 13.

[203] Nous devons à Yves Schwartz la substance du paragraphe qui suit ; cf. Y. Schwartz, « Conclusion » dans *Le Paradigme ergologique ou un métier de philosophe,* Toulouse, Octarès, 2000, p. 641-743 ; p. 658-664 notamment.

[204] Voir la lettre à Mersenne du 15 avril 1630, Alquié I, p. 255 notamment.

[205] *Ibid.*

retarder »[206]. Descartes a effectivement très souvent avoué que « [l]a conservation de la santé a été de tout temps le principal but de [s]es études »[207]. Dans le *Discours,* il reconnaît d'ailleurs explicitement que s'il désire « nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature », c'est « principalement aussi pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie »[208].

Or, comme on le sait d'après la métaphore de l'arbre de la connaissance des *Principes*[209], il y une infinité de démonstrations à faire pour passer avec assurance des racines (les fondations métaphysiques) aux branches que constituent « la médecine, la mécanique et la morale ». C'est pourquoi, comme le remarque à juste titre Yves Schwartz, Descartes

> est heureux que des artisans [...] aient largement anticipé le moment où le philosophe soit parvenu, dans sa démarche d'enchaînement des notions et des expériences de plus en plus concrètes, au point où il se découvrirait en état de concevoir et prescrire des mécaniques utiles ou des remèdes salvateurs.[210]

Si nous en restions à une connaissance d'entendement tel que l'exigent le Descartes des *Regulae* et le Alain des *Entretiens*, nous ne serions jamais assez avancés dans notre connaissance du particulier pour répondre aux urgences des besoins et des appétits. C'est pourquoi Descartes, pourtant promoteur d'une science analytique « définitive », est contraint de reconnaître une forme de dette à l'égard des anticipations synthétiques et présomptueuses des artisans qui contribuent, sans toutefois pouvoir l'expliquer selon l'ordre des raisons, à la conservation de notre santé.

---

[206] Descartes, Lettre à Huygens du 5 octobre 1637, Alquié I, p. 800.

[207] Descartes, Lettre au Marquis de Newcastle d'octobre 1645, Alquié III, p. 625 ; AT IV, 329.

[208] Descartes, *Discours, op. cit., sixième partie,* Alquié I, p. 634 ; AT VI, 62.

[209] Descartes, « Lettre-Préface » de l'édition française des *Principes de la Philosophie* (1647), Alquié III, p. 779-780 pour la métaphore.

[210] Y. Schwartz, « Conclusion » dans *Le Paradigme ergologique ou un métier de philosophe, op. cit.,* p. 659.

Contrairement au savant qui dispose d'une connaissance des « effets ordinaires », l'artisan a la maîtrise énigmatique – parce que non appuyée sur une connaissance analytique – du particulier et du divers, lesquels échappent pour partie aux déductions générales du premier[211]. Aussi, l'analyse du savant est-elle toujours seconde par rapport aux anticipations synthétiques des artisans, lesquels n'ont *heureusement* pas attendu la lumière du concept pour répondre aux « exigences du vivant »[212]. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la célèbre formule du Canguilhem de maturité selon laquelle « le rationalisme est une philosophie de l'après-coup »[213]. Loin de témoigner en faveur d'une forme de nietzschéisme hostile à la science, Canguilhem voit dans les « anticipations présomptueuses » de la technique, le matériau sur lequel s'exerce par la suite l'analyse de la science, laquelle n'est pas moins essentielle à l'humanité que les synthèses des artisans. C'est en effet par l'analyse des échecs de l'humanité agissante que la connaissance contribue à lever les difficultés qui font obstacle à l'action.

> La science procède [selon Canguilhem] de la technique non pas en ceci que le vrai serait une codification de l'utile, un enregistrement du succès, mais au contraire en ceci que l'embarras technique, l'insuccès et l'échec invitent l'esprit à s'interroger sur la nature des résistances rencontrées par l'art humain, à concevoir l'obstacle comme objet indépendant des désirs humains, et à rechercher une connaissance vraie.[214]

L'examen des rapports normatifs entre science et technique se révèle être pour Canguilhem un moyen de concilier – autrement que par réduction ou mutilation –

---

[211] Sur l'obligation pour le savant de venir « au devant des causes par les effet », voir *Discours, sixième partie,* p. 637 ; AT VI, 64.

[212] C'est dans ce dépassement présomptueux du concept par l'agir que s'enracine la thèse canguilhemienne aujourd'hui largement commentée de l'antériorité chronologique – et ontologique – de la technique par rapport à la science.

[213] G. Canguilhem, « Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique », dans *Revue de métaphysique et de morale,* juillet-octobre 1947, p. 322-332 ; p. 327.

[214] G. Canguilhem, « Descartes et la technique », *op. cit.,* p. 84.

action et *connaissance*[215]. En 1937-1938, et par l'examen de l'activité technique, Canguilhem érige l'action en paradigme des circuits paradoxaux de la connaissance ; autrement dit, il pose l'irréductibilité de l'une à l'autre : contrairement à Comte, le problème de l'agir ne saurait être reconduit selon lui à un problème d'application de connaissances établies *ex-ante*. Toutefois, et c'est en cela que Canguilhem se dissocie fondamentalement de Nietzsche, cette irréductibilité ne conduit nullement chez lui à une disqualification de la science :

> Elle vient [en effet] apporter une prudence ou une facilité à un élan dont la racine n'est pas en elle. L'homme fait désormais mieux — parce qu'il sait — ce qu'il faisait sans savoir et qu'il n'a entrepris de faire que parce qu'il ne savait pas.[216]

Certes, l'activité synthétique que Canguilhem enracine désormais dans la vie devancera toujours pour partie le mouvement analytique de la science. Toutefois, et c'est là le point fondamental, ce « dépassement présomptueux » de la connaissance par l'agir ne doit pas être considéré par le savant comme une fatalité. Ce n'est pas parce que, dans les faits, l'action déborde la connaissance, que la connaissance devrait pour autant renoncer à l'espoir – en soi *légitime* – de s'intégrer l'action. Si l'agir ne peut se réduire à un prolongement de la connaissance, cela n'implique pas en effet que le concept doive revoir ses ambitions à la baisse. L'irréductibilité de l'agir à la connaissance doit être interprétée non pas comme un seuil insondable, mais comme un mouvement asymptotique de la connaissance de l'agir. Il s'agit en quelque sorte de l'idée régulatrice par laquelle l'humanité savante, en travaillant sur les anticipations téméraires de l'action, apporte son soutien à l'humanité agissante. Ainsi que le résume Canguilhem :

---

[215] Ce que le Canguilhem des *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences* appellera « concept » et « vie ».

[216] G. Canguilhem, « Activité technique et création », *op. cit.*, p. 84.

> parce que c'est la même humanité qui est à la fois savante et fabricatrice c'est en elle que s'opère mystérieusement non pas la conversion de science en technique ou de technique en science, mais l'alimentation des exigences normatives de l'une de ces fonctions par les résultats de l'autre.[217]

Et là où le Canguilhem historien de la philosophie suscite toute notre admiration, c'est qu'il a repéré ce mouvement de course poursuite entre l'action et la connaissance dans une philosophie réputée pour avoir solutionné ce problème dans le sens d'une réduction de la première à la seconde. Que la connaissance analytique du savant soit *devancée* par l'« action toujours à quelque degré synthétique »[218] des artisans – autrement dit que l'agir anticipe ce que la connaissance aura à comprendre par la suite – c'est, d'après Canguilhem, la thèse défendue par Descartes dans l'article 204 de la *quatrième partie* des *Principes.*

Comme on le sait, Descartes a plus d'une fois défendu avec fougue l'idée que « [l]a philosophie que je recherche [...] est la connaissance des vérités qu'il nous est permis d'acquérir par les lumières naturelles, et qui peuvent être utiles au genre humain »[219]. Partant donc du principe que « l'efficacité des arts a pour condition la vérité de la connaissance »[220], on comprend que dans les *Regulae* – manifeste pour la méthode analytique par laquelle « nous réduisons par degrés les propositions complexes et obscures à des propositions plus simples »[221] – Descartes cite parmi les illusions qu'une telle méthode tend à éliminer, les fictions d'imagination des techniciens qui « étudient la mécanique indépendamment de la physique, et qui fabriquent à la légère des instruments nouveaux pour produire des

---

[217] *Ibid.*, p. 85.

[218] G. Canguilhem, « Descartes et la technique », *op. cit.*, p. 84.

[219] Descartes, *Epître à Voetius,* 24 mai 1643, Alquié III, p. 30.

[220] G. Canguilhem, « Descartes et la technique », *op. cit.*, p. 77.

[221] Descartes, *Regulae* (1628), *Règle V,* Alquié I, p. 100 ; AT 379. Il s'agit du « second précepte » de la méthode : « diviser chacune des difficultés que j'examinerais, en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour le mieux résoudre ». cf. *Discours, op. cit., seconde partie,* p. 586 ; AT VI, 18.

mouvements »[222]. Cependant, Canguilhem insiste ici sur le fait que la « légèreté » de la pensée technicienne n'est pas chez Descartes dépréciée de manière unilatérale. Elle s'avère au contraire salvatrice. Parce que l'urgence des appétits et des besoins enracinés dans les « exigences du vivant » ne saurait attendre l'établissement rigoureux de la vérité selon la méthode, Descartes « croit »

> [qu'] il est aussi utile pour la vie, de connaître des causes ainsi imaginées, que si on avait la connaissance des vraies : car la Médecine, les Mécaniques et généralement tous les arts à quoi la connaissance de la physique peut servir n'ont pour fin que d'appliquer tellement quelques corps sensibles les uns aux autres, que, par la suite des causes naturelles, quelques effets sensibles soient produits; ce que nous ferons tout aussi bien, en considérant la suite de quelques causes ainsi imaginées, bien que fausses, que si elles étaient les vraies, puisque cette suite est supposée semblable, en ce qui regarde les effets sensibles.[223]

Pour Canguilhem, l'humilité du jugement analytique vis-à-vis de « toute synthèse technique »[224] (la médecine et la mécanique dans le texte ci-dessus) réside fondamentalement dans le fait que tout agir industrieux opère « sur des espèces de corps dont la déduction ne peut être intégrale »[225] ; c'est autrement dit sur le plan de l'expérience que se déploie l'activité technique. Or, comme l'ont bien vu Kant et Alain, l'expérience est toujours à quelque degré une *rencontre,* c'est-à-dire une *aventure* avec son lot d'« imprévisible » et d'« inattendu »[226] qu'aucune connaissance supposée parfaite ne saurait anticiper en totalité.

> La conclusion [écrit Canguilhem en 1938] c'est que à côté et indépendamment de la connaissance quoique parfois servie par elle, *la création continue.* Si ce qui est à connaître était *fini,* pourquoi verrions-nous tout idéal de connaissance définitive aussitôt démenti par l'événement?[227]

---

[222] *Ibid.*

[223] Descartes, *Principes, op. cit., quatrième partie,* art. 204, Alquié III, p. 521 ; AT IX, 322 ; cité par Canguilhem dans son « Descartes et la technique » p. 83.

[224] G. Canguilhem, « Descartes et la technique », *op. cit.,* p. 83.

[225] *Ibid.*

[226] *Ibid.,* pour les deux citations.

[227] G. Canguilhem, « Activité technique et création », *op. cit.,* p. 86.

Sauf à neutraliser « l'événement », l'expérience – dont la mise en histoire tient aussi pour partie dans les anticipations présomptueuses de l'humanité industrieuse[228] – débordera donc toujours ce que le concept pourra en dire. C'est d'ailleurs dans cette course poursuite entre l'agir et la connaissance que l'histoire des sciences trouve son moteur. Les anticipations synthétiques de l'action constituent, comme nous le disions, ce que la science se propose d'analyser. Dans le *Traité de logique et de morale* de 1939, Canguilhem écrit :

> Si l'on se reporte à la relation qui nous a paru s'établir normalement entre l'Analyse théorique et l'action synthétique qui lui fournit indéfinitivement des prétextes, si donc l'on considère (cela revient au même) le cours de l'évolution humaine comme la conjonction de deux forces, dont l'une crée témérairement ce que l'autre aura seulement à comprendre, enfin si l'on envisage à toutes les étapes de l'évolution la rencontre d'un Art et d'une Science comme le tissu empirique même de cette évolution, on sera peut-être conduit à ne plus voir dans la Science, fonction du Réel, qu'une fonction corrective, une sorte de travail réducteur suscité par les échecs de la puissance créatrice et s'efforçant, contre les élans de celle-ci, d'en prévenir les dangers. Si ces vues paraissent acceptables, on pourra accepter de dire peut-être que la valeur de la Science est toute limitative, quasi-négative : c'est celle d'une prudence, d'un système précis de précautions. [229]

Parce que l'expérience est une « création » sans cesse renouvelée, et que l'humanité est en proie à des besoins vitaux dont l'urgence ne saurait attendre le « système précis de précautions » obtenu par l'analyse, elle devra toujours anticiper sur ce qu'elle ne sait pas encore pour répondre aux « exigences du vivant ».

---

[228] Dans la petite thèse qu'il consacra au travail, le jeune Vuillemin déclare :« le travail ou la liberté, tel est le ressort caché de l'histoire, sa philosophie ». Cf. *L'être et le travail, op. cit.*, p. 28.

[229] G. Canguilhem, C. Planet, *Traité de logique et de morale, op. cit.*, p. 175-176.

2.3.4.3. Risque sur le plan de l'action, erreur sur le plan de la connaissance

De là découle le raisonnement suivant, qui n'a pas échappé à Canguilhem : si pour l'humanité agissante la science a la valeur « d'une prudence, d'un système précis de précautions »[230], cela implique alors que les anticipations présomptueuses de l'agir ne peuvent se déployer sans risque. C'est parce que « l'action comporte normalement un élan et un risque »[231], qu'il y a à la fois pour Canguilhem « impossibilité d'une morale "définitive" »[232] comme Descartes l'a bien vu, mais surtout « impossibilité d'une science analytique "définitive" »[233] – chose que ce dernier n'a en revanche « pas voulu s'avouer ou avouer »[234].

Or, ce qui demeure inassimilable pour l'approche réflexive d'Alain, c'est précisément que l'homme prenne des risques ; car prendre un risque, c'est toujours, à quelque degré, *agir sans l'esprit* au sens où l'entend Alain. Cela revient effectivement pour lui à juger selon ses désirs et ses passions plutôt que selon l'ordre du monde. Prendre un risque, c'est engager notre action sans avoir la *connaissance* suffisante des mécanismes de la situation pour l'accomplir en toute sécurité ; c'est agir depuis l'entendement qui retombe dans l'imagination. Si bien que du point de vue du jugement de connaissance, une prise de risque se traduit par une exposition au risque d'erreur. Philosophe d'entendement, spinoziste plus que cartésien sur ce point, Alain ne voit en effet dans l'erreur qu'une « privation de connaissance »[235]. Or une privation n'est rien. C'est pourquoi, si toute connaissance commence comme on l'a vu pour Alain par l'erreur, celle-ci est

---

[230] *Ibid.*

[231] G. Canguilhem, « Descartes et la technique », *op. cit.*, p. 85.

[232] *Ibid.*

[233] *Ibid.*

[234] *Ibid.*

[235] Spinoza, *Ethique* (1677), II, proposition 35, trad. fr. R. Misrahi, Paris-Tel-Aviv, Ed. de l'éclat, 2005, p. 133.

appelée par la suite à être redressée ; et c'est dans le redressement de cette erreur première que réside le progrès de la connaissance. Parce qu'il appréhende l'expérience depuis le seul entendement, c'est-à-dire du point de vue de la connaissance, Alain ne reconnaît au bout du compte à l'erreur qu'une maigre positivité.

Mais le problème est qu'à suivre un tel raisonnement, nous n'agirions jamais. « La lucidité théorique [écrit Canguilhem en 1938] ne peut jamais être une raison suffisante de passer à l'action »[236]. Spinoza lui-même, tout en refusant la théorie de l'erreur de Descartes, admet explicitement qu'il n'y a pas d'humanité possible sans prise de risque, laquelle s'enracine dans le « dépassement présomptueux » de l'entendement par la volonté. Dans une lettre à Blyenbergh du 28 janvier 1665, il déclare :

> je dis avec Descartes que, si nous ne pouvions pas étendre notre volonté hors des limites si étroites de notre entendement, nous serions les plus malheureux des êtres, incapables de faire un pas, de manger un morceau de pain, de subsister deux instants. [237]

L'expérience étant toujours *rencontre*, nous n'en saurons jamais assez pour engager en toute prudence notre action. Pourtant, il est des cas où l'urgence de la situation nous contraint à agir alors même que nous ne disposons pas d'un savoir qui nous permettrait d'anticiper tous les risques que nous encourons à accomplir telle ou telle action. C'est en ce sens que Canguilhem lie, dans la philosophie cartésienne, « l'impossibilité d'une science analytique "définitive" » à « l'impossibilité d'une morale "définitive" »[238]. Selon lui, l'engagement de Descartes pour une « morale par provision » reposerait en définitive sur l'idée que l'expérience débordera toujours pour partie la connaissance que nous pourrons en

---

[236] G. Canguilhem, « Activité technique et création », *op. cit.*, p. 84.

[237] Spinoza, *Lettre à Blyenbergh* du 28 janvier 1665, dans *Œuvres de Spinoza,* tome III, Paris, Charpentier, 1861, p. 408.

[238] G. Canguilhem, « Descartes et la technique », *op. cit.*, p. 85.

avoir. De là découle « l'impossibilité d'une science analytique "définitive"», à partir de laquelle on édicterait un ensemble de préceptes qui vaudrait universellement pour l'agir. Dressant en quelque sorte le bilan des travaux qu'il a menés en 1937-1938, Canguilhem écrit dans le *Traité de logique* de 1939 :

> si précieux (et il doit l'être infiniment) que soit ce système [de précautions fournie par la science], il n'engendre rien par soi. La prévision même d'événements concrets lui est sans doute interdite ; celle qu'il peut accomplir porte sur des ensembles immenses de phénomènes (astronomie, «grands nombres», «espèces»), non sur l'action créatrice imprévisible comme telle qui altère sans doute, hors de notre échelle d'aperception, le devenir effectif des choses.[239]

Bien évidemment, c'est la maxime comtiste qui est discutée ici une nouvelle fois. Si la formule « science d'où prévoyance ; prévoyance d'où action » est selon Canguilhem « aussi trompeuse qu'elle est célèbre »[240], c'est qu'elle méconnaît les anticipations présomptueuses de l'humanité agissante que notre philosophe considère explicitement, dans le texte ci-dessus, comme une « action créatrice ». Dans un texte contemporain au *Traité de logique,* Canguilhem remarque en effet que

> [s]i le savoir conduit à la prévision, c'est dans la mesure où l'avenir ressemble au passé, dans la mesure donc où aucun pouvoir ne peut altérer le cours nécessaire des phénomènes. La foi en la conversion possible du savoir en pouvoir suppose qu'au moment où il affirme connaître, l'homme en tant que sujet du savoir et sujet du pouvoir se place implicitement hors du système des objets connus et à connaître.[241]

Toutefois, cette mise hors circuit est une vue de l'esprit. Et cela tient fondamentalement, comme l'a bien vu Descartes, au fait que le « vrai homme » est « union ». Parce que l'homme n'est pas moins un corps qu'un entendement, il est soumis à un système coercitif de besoins et d'appétits auquel il doit répondre positivement. C'est dans ces « exigences du vivant » que s'enracine comme on l'a

---

[239] G. Canguilhem, C. Planet, *Traité de logique et de morale, op. cit.,* p. 176.
[240] G. Canguilhem, « Activité technique et création », *op. cit.,* p. 84.
[241] *Ibid.*

vu l'activité technique. Mais paradoxalement, ces tentatives techniques de fidélisation du milieu contribuent toujours à quelque degré à rendre le milieu d'autant plus infidèle. A tout besoin comblé correspond en effet un besoin créé. La création appelle la création, et l'humanité contribue ainsi à la mise en histoire d'une expérience, que par ailleurs, elle cherche à fidéliser par son activité scientifique. Si bien que le risque sur le plan de l'action, et l'erreur sur le plan de connaissance, sont consubstantiels à la vie humaine.

A ce propos, il n'est pas inutile de rappeler une fois de plus le contexte politique dans lequel Canguilhem rédige son « Descartes et la technique » et le *Traité de logique* : les événements de février 1934, l'entrée des troupes allemandes en Rhénanie démilitarisée en mars 1936, le coup d'Etat franquiste de juillet 1936, la prise de distance vis-à-vis du pacifisme, l'*Anschluss*, le pacte germano-soviétique... Autant dire qu'à l'époque, notre philosophe ne pouvait pas ne pas se poser la question de l'action, avec les risques que celle-ci comporte nécessairement dans un tel contexte. En interrogeant philosophiquement la notion de risque, ce ne sont rien de moins que les ressorts de l'agir en général – et pas seulement ceux de l'agir technique – que Canguilhem se propose d'examiner.

2.3.4.4. Rompre le cercle : témérité et générosité

Pour bien comprendre ce dont il est ici question, il est didactiquement judicieux de revenir à la thèse de Bergson, évoquée précédemment, selon laquelle seule une action téméraire et généreuse rompt le cercle dans lequel nous enferme l'entendement. Alors que le jugement nous recommande la prudence et la suspension du jugement, l'urgence des besoins vitaux conduit notre volonté à outrepasser les bornes de la raison – entendue ici au sens vulgaire. Si bien que du point de vue du strict entendement, nous agissons alors d'une façon « inconsidérée » ; et dans les cas les plus extrêmes, cette présomption peut même nous être fatale. Pourtant dit Bergson, rejoignant ici paradoxalement des philosophes d'entendement comme Descartes et Spinoza, si aucune hardiesse

n'avait traversé l'esprit des hommes, s'ils n'avaient jamais péché par excès de confiance en leurs propres capacités, ceux-ci ne seraient jamais entrés dans l'histoire : la nouveauté, et pour tout dire la *création*, s'enracinent toujours à quelque degré dans une prise de risque. A ce titre, nous croyons que la métaphore de la nage, utilisée par Bergson dans *L'Evolution créatrice* pour illustrer sa propre activité (retracer la genèse de l'intelligence), doit être érigée en véritable paradigme de l'agir, et pas seulement l'agir intellectuel.

Tant que nous en restons au jugement de connaissance, nous ne nous jetterons pas à l'eau. La témérité et la générosité ne relèvent pas de l'entendement, lequel nous cloue par nature à l'état de choses, *ce qui est*. Pourtant, il est manifeste que l'homme a peu à peu développé l'art de la natation. C'est donc là la preuve qu'il ne s'épuise pas dans un entendement pur : s'il n'était qu'intelligence, l'homme n'aurait jamais pris « l'initiative » de se jeter à l'eau. C'est donc par témérité et générosité – toutes deux enracinées dans les « exigences du vivant », autrement dit dans le corps – que l'homme a repoussé ses limites en se familiarisant avec un nouveau milieu dont le raisonnement lui interdisait pourtant l'accès. En somme, c'est à partir du moment où l'humanité prend un risque, où le jugement de connaissance se voit débordé par la volonté qui cherche à répondre positivement aux passions, que celle-ci devient créatrice de nouvelles formes de vie.

A ce niveau, celui de la création prise dans un sens générique, la rupture avec Alain est assez nette. Certes, il y a bien évidemment le rapport à l'histoire sur lequel nous ne reviendrons pas. Mais en 1937-1938, le problème de la création renvoie chez Canguilhem à un problème de valeurs, problème qui aurait échappé en partie à Alain. Fidèle à la ligne directrice de toute philosophie d'entendement, Alain érige comme on l'a vu la vérité au rang de valeur suprême. Toutes les valeurs possibles pour le jugement – qu'elles soient morales, esthétiques *et vitales* – sont selon lui relatives à l'affirmation du vrai. Refusant de voir dans les passions quelque chose de positif, Alain reste finalement bien plus proche du Descartes du *Discours* que du Descartes des *Principes* ou du *Traité des passions*. Philosophe

d'entendement, il n'aurait sans doute aucune difficulté à faire sienne la déclaration de la troisième partie du *Discours* où Descartes reconduit le bien au vrai :

> je n'eusse su borner mes désirs, ni être content, si je n'eusse suivi un chemin par lequel, pensant être assuré de l'acquisition de toutes les connaissances dont je serais capable, je le pensais être, par même moyen, de celle de tous les vrais biens qui seraient jamais en mon pouvoir.[242]

La connaissance de ce que les choses *valent* dépend pour Alain de la connaissance de ce qu'elles *sont*. Autrement dit, tous les problèmes se ramènent selon lui à un problème de jugement de connaissance. A cause des passions qui pervertissent le jugement, les choses nous apparaissent meilleures ou moins bonnes qu'elles ne le sont en réalité ; aussi, c'est seulement en s'élevant de l'imagination à l'entendement, de la fiction à la connaissance que nous connaîtrons les choses telles qu'elles sont, mais aussi, par là même, leur valeur véritable. L'expérience ne tire ainsi son sens que dans et par le prisme de la vérité.

2.3.4.5. La fiction

Soucieux de prendre en compte l'intégralité de l'expérience humaine, Canguilhem refuse de voir en celle-ci l'empire du seul entendement. Car que semble indiquer l'examen de l'activité technique chez Descartes, et en particulier de l'article 204 de la quatrième partie des *Principes* précédemment cité, si ce n'est l'existence d'une forme de positivité des fictions d'imagination – *ce qui n'est pas* – enracinées dans les passions ? Jamais les artisans, les techniciens et les médecins n'auraient construit de machines ou trouver de remèdes salvateurs s'ils en étaient restés au fait accompli. C'est parce qu'ils refusent *ce qui est* au nom d'un idéal, outrepassant ainsi les bornes de leur entendement, que les artisans se lancent dans la construction d'instruments – et tant pis s'ils ignorent les lois de la

---

[242] Descartes, *Discours, troisième partie,* Alquié I, 598 ; AT VI 28.

physique. L'important pour eux n'est pas d'établir *ce qui est* ; c'est de plier – par la technique – *ce qui est* à ce qu'ils désirent. Comme l'écrira Canguilhem dix ans plus tard dans *Machine et organisme* :

> C'est la rationalisation des techniques qui fait oublier l'origine irrationnelle des machines et il semble qu'en ce domaine, comme en tout autre, il faille savoir faire place à l'irrationnel, même et surtout quand on veut défendre le rationalisme.[243]

Répondre aux besoins et aux appétits du composé psychophysique, cela exige effectivement du technicien une forme d'irrationalité, qui tient dans la capacité de créer des fictions où il suppose résolu le conflit entre *ce qui est* et *ce qui n'est pas.* Et tout l'enjeu de ses créations techniques consiste à faire advenir cette forme de non-être à laquelle il aspire.

> La science [écrit Canguilhem en 1939] tend à affirmer une existence pure, indifférente aux préférences comme aux répulsions. La technique cherche à permettre une puissance intéressée par ces mêmes tendances humaines, dont la science n'a cure. La science vise à découvrir ce qui est par delà ce qu'on croit qui peut être ; la technique vise à substituer ce qui n'est pas et qui est souhaité à ce qui est. La science a pour idéal la réalité et la technique veut réaliser quelque idéal. Alors que la science nie l'originalité et l'indépendance de l'humanité par rapport à la nature et la traite comme une partie de la nature (physiologie-sociologie), la technique nie la valeur en soi de la nature indépendante de l'homme et prétend la lui subordonner, la plier aux espoirs de l'impatience.[244]

Le critérium de l'esprit technicien n'est pas la vérité, le fait, l'état de choses que l'esprit scientifique cherche à établir. Parce qu'il cherche à répondre à des besoins et des appétits qui ne sont pas seulement spirituels, le technicien vise l'utile et l'agréable, valeurs qui se situent tant au niveau de l'âme qu'au niveau du corps. Toutefois note Canguilhem, une telle activité technique n'est possible qu'à partir du moment où l'humanité dépasse le jugement de connaissance qui la cloue au fait établi. D'où la nécessité d'admettre une forme d'irrationalité, irrationalité

---

[243] G. Canguilhem, « Machine et organisme », *op. cit.*, p. 125.

[244] G. Canguilhem, C. Planet, *Traité de logique et de morale, op. cit.*, p. 56-57.

tenant dans la capacité de créer des fictions grâce auxquelles l'humanité s'extirpe du fait pour affirmer ses désirs.

Comme l'a bien vu le Descartes des *Principes*, il y a effectivement à la racine de « l'initiative » technique une positivité de la fiction d'imagination que ne saurait reconnaître une philosophie d'entendement, celle-ci reconduisant l'ensemble des valeurs possibles à la seule vérité. Dans « Descartes et la technique », Canguilhem renvoie de manière lapidaire cette positivité de la fiction à l'indépendance de la volonté vis-à-vis de l'entendement[245]. Néanmoins, si l'on nous accorde l'hypothèse fort plausible que le Canguilhem de 1937 – qui n'est plus tout à fait le Canguilhem des textes de jeunesse – est bien à quelque degré le précurseur du Canguilhem de maturité, alors cette positivité de la fiction nous paraît recevoir une lumière éclatante d'un texte plus tardif consacré à « la théorie du fétichisme chez Auguste Comte »[246], théorie à laquelle Canguilhem donne une portée générale.

Quel lien entre « l'irréductibilité finale de la technique à la science » décelée chez Descartes par Canguilhem en 1937, et l'examen qu'il conduit en 1964 sur ce qui peut paraître, de prime abord, comme un point de détail dans l'histoire de la philosophie ? Pour reprendre une expression de Canguilhem que nous avons ici très souvent utilisée, « le décalage » science/technique chez Descartes, et le rôle fondamental qu'accorde Comte au fétichisme dans l'avènement de l'humanité, pointent tous deux en direction d'une faculté originale de l'humanité. Cette faculté irréductible à l'entendement n'est autre pour Comte que le pouvoir de créer des fictions, autrement dit de se détacher de *ce qui est* (le fait) pour affirmer *ce qui n'est pas*. Comme le rappelle Canguilhem en 1964,

---

[245] « Dans la conscience humaine comme en Dieu, la volonté ou la liberté ne sont pas aux limites de l'intelligence », dans « Descartes et la technique », *op. cit.*, p. 84.

[246] G. Canguilhem, « Histoire des religions et histoire des sciences dans la théorie du fétichisme chez Auguste Comte », repris dans *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences, op. cit.*, p. 81-98.

> Initialement, la nature humaine est dysharmonique : pouvoirs et exigences, moyens et fins n'y sont pas ajustés. La vie et l'expérience humaines sont un aspect de la co-relation biologique entre les organismes et les milieux. Cette co-relation s'exprime dans deux tendances également quoique inversement vitales : soumission aux conditions d'existence, initiative en vue de les modifier. De cette opposition concrète naissent toutes sortes de conflits, entre la spéculation et l'entreprise, entre l'intelligence et l'affectivité, entre la réalité et la fiction.[247]

Si l'humanité s'était contentée d'enregistrer le fait accompli, elle aurait disparu sous la pression des milieux. Mais tel n'est pas le cas. Et cela tient selon Comte, tel que le comprend Canguilhem, à la faculté de l'humanité de pouvoir parfois régler ses jugements sur ses désirs plutôt que sur l'ordre du monde, autrement dit à une forme d'irrationalité :

> « La tentation naturelle de fonder nos opinions sur nos désirs » (Comte) se révèle une illusion aussi féconde qu'elle est fondamentale. On n'a peut-être pas assez insisté sur le fait que, selon Comte, la mise en marche de l'histoire par une illusion propulsive est nécessaire à l'avènement de l'esprit positif.[248]

Nous retrouvons là, à vingt-cinq années d'intervalle, l'argumentation inaugurée en 1937 dans « Descartes et la technique », et poursuivie en 1938 dans « Activité technique et création ». Critiquant sévèrement la formule de Comte « savoir pour prévoir afin de pouvoir »[249], Canguilhem nous avertissait dans le même temps, mais sans développer, qu'« on oublie toujours qu'elle traduit seulement un aspect de la pensée d'A. Comte »[250]. La réflexion sur le fétichisme explicite quelque peu cet avertissement. Si comme l'affirme une philosophie d'entendement pur – dont est issue la formule comtiste – l'humanité n'avait d'autres fins que la recherche de la vérité, il n'y aurait pas de mise en histoire possible, pas de création. L'urgence de l'action, l'assouvissement des besoins qui s'enracinent dans les

---

[247] *Ibid.*, p. 85.
[248] *Ibid.*, p. 83.
[249] G. Canguilhem, « Activité technique et création », *op. cit.*, p. 84.
[250] *Ibid.*

« exigences du vivant » ne sauraient en effet attendre l'avènement d'une science définitive. D'où la nécessité de supposer résolu (fiction), le conflit constant entre nos exigences de vivants et l'état de choses :

> Le propre de l'élan fabricateur [écrit Canguilhem] c'est de supposer résolu le problème de l'accord entre les besoins et les choses. Cette erreur est en tant que telle créatrice.[251]

Or remarque notre philosophe, pour que cette anticipation téméraire soit possible, cela implique, sur le plan réflexif, une capacité de l'humanité de se détacher du vrai pour affirmer le faux. Et selon Comte, tel que l'interprète Canguilhem en 1964, cette capacité n'est autre que la création de fiction. L'existence de la fiction témoigne en effet du pouvoir de l'humanité d'accepter une pluralité de valeurs qu'on ne saurait reconduire à la seule valeur de vérité. La vérité – ce qui est, la réalité, le fait – n'est pas la seule valeur devant laquelle le jugement aurait à s'incliner ; celui-ci peut aussi opter pour le faux. Et c'est dans la mesure où l'homme peut non seulement penser le faux, mais aussi le choisir, qu'une histoire devient possible. Dans une telle perspective axiologique, la fiction se révèle être la condition de possibilité de toute histoire. C'est là le sens des réflexions de maturité de Canguilhem sur le concept de « présomption », qu'il définit comme suit :

> Nous entendons ici par présomption l'anticipation opérative qui suppose résolu un problème, l'assomption *a priori* d'une solution dont la construction effective et efficace dépend d'une affirmation de possibilité.[252]

Signe d'une certaine continuité dans les problématiques abordées, Canguilhem cherche ici encore, comme dans « Descartes et la technique », à invalider la thèse intellectualiste selon laquelle « [l]a conscience du possible nous est donnée par la

---

[251] *Ibid.*

[252] G. Canguilhem, « Histoire des religions et histoire des sciences dans la théorie du fétichisme chez Auguste Comte », *op. cit.*, p. 85.

connaissance du nécessaire théorique. »[253] Lestée de scientisme, cette thèse sous-entend en effet que la connaissance du vrai, l'établissement de *ce qui est*, détermine l'horizon psychologique du possible. Reprenant la célèbre formule du *Faust* de Goethe « Au commencement était l'action », qu'il transforme en « Au commencement était la fiction »[254], Canguilhem affirme au contraire qu'aucune création – et par conséquent aucune mise en marche de l'histoire – ne serait *possible* si la vérité était la seule valeur à laquelle l'humanité pouvait se consacrer. Pour se décoller du fait qu'elle constate, celle-ci doit être en mesure de se détourner de la vérité afin de lui préférer un état de chose qui *n'est pas*, mais qu'elle souhaite faire advenir, notamment sous la pression des « exigences du vivant ». Cet état de chose qui *n'est pas*, ce possible qui comblerait ses besoins et ses appétits, c'est d'abord une fiction. Autrement dit, la *santé* a pour condition une forme d'irrationalité enracinée dans les « exigences du vivant », par laquelle l'humanité veille plus ou moins consciemment à ce que « soient réservés les droits propres de l'Action, qui ne se confondent pas avec les nécessités toutes négatives de l' "Existence" »[255].

---

[253] G. Canguilhem, « Descartes et la technique », *op. cit.*, p. 81.

[254] G. Canguilhem, « Histoire des religions et histoire des sciences dans la théorie du fétichisme chez Auguste Comte », *op. cit.*, p. 85.

[255] G. Canguilhem, C. Planet, *Traité de logique et de morale, op. cit.*, p. 114.

3. Conclusion

3.1. *Le triangle du travail philosophique*

Comme nous écrivons cette conclusion, Yves Schwartz s'apprête à prendre sa retraite. Quarante deux années consacrées moins à une œuvre qu'à ce qu'il considère comme *un* métier de philosophe[1]. Ce métier de philosophe, Yves Schwartz l'aurait tardivement retrouvé chez Canguilhem, qui, à l'occasion d'un hommage que lui rendaient ses anciens étudiants en 1990, déclarait refuser l'idée d' « œuvre » pour lui préférer l'expression « traces de mon métier » :

> nous comprenons fort bien l'expression « traces de mon métier » [écrit Schwartz] : les écrits sont comme l'effet du souci de faire comprendre les problèmes qui ont pu produire de la pensée dont la philosophie s'est plus ou moins bien emparée. L'idée d' « oeuvre » répugne à Canguilhem parce qu'elle donne l'impression que le philosophe est le *primum movens,* le premier foyer et premier (auto) évaluateur du travail de la pensée.[2]

Certes, Yves Schwartz n'a jamais considéré ce métier de philosophe autrement que comme *son* métier : « Loin de nous [écrit-il explicitement] l'ambition démesurée de penser justifier, et par là même définir l'exercice philosophique »[3]. C'est pourquoi, lorsqu'il s'agit de présenter au lecteur les « traces » de plus de vingt ans de travail, il parle non pas *du* métier de philosophe, mais *d'un* métier de philosophe.

Ceci dit, nous avons pris le parti dans notre thèse de relativiser l'humilité dont fait preuve ici Yves Schwartz, et de donner à *son* métier de philosophe une portée que nous estimons universelle. Il y a en effet quelque chose de profondément sain, concernant l'usage de notre faculté des concepts, dans l'idée

---

[1] D'après le titre du gros ouvrage paru en 2000, *Le Paradigme ergologique ou un métier de philosophe*, lequel retrace 20 années de convocations à penser multiples (1978-1999).

[2] Y. Schwartz, « Métier et philosophie », introduction au *Paradigme ergologique ou un métier de philosophe, op. cit.*, p. 51.

[3] *Ibid.*, p. 48.

que l'exercice philosophique consiste en une convocation à penser un matériau qui lui est initialement étranger. Jeune étudiant en philosophie, nous n'aurions probablement jamais persévéré dans cette voie si, sensibilisé par Yves Schwartz à l'obligation canguilhemienne aux « matières étrangères », nous étions restés sourds aux problèmes posés par l'analyse ergonomique des situations de travail. C'est que, comme l'écrit Yves Schwartz,

> nulle philosophie n'invente à partir de rien ni ses problèmes ni la manière de les traiter, si elle en renouvelle l'approche et la formulation. A cet égard, faire son métier, c'est tout aussi bien et dans un aller-retour dialectique, rechercher quels ont été pour les philosophes du passé les matériaux à penser, les contraintes et opportunités à métaboliser dans une œuvre, qu'avoir souci dans le présent de mieux comprendre sur quel terreau se forment nos propres invites à penser, nos ressources de savoir, notre disponibilité à philosopher.[4]

Si nous citons ces quelques lignes dans notre conclusion, c'est qu'elles permettent de ressaisir, dans son ensemble, le mouvement que nous avons taché de suivre dans notre thèse. Schématisons celui-ci sous la forme d'un triangle, conformément au « triangle du travail philosophique » que décrit Yves Schwartz dans le texte déjà cité, « Métier et philosophie ».

Au premier pôle, celui de « nos propres invites à penser », se trouve le problème de la dichotomie entre conception et exécution du travail, de la rationalisation taylorienne, et de l'éventuel échec de celle-ci en ce que l'ergonomie a mis en lumière que le travail réel déborde toujours le travail scientifiquement modélisé.

Au deuxième pôle, celui de « nos ressources de savoir », se situe principalement la philosophie du « Canguilhem avant Canguilhem », et à travers elle, les philosophies d'Alain, de Comte, de Kant et de Descartes, lesquelles sont autant d'outils – ou d'obstacles – pour penser le problème posé au pôle 1. Tous ces auteurs, parce qu'ils sont grands, ont rencontré d'une manière ou d'une autre

---

[4] *Ibid.*, p. 49.

le problème de la dichotomie entre la conception et l'exécution du travail ; et cela tient à ce que le problème de la rationalisation du travail est une forme historiquement située du problème traditionnel en philosophie de la nature de l'action : l'action peut-elle être considérée comme un strict prolongement de la connaissance objective ? Certaines philosophies ont répondu par l'affirmative (première partie de la thèse), tel Comte et sa célèbre maxime, le Descartes du *Discours* pour qui « il suffit de bien juger pour bien faire »[5], ou encore Alain et l'Ecole française de l'activité. D'autres, comme Bergson, le Descartes de la *Dioptrique* et des *Principes,* et le Canguilhem de la fin des années 30, défendent au contraire la thèse d'une irréductibilité de l'action à la connaissance (deuxième partie de la thèse) ; avec, dans le cas de Canguilhem, une conceptualisation tout à fait originale des rapports de l'agir au connaître qui ne tiennent pas seulement dans la subordination de l'un à l'autre. On a vu ainsi que ce n'est pas parce l'entendement est selon Canguilhem toujours débordé par les « exigences du vivant », que la science ne peut pas être courageusement utilisée par la vie afin de se rendre vivable l'invivable infidélité du milieu.

Enfin, au troisième et dernier pôle du triangle du travail philosophique, se situe l'articulation conceptuelle que nous tentons de faire aujourd'hui, dans cette thèse, entre les « matières étrangères » du pôle 1 – la rationalisation taylorienne, l'écart entre le travail prescrit et le travail réel de l'opératrice – et le patrimoine philosophique que nous avons convoqué au pôle 2 pour solutionner ce problème. Si ce patrimoine est constitué avant tout de la philosophie du jeune Canguilhem (1926-1939), il renvoie cependant à tous les grands auteurs que Canguilhem avait lui-même convoqués concernant le problème des rapports de l'action à la connaissance.

---

[5] Descartes, *Discours, op. cit., troisième partie,* p. 595 ; AT VI, 25.

C'est en regard de ce troisième pôle, celui du travail philosophique au présent, que nous souhaitons situer cette conclusion. Car jusqu'ici, nous n'avons répondu qu'indirectement au problème posé en introduction de savoir pourquoi, dans l'étude du travail d'opératrice réalisée sur une chaîne de montage par l'équipe d'ergonomes, la *connaissance* scientifiquement établie d'une telle activité de travail ne peut pas être *intégralement* convertie en *action*. En effet, le passage par le patrimoine philosophique nous a certes permis de mettre au jour comment Canguilhem, en son temps, et en fonction de problèmes qui ne sont pas tout à fait les nôtres aujourd'hui, a solutionné le problème de la convertibilité de la connaissance en action. Cette solution n'allait d'ailleurs pas chez Canguilhem sans quelque ambiguïté. D'un côté (première partie de la thèse), le jeune disciple d'Alain et de l'Ecole française de l'activité tendait à réduire le problème de l'action à un problème de jugement, faisant ainsi de celle-là un prolongement de celui-ci. Mais d'un autre côté (deuxième partie de la thèse), et en particulier à partir du texte de 1937 sur « Descartes et la technique », nous assistons à un renversement de perspective : l'examen minutieux de l'activité technique fait apparaître celle-ci comme une expérience absolument essentielle de l'humanité, où le jugement de connaissance est débordé par un pouvoir énigmatique d'anticipation grâce auquel les artisans, sans attendre les longues chaînes de raisons de la science, répondent à l'urgence des besoins vitaux. Tels sont en quelque sorte les « résultats » auxquels nous sommes parvenus au terme de ce parcours à travers le patrimoine philosophique.

Mais reste alors à articuler ces « résultats », ou pour mieux dire ces outils conceptuels, avec le problème que nous avons hérité des ergonomes : celui de l'écart entre le travail d'opératrice tel qu'il a été rigoureusement modélisé *ex ante,* et le travail effectivement réalisé par l'opératrice en activité.

3.2. *Retour sur la rationalisation taylorienne*

Retraçons brièvement la problématique. Comment expliquer que dans le cas d'une activité de travail aux gestes simplifiés à l'extrême, la connaissance scientifiquement établie d'une telle activité ne puisse pas être prolongée intégralement en action. Pour employer le vocabulaire des ergonomes, comment expliquer l'écart entre le travail prescrit (schéma n°1) et le travail réel (schéma n°2) ?

Schéma n°1 : Travail prescrit

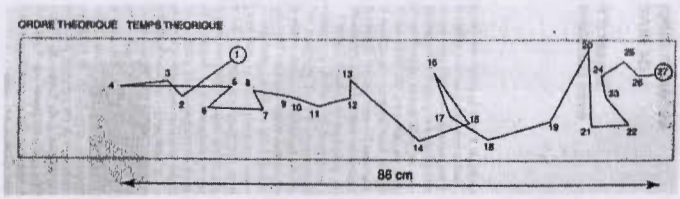
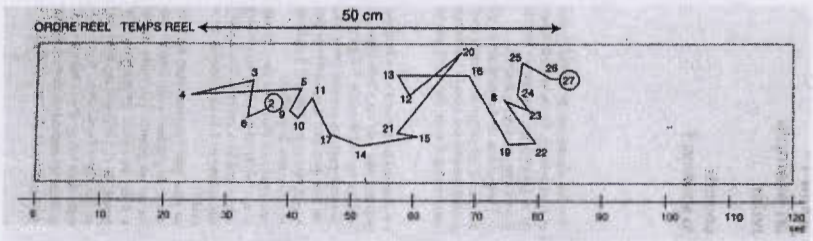


Schéma °2 : le travail réel



Nous avions alors soulevé une première hypothèse de travail. Si le schéma n°1 illustre le point de vue de la rationalité en tant qu'il a été conçu selon les exigences de la méthode analytique, cela signifie-t-il alors que le schéma n°2, celui de l'activité réelle, renvoie à une forme d'irrationalité ? C'est croyons-nous ce que tendraient à penser spontanément les personnels des bureaux des méthodes en charge d'établir le *one best way*. Faisant en effet de la linéarité de la première

courbe un symptôme de la rationalité dont fait preuve leur modélisation, l'aspect tortueux et entremêlé de la courbe n°2 ne peut dans ces conditions que renvoyer à une forme d'irrationalité de la part de l'opératrice dont les ergonomes ont analysé l'activité. Parce que sans cause, l'écart entre le travail prescrit et le travail réel serait au bout du compte un fait d'aberration critiquable qu'il faut absolument éliminer. Toutefois, nous remarquions avec Yves Schwartz qu'on ne voit pas « [p]ourquoi une personne qui a assuré son travail toute la journée, un travail difficile, se le compliquerait en développant des comportements irrationnels »[6]. Il faut être autrement dit très vigilant dès lors qu'on se propose l'examen de l'activité de nos semblables. C'est que, lorsqu'on parle de rationalité, on ne saurait neutraliser les inévacuables jugements de valeurs qui sous-tendent ce genre de considérations. S'agissant du cas qui nous occupe, on devine, à la racine du schéma n°1, un jugement de valeurs qui reconduit implicitement toutes les formes possibles de rationalisation d'une activité de travail à un modèle unique (*one best way*) : à savoir le modèle linéaire issu des exigences normatives de la méthode analytique employée par les bureaux des méthodes.

Pourtant, comme nous le disions en introduction, on ne peut pas dire que le schéma n°2 soit exempt d'une telle forme de rationalité. Celle-ci est perceptible dans la figure globale de la courbe des opérations, laquelle n'est pas fondamentalement hétérogène à la première. On constate par exemple que les terminaisons des deux schémas, qui correspondent aux sept dernières opérations de la séquence, présentent toutes deux d'indéniables airs de famille. C'est pourquoi nous affirmions qu'il y a assurément de la connaissance (schéma n°1) qui est convertie ici en action (schéma n°2), et que, partant, toute action trouve toujours une partie de ses conditions de possibilité dans la connaissance analytique. Sur ce point, nous ne pouvons donc que nous opposer à Nietzsche lorsqu'il disqualifie unilatéralement la science : nous ne voyons effectivement pas

---

[6] Y. Schwartz, « Réflexion autour d'un exemple de travail ouvrier », *op. cit.*, p. 45.

en quoi son projet de subordonner les normes épistémiques aux valeurs esthétiques assurerait à l'humanité une vie meilleure. Science et art – concept et vie pour parler comme le Canguilhem de maturité – sont deux champs normatifs différents, aux finalités et aux exigences différentes, que la philosophe doit non pas subordonner l'un à l'autre, mais tâcher de tenir ensemble. Aussi, le problème consiste-t-il bien davantage à repérer jusqu'où le paradigme analytique de la science conserve toute sa légitimité, et à partir de quand il la perd. Notre recours à la discipline ergonomique, « matière étrangère » à la philosophie, n'a d'ailleurs pas d'autre but : la mise en évidence des raisons pour lesquelles la connaissance analytique de l'activité de travail d'opératrice ne peut pas être intégralement convertie en action est une manière possible, mais pas la seule, de répondre à ce problème épistémologique.

Et c'est à ce niveau que se joue la pertinence de notre passage par le patrimoine philosophique. Tous les grands auteurs ont d'une manière ou d'une autre rencontré le problème de la convertibilité de la connaissance en action ; mais les solutions qu'ils lui ont apportées ne se recoupent évidemment pas. C'est pourquoi, loin de fournir à coup sûr une aide conceptuelle, certains d'entre eux nous sont apparus au bout du compte comme des obstacles à l'intelligibilité de ce problème. Nous pensons à Comte, à Alain et au Descartes du *Discours* qui subordonnent unilatéralement l'agir au jugement de connaissance. D'autres se sont révélés au contraire comme de véritables ressources, en ce qu'ils refusent de répondre à la question en termes de subordination. Et nous pensons bien évidemment à Canguilhem : en prenant le contre-pied de l'approche réflexive héritée d'Alain, le philosophe propose, dès la fin des années 1930, une *mise en tension* de l'agir et du connaître qui ne s'épuise pas dans la réduction du premier au second. Ainsi qu'en témoigne l'itinéraire philosophique de celui que Jean-François Braunstein a nommé le « Canguilhem avant Canguilhem », le problème traditionnel de la convertibilité de la connaissance en action a pris subitement chez lui une importance considérable. Certes, l'irruption du problème de l'agir dans une philosophie jusque-là consacrée au jugement ne tient pas, comme dans notre cas, à la rencontre de la rationalisation taylorienne. Pour une telle rencontre,

il faudra attendre 1947 et son remarquable compte-rendu pour les *Cahiers internationaux de sociologie* des *Problèmes humains du machinisme industriel* de G. Friedmann[7]. C'est bien davantage l'analyse de l'activité technique engagée dans la deuxième moitié des années 1930 qui révéla au philosophe l'irréductibilité du problème de l'agir à un problème de connaissance, et marqua du même coup les limites du paradigme réflexif qu'il avait défendu jusque-là. Revisitant la philosophie cartésienne depuis les textes que Descartes consacra aux artisans, Canguilhem soutient en effet que « l'impossibilité d'une transformation totale et continue de la science en action, reviendrai[t] à l'affirmation de l'originalité d'un "pouvoir" »[8]. Ce « pouvoir » tient dans la capacité des artisans à anticiper les longues chaînes de raisons de la science de manière à répondre, au moyen de leurs artifices techniques, à des « exigences »[9] vitales qui ne sauraient attendre les résultats de la méthode analytique. Renvoyant aux *Principes de la philosophie* de Descartes qu'il réinvente et libère de la chape positiviste qui pesait sur eux, Canguilhem affirme : « C'est dans les besoins, l'appétit et la volonté qu'il faut chercher l'initiative de la fabrication technique. »[10]

Voilà l'apport absolument fondamental de notre long séjour dans le patrimoine philosophique, et qu'il nous faut à présent articuler avec le problème mis en lumière par l'ergonomie – nous nous situons autrement dit au pôle 3 du triangle du travail philosophique. Si l'on rapporte la thèse défendue par Canguilhem dans « Descartes et la technique » au problème de l'écart entre le travail prescrit de l'opératrice et son travail réel, nous dirions donc la chose suivante : « l'impossibilité d'une transformation totale et continue de la science [travail prescrit] en action [travail réel] »[11] tiendrait finalement à ce que

---

[7] G. Canguilhem « Milieu et normes de l'homme au travail », *op. cit.*

[8] G. Canguilhem, «Descartes et la technique», *op. cit.*, p. 84.

[9] *Ibid.*

[10] *Ibid.*

[11] *Ibid.*

l'opératrice dispose d'une faculté d'anticiper, sur la chaîne de montage, des connaissances que les bureaux des méthodes auront par la suite seulement à formaliser. Etant entendu que ce « pouvoir » énigmatique d'anticipation s'enracine non pas dans un jugement de connaissance, mais dans les « exigences du vivant » auxquelles l'opératrice, en tant que vivant particulier, ne saurait elle-même se soustraire. Qu'est-ce donc à dire ?

Pour le dire simplement, l'écart entre la connaissance du travail (schéma n°1) et l'expérience du travail (schéma n°2) renvoie à la « logique » énigmatique déployée par l'opératrice afin de *vivre en santé* sa situation de travail. Selon Canguilhem, qui s'est interrogé en médecin comme en philosophe sur la signification de l'activité vitale, la vie est mobilité, « activité d'opposition » aux normes établies. Ce qui implique à l'inverse que l'arrêt sur une norme, et l'impossibilité d'en changer, est le signe d'une vie malade. De là la tendance du vivant, pointée du doigt par Canguilhem, à faire tendanciellement du milieu (normes imposées), *son* milieu (normes individuelles). Aussi, si ce qui vaut pour le vivant en général, vaut *a fortiori* pour ce vivant particulier qu'est l'opératrice sur la chaîne de montage, alors l'écart travail prescrit/travail réel est loin d'être un fait d'aberration critiquable. Il témoigne au contraire d'une « logique » énigmatique déployée par l'opératrice afin de vivre en santé non pas une situation de travail, mais *sa* situation de travail. Pourquoi parler ici de « logique » énigmatique ? Parce que, comme en atteste l'aspect tant linéaire que tortueux de la courbe schématisant l'activité réelle, cette « logique » émane aussi bien du jugement réflexif que des besoins enracinés dans le corps. Cette « logique » hybride, caractéristique de ce que Descartes appelle l'*union* de l'âme et du corps, est manifeste au niveau des couples d'opérations 16 et 20, 15 et 21, 8 et 23 du schéma n°2. L'opératrice a en effet regroupé, plus ou moins consciemment, les opérations qui s'effectuent au même niveau de profondeur du support, là où elle doit se pencher en avant pour placer les composants qui sont le plus éloignés de la posture « normale », c'est-à-dire assise et droite. Qu'est-ce alors à dire, si ce n'est que l'opératrice « rationalise » ici son activité selon des normes qui ne recoupent pas les normes épistémiques du *one best way ?* Le schéma n°2 témoigne

assurément d'une forme de rationalisation qui, si elle diffère de la rationalité épistémique du schéma n°1, n'en est pas moins rationnelle. Qui pourrait effectivement taxer d'irrationnelle l'initiative de l'opératrice de regrouper, dans l'activité réelle, tous les mouvements qui nécessitent d'avoir le bras tendu, et que le prescrit avait éclatés à divers endroits de la séquence ? Sauf à réduire toutes les formes possibles de rationalisation à un modèle unique de rationalisation, en l'occurrence celui du *one best way,* nous ne voyons donc rien d'irrationnel dans une telle redisposition des normes prescrites ; loin d'être sans cause ou immotivé, l'écart entre le travail prescrit et le travail réel témoigne d'un effort permanent de mise à distance de la fatigue inhérente à un tel travail. « Dans la mesure où le travailleur refuse pratiquement d'être mécanisé, il fait la preuve [selon Canguilhem] de l'erreur théorique qui consiste à décomposer en réflexes mécaniques ses mouvements propres ».[12] Les mouvements techniquement inutiles du point de vue de la « science » selon Taylor s'avèrent être, *in situ,* nécessaires du point de vue des « exigences du vivant ». Dressant le bilan des analyses de Friedmann sur le plan philosophique, Canguilhem conclut en 1947 :

> Il n'y a donc pas une rationalisation, mais des rationalisations. Entre le maximum de rendement et de profit et l'optimum d'épanouissement des potentialités humaines, où qu'elles apparaissent, il faut à un moment choisir.[13]

Tels seraient les premiers éclaircissements, obtenus au terme de notre passage par le patrimoine philosophique, concernant l'impossibilité d'une convertibilité intégrale de la connaissance en action. Conformément aux analyses menées par Canguilhem sur l'activité technique, l'écart entre le travail prescrit d'opératrice et son travail réel renverrait à une rationalité énigmatique – enracinée tant dans l'esprit que dans le corps – que l'opératrice déploie afin de se rendre vivable l'invivable normalité d'un travail répétitif et contraignant.

---

[12] G. Canguilhem, *La Formation du concept de réflexe, op. cit.,* p. 166.

[13] G. Canguilhem, « Milieu et normes de l'homme au travail », *op. cit.,* p. 125.

3.3. *Une idée forte de la culture*

Sur ce point, on pourrait nous faire l'objection suivante : n'y a-t-il pas *usurpation* des thèses de Canguilhem dès lors qu'on les transpose au niveau du travail à la chaîne ? Les textes de Descartes sur la technique à partir desquels Canguilhem construit ses hypothèses renvoient tous à des artisans qui, s'ils n'agissent pas selon les exigences de la méthode analytique, n'en sont pas pour autant privés de leur savoir-faire. En témoigne, comme l'a bien vu Yves Schwartz,

> [l]e dépit amoureux [de Descartes] à l'égard de son tailleur de lentilles de verre favori, Ferrier, dont il a besoin pour produire les lois de la propagation des rayons lumineux (sa *Dioptrique*) : il fait tout pour l'attirer à son service en Hollande. Certes il pense parfaitement savoir quoi lui demander (« *je ne doute quasiment plus de ce qui dépend de la main* »), mais il faut bien reconnaître qu'« *il arrive mille rencontres en travaillant qui ne se peuvent prévoir sur le papier* » (Lettre à Ferrier, 18/06/1629). Savoir traiter ces « rencontres », c'est un peu le génie propre de l'artisan.[14]

Si Descartes critique les artisans en ce qu'ils fabriquent « au hasard » de nouveaux instruments, il leur reconnaît cependant un « génie propre » : celui de l'art de la synthèse du divers, par lequel ils répondent *in situ,* à l'urgence de besoins vitaux qui ne sauraient attendre les longues chaînes déductives du savant.

Or, tout l'enjeu de la dichotomie taylorienne entre conception et exécution du travail consiste, notamment pour des questions de réduction des coûts, à priver les opérateurs des compétences dont faisaient preuve les artisans. Certes, une telle entreprise avait été préparée dans la première moitié du 19ème siècle par le passage de la fabrique à la grande industrie ; en attestent les remarquables analyses de Marx au chapitre XV du *Capital.* Mais avec le taylorisme, le fossé entre l'artisan et l'ouvrier, qui devient « spécialisé », s'accentue considérablement : le couplage

---

[14] Y. Schwartz, *Le travail dans une perspective philosophique, op. cit.,* p. 127.

de la dichotomie conception/exécution et de la parcellisation des tâches renforce effectivement l'idée que le travail est une activité sans épaisseur, qui s'épuise dans l'application d'un protocole expérimental défini au préalable. Si bien que toute la *légitimité* de notre transposition des thèses de Canguilhem sur la technique, au niveau de la rationalisation du travail, repose finalement sur la question suivante : l'opératrice sur la chaîne de montage, dont les gestes ont été simplifiés et mécanisés à l'extrême, peut-elle être considérée comme un artisan, c'est-à-dire comme un porteur de savoirs ?

C'est à ce niveau qu'il faut militer pour ce qu'Yves Schwartz a nommé une « idée forte de la culture »[15]. Celle-ci se caractérise par le refus de cantonner la « culture » à un ensemble bien délimité d'objets traditionnellement tenus pour « nobles » (les beaux-arts, les belles-lettres, les sciences ; etc.), pour aller à la rencontre de formes d'intelligences qui, sans bénéficier d'une grande visibilité dans l'espace social, n'en sont pas moins profondément opérantes dans les milieux de vie en général, et de travail en particulier. Habité par cette conviction toute canguilhemienne qu' « [e]n philosophie, il n'y a pas de ségrégation »[16], Yves Schwartz soutient que

---

[15] Y. Schwartz, *Expérience et connaissance du travail, op. cit.,* première partie, « Cultures et incultures ».

[16] G. Canguilhem, « Qu'est-ce qu'un philosophe en France aujourd'hui ? », *op. cit.*

> la culture risque en effet d'être émiettement médiocre si on n'en produit pas ce que nous avons appelé une « idée forte » et qui notamment (mais pas seulement !) se propose d'aller à la rencontre des activités (industrieuses) humaines, comme une matière qui n'est pour la culture que *provisoirement* étrangère. Pour ne pas en rester à un concept « moyen », une pièce vite usée, la culture doit prendre au sérieux toutes les formes d'intelligence sociale [...]. Alors, cette idée forte de la culture rencontrant dans les milieux de vie et de travail, des savoirs et reconfigurations de vie en pénombre, en attente de conceptualisation, loin de frôler la « mélancolie », est au contraire une démarche roborative, un appel à la praxis, puisqu'elle révèle de la vie et des actes là où une idée faible de la culture ne voyait que de l'assujettissement ou de l'exécution, de la mécanique ou de la vie simplifiée.[17]

Bien entendu, parce qu'ils ne répondent pas d'emblée aux critères épistémiques traditionnels, la culture peut naturellement ignorer ces « savoirs en attente de conceptualisation » ; mais comme le remarque Renato Di Ruzza dans une étude consacrée aux « savoirs » des représentants du personnel, « c'est un choix épistémologique dont il faut être conscient et qui mérite discussion »[18]. Pourquoi ? Parce que la mise en circulation de tel ou tel concept n'est jamais sans incidence sur le regard que nous portons sur nos semblables. Que l'on considère le travail d'opératrice à la chaîne comme le royaume de l'hétérodétermination, ou bien qu'on y découvre à l'inverse des micro-initiatives, cela ne laisse pas inchangé le jugement de valeur que nous portons sur une activité *a priori* sans épaisseur. L'épistémologie n'est autrement dit jamais gratuite. Et sauf à militer volontairement pour une « idée faible » de la culture, on ne peut pas nier, dans le cas qui nous occupe, que l'ergonomie révèle au philosophe « de la vie et des actes » là où, *a priori,* il avait le plus de raisons de voir de « l'assujettissement ou de l'exécution, de la mécanique ou de la vie simplifiée ». C'est que, pour reprendre un mot de Canguilhem, l'opératrice sur la chaîne de montage déploie

---

[17] Y. Schwartz, « Métier et philosophie », *op. cit.*, p. 55.

[18] R. Di Ruzza, *Panorama des savoirs militants. Enquête épistémologique auprès des représentants du personnel,* rapport de synthèse de la recherche pour la Dares « Production, mobilisation et utilisation de savoirs par les représentants des personnels dans les CE et les CHSCT », Aix-en-Provence, Décembre 2009, p. 35.

des « concepts latents et torpides »[19] qui, sans répondre aux normes *épistémiques,* n'en sont pas moins d'authentiques savoirs. Ces savoirs, l'approche ergologique les qualifient de « savoirs investis », et peuvent être définis selon Renato Di Ruzza comme des connaissances

> découlant de l'expérience des protagonistes du travail dans la situation dont il est question, et qu'ils mettent en œuvre à cette occasion. Ces savoirs sont plus ou moins localisés, singularisés ou « en adhérence », en fonction des déterminants de l'activité auxquels on s'attachera et au degré de singularité de la situation de travail appréhendée. Contrairement aux savoirs institués, [issus des différentes disciplines académiques] les savoirs mis en œuvre par les protagonistes des activités humaines ne sont pas, dans leur principe, disciplinaires. Il ne s'agit bien sûr pas de nier les compétences disciplinaires de tel ou tel travailleur (le comptable doit connaître la comptabilité, et le médecin la médecine !), mais d'admettre le fait que dans son activité concrète, il y a toujours beaucoup plus que ces compétences disciplinaires.[20]

Comme nous le disions, les porteurs de « savoirs institués » – ici les ingénieurs des bureaux des méthodes aux compétences disciplinaires – peuvent toujours neutraliser ces « plus » : au pire en les ignorant tout simplement, au mieux en n'y voyant qu'un art de la bricole dépourvu de rigueur. Pourtant, ces savoirs « découlant de l'expérience des protagonistes du travail » conditionnent en grande partie la réalisation du travail. Ce sont eux en effet qui prennent la relève en cas d'imprévu, lorsqu'il y a un « trou » dans les normes prescrites par les bureaux des méthodes. Dans le cas concret qui nous occupe, on constate que l'opératrice réduit l'envergure de son activité réelle à 60 secondes sur 50 cm (schéma n°2), alors que le prescrit lui en accordait 36 cm de plus et le double de temps (schéma n°1). Aberrant du point de vue de la connaissance (la réduction de l'espace de travail impliquant une intensification des gestes, et donc une fatigue accrue), cette

---

[19] G. Canguilhem, « Présentation » à la thèse d'Yves Schwartz *Expérience et Connaissance du travail, op. cit.,* p. 20.

[20] R. Di Ruzza, *Panorama des savoirs militants, op. cit.,* p. 35.

recomposition s'avère pourtant nécessaire ; et ce aussi bien du point de vue de la santé au travail – on l'a dit – que du point de vue de la tâche elle-même.

Procédant selon les exigences de la méthode analytique, c'est-à-dire par neutralisation des singularités de lieux et de temps, les bureaux des méthodes ont élaboré cette modélisation (schéma n°1) sur la base de pièces parfaites et sans défaut. Or, les ergonomes ont constaté au cours de leur étude un certain nombre d'aléas, dus notamment aux pattes des résistances qui ne sont pas toujours au bon écartement. Chose que ne pouvait évidemment pas anticiper le modèle *a priori*. On pourra certes objecter qu'il s'agit là d'une quantité négligeable. Sauf que si les aléas de ce genre sont trop nombreux, et que l'opératrice utilise tout l'espace et tout le temps accordé par le prescrit pour détordre puis placer les composants sur le support, elle risque de « couler » chez la voisine ; ce qui génèrerait alors une situation de crise, voire un arrêt de la production.

Mais les ergonomes ont noté qu'une telle situation est relativement rare. Et cela tient au fait que l'opératrice déploie dans l'infinitésimal un ensemble de « savoirs », grâce auxquels elle parvient énigmatiquement à réduire de 36 cm l'envergure d'un poste de travail pourtant conçu selon un maximum d'efficacité (*one best way*), et ce afin de s'aménager un temps pour écarter au besoin les pattes des composants imparfaits. C'est pourquoi nous disions que ces « savoirs investis », loin d'être résiduels, apparaissent au contraire comme la condition de possibilité de l'activité de travail. Ce qui ne signifie évidemment pas une dépréciation unilatérale des normes prescrites : il est évidemment inconcevable qu'un travail puisse s'effectuer sans un minimum de prescriptions qui l'encadre plus ou moins formellement. En insistant sur le cas des composants au mauvais écartement, nous souhaitons simplement pointer du doigt le fait que la connaissance des seuls savoirs « institués » ne sauraient suffire pour agir. Toute activité, aussi « simple » soit-elle, exige toujours de ses protagonistes un art énigmatique de synthèse entre des connaissances académiques établis « en désadhérence », et des savoirs sédimentés dans la pénombre des milieux de vie et des corps. Cet art « caché » de la synthèse d'éléments hétérogènes est sans doute

la première forme de ces « savoirs investis ». Pour reprendre un concept beaucoup utilisé par Renato Di Ruzza dans sa critique épistémologique de l'économie, nous dirions que le schéma n°2 est comme « la trace »[21] de cette synthèse énigmatique par laquelle on passe du travail prescrit au travail réel. Pourquoi parler ici de « trace » d'activité plutôt que d'« image » ? Car on ne saurait confondre la condition et le conditionné. Il y a effectivement, dans le passage du schéma n°1 au schéma n°2, comme un argument transcendantal : le travail réel est le résultat d'une *activité antérieure de synthèse* qui, parce qu'elle le conditionne, ne peut pas apparaître sur le schéma n°2 qui illustre la réalité du travail. Comment ce schéma pourrait-il d'ailleurs représenter une telle activité puisqu'il est lui-même le produit de « savoirs institués » qui, *après-coup,* se donnent l'ambition de retracer l'énigme par laquelle l'opératrice parvient à se donner de nouvelles normes dans un milieu pourtant déjà saturé de normes ? Aussi la courbe n°2, établie *a posteriori* aux moyens de « savoirs institués » mobilisés par les ergonomes, apparaît-elle finalement comme « la trace » d'une synthèse entre deux courbes : une première courbe, explicitée par le schéma n°1, qui représente les normes antécédentes à l'activité, et une courbe implicite, renvoyant aux « exigences du vivant », que l'on devine dans la contrariété qu'elle inflige, dans le schéma n°2, à la linéarité qui se dégageait du premier schéma. Au fond, et pour employer le

---

[21] R. Di Ruzza reproche à l'économie politique – et plus généralement à l'ensemble des sciences humaines – de prendre pour objet de simples « traces », de se focaliser sur des « résidus » en laissant de côté les gestes qui les ont façonnées. Selon lui, cette confusion tient en dernière instance au fait que ces « sciences » humaines réfléchissent leur objet sur le même mode que les sciences de la Nature : le mode épistémique. Or, la réalité sociale dont les « sciences » sociales sont en charge ne s'étudie pas comme la chimie étudie l'oxygène. Se référant ainsi à S. Latouche, R. Di Ruzza affirme qu'elle « est constituée par les pratiques des hommes », par des « gestes », c'est-à-dire « un complexe de conduites, d'actes, de phantasmes, de discours, qui s'exprime à l'aide de supports matériels, et qui engendre des résultats laissant des traces matérielles ». Et l'erreur des « sciences » humaines tient justement au fait qu'elles ne considèrent que les « résidus » de ces « gestes », leurs résultats sensibles (une marchandise, une loi, un concept, etc.) ; mais elles oublient de manière systématique l'Histoire et les histoires qui les ont produits, les activités qui leur ont donné naissance. Cf. R. Di Ruzza. *La dernière Instance et son Ombre* ; *Eléments d'Epistémologie pour Economistes*, Presses universitaires de Grenoble, 1987, p. 131 *sq* ; ou encore R. Di Ruzza. *Lettre aux Amis, De l'Economie politique à l'Ergologie*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 62-63 notamment.

vocabulaire d'Yves Schwartz, ce sont les « dramatiques »[22] de l'opératrice entre « l'usage de soi par soi » (santé) et « l'usage de soi par les autres » (prescrit) qui n'apparaissent pas dans le schéma du travail réel. En tant qu'elles conditionnent l'activité réelle, les « savoirs institués » n'auront jamais à faire qu'aux « traces » de ces « dramatiques d'usage de soi » par lesquelles les protagonistes des activités synthétisent – parfois douloureusement – ce qu'on leur demande (prescrit), et ce qu'ils exigent d'eux-mêmes (exigences du vivant).

Ce qui nous fait dire, conformément aux thèses de Canguilhem sur la technique, que les « savoirs institués » des ingénieurs – mais aussi des ergonomes, des sociologues, des philosophes, etc. – sont toujours *débordés* par les « savoirs investis » mis en œuvre par l'humanité industrieuse. Encore une fois, les disciplines académiques peuvent toujours négliger cet art de la synthèse, et n'y voir qu'une aberration ou un détail. Mais comme le souligne Renato Di Ruzza, c'est « un choix épistémologique » ; et un choix ne se fait jamais sans critères, c'est-à-dire sans valeurs qui orientent ce choix. Faire le choix de laisser en souffrance ces « dramatiques », c'est donc opter *volontairement* pour une « idée faible » de la culture, qui, en plus de hiérarchiser des savoirs qu'il faut moins subordonner les uns aux autres que coordonner, s'aveugle elle-même sur sa propre origine. On a vu en effet, au moyen du texte de Canguilhem sur « Descartes et la technique », que les « savoirs institués » sont des connaissances d'après-coup, en ce qu'elle s'enracinent dans l'échec des « savoirs investis » à résoudre un problème posé par le milieu de vie :

---

[22] Cf. Y. Schwartz, « Travail et usage de soi », dans *Je, sur l'individualité* (1987), repris dans repris dans *Travail et Philosophie : convocations mutuelles*, Octarès Editions, Toulouse, 1992, p. 45-66.

> La science [dit Canguilhem] procède de la technique non pas en ceci que le vrai serait une codification de l'utile, un enregistrement du succès, mais au contraire en ceci que l'embarras technique, l'insuccès et l'échec invitent l'esprit à s'interroger sur la nature des résistances rencontrées par l'art humain, à concevoir l'obstacle comme objet indépendant des désirs humains, et à rechercher une connaissance vraie.[23]

C'est donc dire qu'une « idée forte » de la culture ne peut pas ignorer ces savoirs « investis » dans les milieux de vie puisqu'elle en dépend. Et elle en dépend même doublement. Comme l'a montré Canguilhem, la culture entendue dans son sens traditionnel de complexe de savoirs « institués » procède certes des « savoirs investis » en ce qu'elle s'enracine dans leur échec ; mais la culture en procède aussi en ce que les savoirs « investis » dans les milieux de vie sont pour elle comme des « forces de rappel »[24], au moyen desquelles elle met en histoire ses concepts. Comment s'assurerait-elle en effet de la validité et de la pertinence des connaissances qu'elle produit, si elle refusait de les confronter aux savoirs « investis », qu'elle prétend désormais régenter au moyen de ces connaissances ? Le passage par l'expérience des protagonistes des activités humaines est donc pour les savoirs académiques une *épreuve du feu* à laquelle ils ne peuvent se soustraire – sauf bien sûr à militer consciemment pour une « idée faible » de la culture.

3.4. De l'organique au symbolique : l'indéterminable seuil

Si nous insistons en conclusion sur cette nécessaire ré-interpellation des savoirs « institués » par les savoirs « investis », c'est qu'elle n'est pas sans

---

[23] G. Canguilhem, «Descartes et la technique», *op. cit.*, p. 84.

[24] Nous empruntons ce concept à Yves Schwartz. Cf. « Ergonomie, Philosophie et exterritorialité », dans *L'ergonomie en quête de ses principes, débats épistémologiques*, sous la direction de F. Daniellou, Toulouse, Octarès Editions, 1996, p. 141-182.

conséquence sur le présent travail : l'examen – pôle 3 du triangle du travail philosophique – de l'énigme par laquelle l'opératrice reconfigure les normes antécédentes à son activité ne laisse pas inchangé le patrimoine philosophique que nous avons mobilisé pour la résoudre – pôle 2. Celui-là met en histoire celui-ci. La confrontation au présent d'une « matière étrangère » – l'activité de travail de l'opératrice – avec des concepts tendanciellement stabilisés – dans les philosophies de Canguilhem, d'Alain, de Kant, de Descartes, etc. – marque en effet les limites de la thèse que nous soutenons aujourd'hui sur la jeunesse philosophique de Canguilhem.

Expliquons-nous. Dans le rapport de synthèse déjà cité concernant les savoirs « investis » des représentants du personnel, Renato Di Ruzza propose d'approcher toute activité de travail depuis un complexe de trois couples conceptuels : le couple « prescrit/réel », le couple « plaisir/souffrance » et le couple « individuel/collectif »[25]. Si nous avons massivement mobilisé le couple « prescrit/réel », et que nous n'avons pas ignoré celui du « plaisir » et de la « souffrance » dans la mesure où c'est dans ce couple relatif à la santé que nous avons renvoyé jusqu'ici l'impossibilité de la convertibilité intégrale de la connaissance en action, nous n'avons en revanche rien dit du couple « individuel/collectif ». Or, comme l'affirme Renato Di Ruzza, le travail est toujours

> tout à la fois une activité individuelle et une activité collective. Tout le problème est de repérer le collectif de travail dans lequel il s'inscrit ou, pour reprendre un vocabulaire ergologique, quelle est l' « entité collective relativement pertinente » qui donne sens et contenu à ce travail.[26]

Il est vrai que dans le cas de l'activité d'opératrice que nous examinons, faire émerger quelque chose comme un collectif de travail n'a rien d'évident. Et comment cela pourrait-il l'être puisqu'une étape fondamentale du *Scientific*

---

[25] R. Di Ruzza, *Panorama des savoirs militants, op. cit.*, p. 107-122.
[26] *Ibid.*, p. 113.

management consiste, rappelons-le, à toujours considérer l'ouvrier « comme un individu distinct »[27] ; et ce aussi bien du point de vue du travail lui-même, puisqu'il est atomisé en tâches, que du point de vue de sa rémunération, avec un système de primes au rendement. Selon Taylor,

> [u]ne analyse détaillée montre [en effet] que dans le travail en équipes, chaque ouvrier fournit beaucoup moins que lorsque son ambition personnelle est stimulée ; le rendement tombe invariablement au niveau et même au-dessous du niveau de l'ouvrier le plus faible.[28]

Partant ainsi du « fait » que « l'ambition personnelle [...] a toujours été et sera toujours un stimulant incomparablement plus puissant que le désir de la félicité universelle »[29], Taylor et l'organisation scientifique du travail placent délibérément le travailleur dans des conditions qui le séparent de ses collègues, et qui favorisent *a priori* son « ambition personnelle ».

Mais comme l'affirmait déjà Friedmann en 1936, il s'agit-là de pures « abstractions d'un ingénieur ». Et ces abstractions tiennent à ce que Taylor, négligeant le problème de la convertibilité de la connaissance en action, neutralise du même coup l'*activité* par laquelle l'homme industrieux reconfigure *in situ* les prescriptions des bureaux des méthodes. Cette activité s'enracine comme on l'a vu dans les « exigences du vivant », c'est-à-dire dans le besoin tant corporel que spirituel de vivre en santé une situation de vie. Tel est le point où nous en sommes dans notre tentative d'expliciter l'irréductibilité de l'agir au connaître. Or, un des principaux apports de la démarche ergologique est d'avoir mis en évidence que la santé n'est pas la seule valeur en jeu dans l'écart entre la connaissance du travail et l'expérience du travail. Si l'ergologie ne néglige bien évidemment pas le besoin de vivre en santé sa relation au milieu, elle affirme toutefois que ces « exigences du vivant » doivent toujours *composer* – au sein même de l'activité de travail –

---

[27] F. W. Taylor, *Principes d'organisation scientifique des usines*, *op. cit.*, p. 62.
[28] *Ibid.*
[29] *Ibid.*

avec des valeurs qui ne sont pas seulement *vitales*, mais aussi *sociales*. La dimension collective, même quand on cherche délibérément à l'éliminer, n'est jamais absente d'une situation de travail. C'est pourquoi le travail est le lieu d'un arbitrage énigmatique, au carrefour de l'esprit et du corps, entre des *valeurs vitales* et des *valeurs sociales*. Autrement dit, le travail est toujours à quelque degré une activité de hiérarchisation de valeurs irréductibles les unes aux autres. Et c'est en cela qu'il constitue un authentique « objet » pour ce « professeur d'unité »[30] qu'est le philosophe. Ainsi que l'explique Canguilhem dans son compte-rendu des *Problèmes humains du machinisme industriel* de G. Friedmann :

> L'étude du milieu et des normes de l'homme au travail, à travers le travail de Friedmann, fait apparaître l'existence de ce qu'il appelle le primat de l'humain sur le mécanique, le primat du social sur l'humain. Nous dirions un peu différemment : primat du vital sur le mécanique, primat des valeurs sur la vie. La vie n'est, à vrai dire, selon nous, que la médiation entre le mécanique et la valeur, c'est d'elle que se dégagent par abstraction, comme termes d'un conflit toujours ouvert, et par là même générateur de toute expérience et de toute histoire, le mécanisme et la valeur. Le travail est la forme que prend pour l'homme l'effort universel de solution du conflit.[31]

C'est donc dire que tout travail, parce qu'il est le lieu d'une subordination du mécanique au vital et du vital à la valeur, est toujours déjà une *axiologie*. Même si celle-ci s'effectue plus ou moins consciemment dans la pénombre du corps.

Pour reprendre le vocabulaire ergologique, toute activité humaine – qu'elle soit de travail ou pas – doit être considérée comme un « creuset de débats de valeurs » : d'une part « des débats de soi avec soi »[32], renvoyant à ce qu'Yves Schwartz appelle « l'économie ou la rationalité du corps », et qui ont pour objet la santé au sens large ; et d'autre part des « débats d'ordre social », qui mettent en

---

[30] René Le Senne cité par Canguilhem dans « Activité technique et création », *op. cit.*, p. 81.

[31] G. Canguilhem « Milieu et normes de l'homme au travail », *op. cit.*, p. 135-136.

[32] Y. Schwartz, « Réflexion autour d'un exemple de travail ouvrier », *op. cit.*, p. 48.

jeu des valeurs universelles comme celle du « bien vivre ensemble »[33]. Aussi l'approche ergologique renvoie-t-elle *in fine* l'écart entre la connaissance du travail et l'expérience du travail à la confrontation, orchestrée plus ou moins consciemment par les protagonistes des activités humaines, entre des valeurs vitales et des valeurs sociales. Dans le cas de notre opératrice, on devine la « trace » d'un tel « débat de valeurs » dans la réduction de son poste de travail à 50 cm. Commentant le schéma de l'activité réelle, Yves Schwartz affirme :

> si mon opératrice, ici [schéma n°2], se préoccupe de ne pas déborder, de ne pas laisser « couler son travail » pour ne pas gêner la voisine, eh bien cela fait partie des valeurs, disons du vivre ensemble. Si je crois que je dois me battre même dans l'infiniment petit pour rendre vivable la vie de ma voisine, c'est que je crois à quelque chose comme le vivre ensemble et que la politique pour moi a une certaine valeur, dès lors que cela a de la valeur au niveau microscopique. Mais il y a aussi des situations où il peut y avoir des crises, des conflits. Où au contraire, je ne me pose pas cette question, je ne mets pas cette valeur en jeu. Je soutiens la valeur contraire parce que ma situation est déjà tellement pénible à vivre que je ne veux pas savoir ce qui se passe à côté, ou bien je suis en conflit avec les autres.[34]

Loin d'être immotivée, la recomposition *in situ* des prescriptions est donc aussi pour partie l'effet d'une mise en histoire, par l'opératrice, de la valeur du Bien commun. Opération qui en soi n'a rien d'évident puisqu'il s'agit d'articuler, au cœur d'une activité contraignante et saturée de normes, une valeur universelle avec des valeurs vitales enracinées dans la singularité d'un temps et d'un lieu.

Or, comme nous l'annoncions précédemment, la mise en évidence de tels « débats de valeurs » au sein de toute activité humaine n'est pas sans interpeller la thèse que nous soutenons sur la jeunesse philosophique de Canguilhem. Chez lui comme chez l'opératrice, c'est l'*articulation* de valeurs vitales (la santé) et de valeurs spirituelles (le Bien) qui demeure problématique. Comment Canguilhem parvient-il effectivement à *coordonner* une philosophie du jugement avec la

---

[33] *Ibid.*
[34] *Ibid.*

philosophie de la vie développée dans l'*Essai* de 1943 et les textes qui suivront ? L'enjeu de notre thèse consistait à montrer qu'une continuité pouvait être repérée entre un jeune Canguilhem improbable – c'est-à-dire idéaliste – et le Canguilhem philosophe de la vie. La notion *d'activité* synthétique nous servit de fil d'Ariane : partis de « l'unité originairement synthétique de l'aperception » avec l'Ecole française de l'activité et son interprétation cartésienne du sujet transcendantal (1ère partie), nous aboutissons, avec le *Traité de logique et de morale* de 1939, à une philosophie qui considère que « la vie est la première forme de cette activité synthétique dont la technique, l'art, constituent dans l'humanité un exercice plus ou moins pur »[35] (2ème partie). S'il se joue donc, au niveau du concept d'activité, une continuité entre le jeune disciple d'Alain et le lecteur de Goldstein, nous sommes toutefois conscients qu'une telle continuité demeure pour partie problématique, puisqu'elle repose au bout du compte sur une *inscription de la valeur dans la vie* qui n'a rien d'évidente. Non pas qu'il y ait là une question absolument indécidable. Dans une intervention dont nous espérons la publication prochaine[36], Camille Limoges a ainsi retracé comment Canguilhem, dans un cours sur les valeurs qu'il donna en juin 1941 à la Faculté des Lettres de Strasbourg repliée à Clermont-Ferrand, s'appuie sur la notion de *besoin* pour inscrire la valeur dans la vie, allant jusqu'à attribuer une forme de jugement à l'amibe. Cela dit, reste encore à comprendre comment notre philosophe négocie le seuil entre le vivant en général, et ce vivant particulier qu'est le vivant humain, seul être qui agit en fonction de valeurs qui ne sont plus seulement vitales, mais aussi spirituelles ? En somme, c'est l'avènement de la pensée dans l'histoire de la vie qui demeure pour nous profondément énigmatique chez Canguilhem. Mais n'est-ce pas là un des plus grands problèmes de la philosophie ?

---

[35] G. Canguilhem, C. Planet, *Traité de logique et de morale, op. cit.*, p. 127.

[36] C. Limoges, « Le vivant et les vivants avant *Le Normal et le pathologique* », intervention au colloque *Georges Canguilhem avant Le Normal et le pathologique (1943) : quel engagement philosophique ?*, Aix-en-Provence, 15 juin 2010.

BIBLIOGRAPHIE

Georges Canguilhem

1. Les traces du métier : oeuvres de Canguilhem

Canguilhem G., « Ce que pense la jeunesse universitaire d'Europe », dans *Bibliothèque universelle et Revue de Genève,* 1926, t. 13, vol. 2, p. 509-510, repris dans *Bulletin de psychologie,* tome 52 (2), 440, mars-avril 1999, p. 173-179.

Canguilhem G., « La Philosophie d'Hermann Keyserling », sous le pseudonyme de C. G., Bernard, dans *Libres Propos (Journal d'Alain)* (20 mars 1927), p. 18-21.

Canguilhem G., « La Mobilisation des intellectuels – Protestation d'étudiants », dans *Libres Propos (Journal d'Alain)* (20 avril 1927), p. 53-54.

Canguilhem G., « Textes et documents. – A Maurice Barrès. *A propos de la révision du procès Dreyfus* », dans *Libres Propos (Journal d'Alain)* (20 mai 1927), p. 110-111.

Canguilhem G., « La Logique des jugements de valeur », dans *Libres Propos (Journal d'Alain)* (20 août 1927), p. 248-251.

Canguilhem G., « *Célèbres leçons de Jules Lagneau.* Nîmes, La Laborieuse, 1928 », dans *Libres Propos (Journal d'Alain)* (20 avril 1929), p. 190-191.

Canguilhem G., « *La Fin d'une parade philosophique. Le bergsonisme*, sous le pseudonyme François Arouet. Paris, Ed. 'Les Revues'», dans *Libres Propos (Journal d'Alain)* (20 avril 1929), p. 191-195.

Canguilhem G., « Préjugés et jugement », dans *Libres Propos (Journal d'Alain)* (20 juin 1929), p. 291.

Canguilhem G., « Le Sourire de Platon », dans *Europe,* vol. 20, no. 77 (août 1929), p. 129-138.

Canguilhem G., « *La Fin de l'éternel*, par Julien Benda, NRF, 1929 », dans *Libres Propos (Journal d'Alain)* (20 janvier 1930), p. 44-45.

Canguilhem G., « Anniversaires. 22 avril. – Mort de Jules Lagneau (1894) », dans *Libres Propos (Journal d'Alain)* (20 avril 1930), p. 170.

Canguilhem G., « Discours prononcé par G., Canguilhem, agrégé de l'Université, professeur de philosophie, à la distribution des prix du lycée de Charleville, le 12 juillet 1930 », reproduit dans *Cahiers philosophiques*, n°69, décembre 1996, C.N.D.P., Paris, p. 89-92.

Canguilhem G., « Une conception récente du sentiment religieux et du sacré », *Europe* 24, septembre 1930, p. 288-292.

Canguilhem G., « Humanités et marxisme. Prolétariat, marxisme et culture », dans *Libres Propos (Journal d'Alain)* (janvier 1931), p. 40-43.

Canguilhem G., « Critique et philosophie. Sur le Problème de la création », dans *Libres Propos (Journal d'Alain)* (décembre 1931), p. 583-588.

Canguilhem G., « L'agrégation de philosophie », dans *Méthode. Revue de l'enseignement philosophique*, mai 1932, p. 17-21.

Canguilhem G., « Alain, *Les Dieux* », dans *Europe* vol. 37 (15 mars 1935), p. 445-448.

Canguilhem G., Comité de vigilance des intellectuels anti-fascistes, *Le Fascisme et les paysans*, Paris, 1935. Texte publié sous l'anonymat.

Canguilhem G., « Chronique marxiste – Actualité du marxisme », dans *Feuilles Libres de la quinzaine*, 1ère année, n° 2 (25 octobre 1935), p. 23.

Canguilhem G., « La philosophie du Marxisme et l'enseignement officiel, par René Maublanc », *Feuilles Libres de la quinzaine*, 1ère année, no 5 (10 décembre 1935), p. 75.

Canguilhem G., « Descartes et la technique », dans *Travaux du IXe Congrès international de philosophie (Congrès Descartes)*, publiés par les soins de Raymond Bayer, tome 2, Études Cartésiennes IIème Partie, Paris, Hermann, 1937, p. 77-85.

Canguilhem G., « Activité technique et création », dans *Communications et discussions,* Toulouse, Société toulousaine de philosophie, 1938, 2ème série, séance du 26 février 1938, p. 81-86.

Canguilhem G., « Observations de M. Canguilhem à la suite de l'intervention de Dominique Parodi sur « Idéalisme et réalisme » , dans *Communications et discussions*, Société Toulousaine de Philosophie, Toulouse, Faculté des Lettres, 2ème série, 1937 et 1938, p. 73-80.

Canguilhem G., « P.-M. Schuhl, *Machinisme et philosophie* », Paris, 1938, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 126, n° 9-10 (septembre-octobre 1938), p. 240-242.

Canguilhem G., Planet C. *Traité de logique et de morale,* Marseille, Imprimerie Robert et Fils, 1939.

Canguilhem G., « Milieu et normes de l'homme au travail », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 3, 1947, p. 120-136.

Canguilhem G., « Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique », dans *Revue de métaphysique et de morale,* juillet-octobre 1947, p. 322-332.

Canguilhem G., « Réflexions sur la création artistique selon Alain », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 57, avril-juin 1952, p. 171-186.

Canguilhem G., « La signification de l'enseignement de la philosophie », dans Collectif, *L'enseignement de la philosophie. Une enquête internationale de l'Unesco,* Paris, Unesco, 1953.

Canguilhem G., *La connaissance de la vie* (1952), 2ème édition revue et augmentée, Paris, Vrin, 1965.

Canguilhem G., *La formation du concept de réflexe aux XVII^e et XVIII^e siècles* (1955), 2e édition revue et augmentée, Paris, Vrin, 1977.

Canguilhem G., « Philosophie et Science », dans *Revue de l'Enseignement philosophique,* vol. 15, no. 2 (décembre 1964 – janvier 1965), p. 10-17.

Canguilhem G., « Philosophie et Vérité », dans *Revue de l'Enseignement philosophique,* vol. 15, no. 4 (avril 1965 – mai 1965), p. 11-21.

Canguilhem G., *Le normal et le pathologique,* Paris, P.U.F., 1966.

Canguilhem G., « Mort de l'homme ou épuisement du Cogito », dans *Critique*, 242, juillet 1967, p. 599-618.

Canguilhem, G., *Études d'histoire et de philosophie des sciences* (1968), Paris, Vrin, 7ème édition, 1994.

Canguilhem G., « Commémoration à l'ORTF, France-Culture, 28 octobre 1969 », texte de l'intervention repris dans Cavaillès J, *Œuvres complètes de philosophie des sciences,* Paris, Hermann, 1994, p. 677-678.

Canguilhem G., « De la science et de la contre-science », dans *Hommage à Jean Hyppolite* , Paris, P.U.F., 1971, p. 173-180.

Canguilhem G., *Idéologie et rationalité dans les sciences de la vie*, Paris, Vrin, 1977.

Canguilhem G., « Présentation » à la thèse d'Yves Schwartz *Expérience et Connaissance du travail,* 1988, p. 19-22.

Canguilhem G., Lettre à Michel Deguy du 4 septembre 1990, dans *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences,* p. 324.

Canguilhem G., « Qu'est-ce qu'un philosophe en France aujourd'hui ? », *Commentaire*, vol. 14, no. 53 (printemps 1991), p. 107-112.

Canguilhem G., « Témoignage », dans *Silvio Trentin. Saggi e Testimonianze,* Gennaio, Marsilio editori, 1991, p. 176-178.

Canguilhem G., « Un inédit de Georges Canguilhem : Ouverture du colloque Alain-Lagneau », dans *Revue de l'enseignement philosophique*, vol. 46, no. 1 (septembre-octobre 1995), p. 69-70.

Canguilhem G., « Lettres de Georges Canguilhem à Jean-Richard Bloch (1927-1946) » dans Trebisch M., « L'intellectuel dans l'action : Lettres de Georges Canguilhem à Jean-Richard Bloch (1927-1946) », dans *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, No. 50 (Avril – Juin, 1996), p. 111-121.

Canguilhem G., *Vie et mort de Jean Cavaillès,* Paris, Allia, 1996.

Canguilhem G., *Ecrits sur la médecine,* Paris, Seuil, 2002.

2. Travaux sur Georges Canguilhem

Balibar E., Cardot M., Duroux F., Fichant M., Lecourt D., Roubaud J., *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences,* Paris, Albin-Michel, 1993.

Bing F., Braunstein J-F., Roudinesco E. (ed.), *Actualité de Georges Canguilhem. Le normal et le pathologique,* Actes du Xème Colloque de la Société internationale d'histoire de la psychiatrie et de psychanalyse, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1998.

Braunstein J.-F., « Canguilhem, Comte et le positivisme », dans *Actualité de Georges Canguilhem, op. cit.,* p. 95-120.

Braunstein J.-F., « Canguilhem avant Canguilhem », dans *Revue d'histoire des sciences,* vol. 53, no. 1, janvier-mars 2000.

Braunstein J.-F., « Présentation », dans Braunstein J.-F., *Canguilhem. Histoire des sciences et politique du vivant*, Paris, PUF, 2007, p. 9-16.

Braunstein J.-F., « Psychologie et Milieu », dans *Canguilhem. Histoire des sciences et politique du vivant, op. cit.,* p. 63-89.

Braunstein J.-F., « Introduction. A la découverte d'un Canguilhem perdu », dans Canguilhem G., *Oeuvres Complètes*, tome 1, Paris, Vrin, à paraître.

Cammelli M., « Présentation » au *Fascisme et les paysans,* dans Canguilhem G., *Œuvres complètes,* tome 1, *op. cit.*

Dagognet F., *Georges Canguilhem. Philosophe de la vie,* Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1997.

Debru C., *Georges Canguilhem, Science et non-science,* Paris, ENS Rue d'Ulm Ed., 2004.

Debru C., « L'engagement philosophique dans le champ de la médecine », dans *Canguilhem. Histoire des sciences et politique du vivant, op. cit.,* p. 45-62 .

Delaporte F., « Foucault, Canguilhem et les monstres », dans *Canguilhem. Histoire des sciences et politique du vivant, op. cit.,* p. 91-112.

Fichant M., « Georges Canguilhem et l'Idée de la philosophie », dans *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences,* p. 37-48.

Foucault M., « La Vie : l'Expérience et la Science », dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1, janvier-mars 1985, numéro spécial consacré à Georges Canguilhem, p. 3-14, repris dans *Dits et Ecrits II,* Paris, Gallimard, 2001, p. 1582-1583.

Gayon J., « Le Concept d'individualité dans la philosophie biologique de Georges Canguilhem », dans *Journal of the History of Biology* », 31, 1998, p. 305-325, repris dans *L'Epistémologie française 1830-1970,* Paris, P.U.F., 2006, p. 431-463.

Guillin V., « Les études cartésiennes de G., Canguilhem », dans *Les Cahiers philosophiques,* n° 114, Paris, CNDP, 2008, p. 65-64.

Le Blanc G., *Le vital et le social. L'histoire des normes selon Georges Canguilhem,* thèse sous la direction de Didier Deleule, SCD de l'Université de Paris X-Nanterre, 1999.

Le Blanc G. (dir.), *Lectures de Canguilhem : le normal et le pathologique,* Fontenay-aux-Roses, « Feuillets de l'ENS », 2000.

Le Blanc G., *La vie humaine. Anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*, Paris, P.U.F., 2002.

Lecourt D., « La question de l'individu d'après G. Canguilhem », dans *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences, op. cit.,* p. 262-270.

Lecourt D., « Georges Canguilhem, le philosophe », dans *Canguilhem. Histoire des sciences et politique du vivant, op. cit.,* p. 27-43.

Lecourt D., *Georges Canguilhem, Que sais-je,* Paris, Paris, P.U.F., 2008.

Limoges C., « Critical Bibliography», dans *A Vital Rationalist. Selected Writings from Georges Canguilhem.* François Delaporte (dir.). Traduit par Arthur Goldhammer, New York, Zone Books, 1994, p. 385-454.

Limoges C., « Le vivant et les vivants avant *Le Normal et le pathologique* », intervention au colloque *Georges Canguilhem avant Le Normal et le pathologique (1943) : quel engagement philosophique ?,* Aix-en-Provence, 15 juin 2010, non publiée.

Macherey P., « De Canguilhem à Canguilhem en passant par Foucault », dans *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences, op. cit.,* p. 286-294.

Macherey P., « Georges Canguilhem : un style de pensée », dans *Cahiers philosophiques* n° 69, *La philosophie de Georges Canguilhem,* décembre 1996, Paris, C.N.D.P., p. 47-56.

Roudinesco E., « Georges Canguilhem, de la médecine à la résistance : destin du concept de normalité » dans *Actualité de Georges Canguilhem,* p. 13-41.

Roudinesco E., « Georges Canguilhem : une philosophie de l'héroïsme », dans *Philosophes dans la tourmente,* Paris, Fayard, 2005, p. 15-69.

Schwartz Y., « Une remontée en trois temps : Georges Canguilhem, la vie, le travail » dans *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences,* p. 305-321.

Schwartz Y., « La radicalité de Georges Canguilhem », compte-rendu de l'ouvrage de C. Debru *Georges Canguilhem, Science et non-science,* dans *La quinzaine littéraire*, n°891, 1-15 janvier, p. 17-18.

Schwartz Y., « Jeunesse d'un philosophe », dans Canguilhem G., *Œuvres Complètes,* tome 1, *op. cit.*

Sebestik J., « Le rôle de la technique dans l'œuvre de G. Canguilhem », dans *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences,* p. 243-250.

Stiegler B., « De Canguilhem à Nietzsche : la normativité du vivant », dans *Lectures de Canguilhem : le normal et le pathologique, op.cit.,* p. 85-101.

Autres sources

Alain (Criton), « Dialogue philosophique entre Eudoxe et Ariste », dans *Revue de Métaphysique et de Morale,* tome 1, 1893, p. 521-533.

Alain (Criton), « Quatrième dialogue philosophique entre Eudoxe et Ariste », dans *Revue de Métaphysique et de Morale,* tome IV, 1896, p. 615-628.

Alain (Chartier E.), « Le problème de la perception » dans *Revue de métaphysique et de morale,* Paris, tome VIII, 1900, p. 745-754.

Alain, *Les marchands de sommeil,* Discours de distribution des prix du lycée Condorcet en 1904, édition disponible sur le site de l'Université du Québec à Chicoutimi (http://classiques.uqac.ca).

Alain, *Eléments de philosophie* (1916), édition électronique disponible sur le site de l'Université du Québec à Chicoutimi (http://classiques.uqac.ca).

Alain, *Le citoyen contre les pouvoirs,* Paris, Edition du Sagittaire, 1926.

Alain, *Les Saisons de l'esprit,* Paris, Gallimard, 1937.

Alain, *Vigiles de l'esprit* (1942), édition électronique disponible sur le site de l'Université du Québec à Chicoutimi (http://classiques.uqac.ca).

Alain, *Lettres à Sergio Solmi sur la philosophie de Kant* (1946), édition électronique disponible sur le site de l'Université du Québec à Chicoutimi (http://classiques.uqac.ca).

Alain, Commentaire de *La Jeune Parque*, Paris, Gallimard, 1953.

Alain, *Correspondance avec Elie et Florence Halévy,* Paris, Gallimard, 1958.

Alain, *Les Arts et les dieux,* Paris, Gallimard, Editions de La Pléiade, 1958 :

- *Lettres au Docteur Henri Mondor sur le sujet du cœur et de l'esprit* (1927), p. 721-744.
- *Histoire de mes pensées* (1936), p. 1-213.
- *Définitions* (1953), p. 1023-1099.

Alain. *Propos d'un Normand*, tome IV, Paris, Gallimard, 1959.

Alain, *Les Passions et la Sagesse,* Paris, Gallimard, Editions de La Pléiade, 1960 :

- *81 chapitres sur l'esprit et les passions* (1917), p. 1071-1262

- *Abrégés pour les aveugles* (1917), p. 787-1067.
- [Onze chapitres sur] *Platon* (1918), p. 845-922.
- *Mars ou la guerre jugée* (1921), p. 547-705.
- *Souvenirs concernant Jules Lagneau* (1925), p. 707-786
- *Descartes* (1927), p. 926-991
- *Les Idées et les âges* (1927), p. 3-324
- *Entretiens au bord de la mer. Recherche de l'entendement* (1931), p. 1263-1373
- *Souvenirs de guerre* (1937), p. 429-546

Alain, *Cahiers de Lorient,* tome 2, Paris, Gallimard, 1964.

Alain, *Post-scriptum aux Souvenirs concernant Jules Lagneau,* repris dans *Spinoza* suivi de *Souvenirs concernant Jules Lagneau*, Paris, Gallimard, 1996.

Azouvi F., Bourel D., *De Königsberg à Paris. La réception de Kant en France (1788-1804)*, Paris, Vrin, 1991.

Bachelard G., *Etudes,* Paris, Vrin, 1970.

Barrès M., *Les Déracinés. Le roman de l'énergie nationale,* tome 1, Paris, Plon, 1922.

Barrès M., *Leurs Figures. Le roman de l'énergie nationale,* tome 3, Paris, Plon, 1932.

Barrès M., *Mes Cahiers,* tome II, Paris, Plon, 1929.

Barrès M., *Scènes et doctrines du nationalisme,* tome 1, Paris, Plon-Nourrit, 1925.

Beaufret J., *Notes sur la philosophie en France au 19ème siècle,* Paris, Vrin, 1984.

Bénézé G., *Allure du Transcendental*, Paris, Vrin, 1936.

Bergson H., *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), Paris, P.U.F., 1948.

Bergson H., *Matière et Mémoire* (1896), Paris, P.U.F., 1939.

Bergson H., *L'Evolution créatrice* (1907), Paris, P.U.F. 1999.

Bergson H., *Mélanges,* Paris, P.U.F., 1972.

Bourdieu P., *Esquisse pour une auto-analyse,* Paris, Raisons d'agir, 2004.

Bourgne R., « Présentation », dans Alain, *Spinoza* suivi de *Souvenirs concernant Jules Lagneau*, p. 9-15.

Boutroux E., *Des Vérités éternelles chez Descartes*, Paris, Alcan, 1927.

Boutroux E., *Nouvelles études d'histoire de la philosophie,* Paris, Alcan, 1927.

Brunschvicg L., *L'idéalisme contemporain,* Paris, Alcan, 1905

Brunschvicg L., *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* (1928), 2e éd., tome 2, Paris, P.U.F., 1953.

Brunschvicg L., *Ecrits philosophiques,* tome 2, *L'orientation du rationalisme* (1954), édition électronique disponible sur le site de l'Université du Québec à Chicoutimi (http://classiques.uqac.ca).

Burrin P., *La Dérive fasciste*, Le Seuil, Paris, 1986.

Canivez A., *Jules Lagneau, professeur de philosophie. Essai sur la condition de professeur de philosophie à la fin du XIXème siècle,* 2 tomes, Paris, Les Belles Lettres, 1965.

Chouraqui F., *Réduction et activité,* mémoire pour la deuxième année du master de philosophie sous la direction de Yves Schwartz, SCD de l'Université de Provence, 2006.

Chouraqui F., *A Study in ambiguity. Nietzsche and Merleau-Ponty on the question of truth,* thèse sous la direction de Keith Ansell-Pearson, SCD de l'Université de Warwick, Royaume-Uni, 2010.

Comte A., *Philosophie des sciences,* présentation, choix de textes et notes par Juliette Grange, Paris, Gallimard, 1996.

Cousin V., *Cours de l'Histoire de la Philosophie Moderne. Histoire de la Philosophie au XVIIIe siècle. Ecole de Kant,* (cours de 1815-1820), nouvelle édition revue et augmentée, Première série, tome V, Paris, Ladrange et Librairie de Didier, 1846.

Descartes, *Œuvres philosophiques*, édition Alquié, 3 tomes, Paris, Garnier, 1963-1973,

Di Ruzza R., *La dernière Instance et son Ombre ; Eléments d'Epistémologie pour Economistes*, Presses universitaires de Grenoble, 1987.

Di Ruzza R., *De l'Economie politique à l'ergologie,* Paris, L'Harmattan, 2003.

Di Ruzza R., *Panorama des savoirs militants. Enquête épistémologique auprès des représentants du personnel*, rapport de synthèse de la recherche pour la Dares « Production, mobilisation et utilisation de savoirs par les représentants des personnels dans les CE et les CHSCT », Aix-en-Provence, Décembre 2009.

Dupréel E., « La cause et l'intervalle ou ordre et probabilité », *Archives de la Société Belge de Philosophie*, fasc. 2, 1933, repris dans *Essais pluralistes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949, p. 196-235.

Dupréel E., *Esquisse d'une philosophie des valeurs,* Paris, Alcan, 1939.

Eribon D., *Michel Foucault,* Paris, Flammarion, édition revue et enrichie, 2011.

Espagne M., *En deçà du Rhin : l'Allemagne des philosophes français au XIX*^{ème} *siècle,* Paris, Edition du Cerf, 2004.

Ferrari J., *Les source françaises de la philosophie de Kant,* Paris, Klincksieck, 1979.

Ferrari J., « La recension Garve-Feder de la *Critique de la Raison pure* », dans C. Pichet (dir.), *Années 1781-1801, Kant, Critique de la Raison pure : vingt ans de réception,* Paris, Vrin, 2002, p. 57-65.

Ferrari J., Ruffing M., Theis R., Vollet M. (dir.), *Kant et la France – Kant und Frankreich,* Hidesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 2005.

Ferry L., *Kant. Une lecture des trois « Critiques »* (2006), Paris, Librairie générale française, 2008.

Foucault M., *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), Paris, Gallimard, 1972.

Foucault M., *Naissance de le clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, P.U.F., 1963.

Foucault M., *Les mots et les choses,* Paris, Gallimard, 1966.

Foucault M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison.* Paris, Gallimard, 1975.

Foucault M., *L'Usage des plaisirs,* Paris, Gallimard, 1984.

Foucault M., *Le Souci de soi,* Paris, Gallimard, 1984.

Friedmann G., *Problèmes du machinisme en URSS et dans les pays capitalistes*, Paris, Editions sociales internationales, 1934.

Friedmann G., *La Crise du Progrès*, Paris, Gallimard, 1936.

Friedmann G., *Problèmes humains du machinisme industriel* (1946), 3e éd. revue et augmentée, Paris, Gallimard, 1963.

Friedmann G., *Le travail en miettes,* Paris, Gallimard, 1956.

Granel G., « Michel Alexandre et l'école française de la perception », dans *Critique* n°183-184, août-septembre 1962, p. 758-788.

Gueroult M., *Descartes selon l'ordre des raison*, tome 2, Paris, Aubier, 1968.

Gueroult M., *Histoire de l'histoire de la philosophie*, tome 3, Paris, Aubier, 1988.

Hamelin O., l'*Essai sur les éléments principaux de la représentation* (1907), 2e éd., Paris, Alcan, 1925.

Husserl E., *La Crise des Sciences européennes et la Phénoménologie transcendantale* (1936), Paris, Gallimard, 1976.

Janicaud D., *Ravaisson et la métaphysique : une généalogie du spiritualisme français* (1969), 2e éd. Paris, Vrin, 1997.

Kant E., *Critique de la Raison pure* (1781 ; 1787), traduction française d'A. Renaut, Paris, Flammarion, 2001.

Kant E., *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), trad. fr. par V. Delbos, Paris, Delagrave, 1952.

Kant E., *Critique de la Raison pratique* (1788), trad. fr., par E. Picavet, Paris, P.U.F., 1943.

Kant E., *Critique de la faculté de juger* (1790), trad. fr. par A. Philonenko, Paris, Vrin, 1982.

Khodoss F., « Le poème de la critique », commentaire des *Entretiens au bord de la mer, in Revue de Métaphysique et de morale*, avril-juin 1952, p. 215-242.

Lachelier J., *Du fondement de l'induction* (1871), Paris, Pocket, 1993.

Lagneau J., *Célèbres leçons et fragments* (1950), 2e éd., Paris, P.U.F., 1964.

Lagneau J., *Cours intégral 1886-87* (notes de cours de M. Lejoindre), édition d'E. Blondel, Dijon, 5 volumes, CRDP de Bourgogne, 1996.

Lavelle L., *De l'acte,* Paris, Aubier, 1937.

Lavelle L., *Traité des valeurs* (1951-1955), 2 vol., Paris, P.U.F., 1991.

Le Châtelier H., *Science et industrie* (1925), Paris, éditions du CTHS, 2001.

Le Senne R., *Le Devoir*, Paris, Alcan, 1930.

Le Senne R., *Obstacle et valeur,* Paris, Aubier, 1934.

Leterre T., *Alain. Le premier intellectuel.* Paris, Stock, 2006.

Marx K., *Le Capital* (1867), Paris, P.U.F., 1993.

Marx K., *Manuscrits économico-philosophiques de 1844,* trad. fr. par F. Fischbach, Paris, Vrin, 2007.

Marx K., *Œuvres*, tome 1, Editions de La Pléiade, 1963.

Merleau-Ponty M., *La Phénoménologie de la perception* (1945), 7e éd., Paris, Gallimard, 1976.

Montmollin M., *L'ergonomie* (1986), 3e éd., Paris, Editions de La Découverte, 1996.

Pacaut J., « J. Lagneau », *Annuaire des Anciens Elèves de l'Ecole Normale Supérieur*, 1895 ; repris dans Lagneau J. *Célèbres leçons et fragments,* p. 3.

Pascal G., *L'idée de philosophie selon Alain*, Paris, Bordas, 1970.

Platon, *République,* Paris, Flammarion, 1990.

Plekhanov G., *Les questions fondamentales du marxisme,* Paris, Éditions sociales - Moscou, Éditions du Progrès, 1974.

Politzer G., *La fin d'une parade philosophique, le bergsonisme,* Paris, J-J. Pauvert, 1967.

Quillot R., « Kant corrupteur de la jeunesse française ? L'attaque de Barrès dans *Les Déracinés* », dans *Kant et la France*, p. 177-187.

Reboul O., *L'homme et ses passions d'après Alain*, Paris, P.U.F, 1968.

Rot G. et Vatin F., « Les avatars du « travail à la chaîne » dans l'œuvre de Georges Friedmann (1931-1966) », dans *Genèses 57,* déc. 2004, p. 23-40.

Sartre J.-P., « Merleau-Ponty vivant », dans *Les Temps modernes*, 17ème année, n° 184-185, octobre 1961, p. 304-376.

Schmaus W., « Kant's Reception in France : Theories of the Categories in Academic Philosophy, Psychology and Social Science », dans *Perspectives on Science,* vol. 3, n°1, 2003, p. 3-34.

Schwartz Y., *Expérience et connaissance du travail,* Paris, Messidor, Editions sociales, 1988.

Schwartz Y., *Travail et Philosophie : convocations mutuelles*, Octarès Editions, Toulouse, 1992.

Schwartz Y., « Ergonomie, Philosophie et exterritorialité », dans *L'ergonomie en quête de ses principes, débats épistémologiques*, sous la direction de F. Daniellou, Toulouse, Octarès Editions, 1996, p. 141-182.

Schwartz Y., *Le Paradigme ergologique ou un Métier de Philosophe,* Toulouse, Octarès Editions, 2000.

Schwartz Y., « Réflexion autour d'un exemple de travail ouvrier », dans *Recherches et Etudes en Sciences Humaines,* Publication de l'Université 20 Août 1955, Skikda, Algérie, Septembre 2007, n°01, p. 38-49.

Schwartz Y., « Le travail dans une perspective philosophique », dans *Ergologia*, n°0, P.U.P., 2008, p. 121-154.

Schwartz Y., « Produire des savoirs entre adhérence et désadhérence », dans M. Cerf et P. Beguin (dir.), *Dynamique des savoirs, dynamique des changements,* Toulouse, Octarès Editions, 2009, p. 15-28.

Sernin A., *Alain. Un sage dans la cité*, Paris, Robert Laffont, 1985.

Sirinelli J.-F., *Génération intellectuelle. Khâgneux et Normaliens de l'entre-deux-guerres*, Paris, P.U.F, 1994.

Spinoza, *Ethique* (1677), trad. fr. R. Misrahi, Paris-Tel-Aviv, Ed. de l'éclat, 2005.

Spinoza, *Œuvres,* tome III, Paris, Charpentier, 1861.

Stanguennec A., *La pensée de Kant et la France,* Nantes, Ed. Cécile Défaut, 2005.

Sternhell Z., *Maurice Barrès et le nationalisme français,* Bruxelles, Complexe, 1985.

Taine H., *Histoire de la littérature anglaise* (1864), 2e éd., tome 1, Paris, Hachette, 1866.

Taylor F. W., *Principes d'organisation scientifique des usines*, trad. fr. par J. Royer, Paris, Dunod, 1927.

Teiger C., Barbaroux L., David M., Duraffourg J., Galisson M-T., Laville A, Thareaut L., « Quand les ergonomes sont sortis du laboratoire... à propos du travail des femmes dans l'industrie électronique (1963 - 1973) », PISTES, vol. 8, n°2, octobre 2006, http://www.pistes.uqam.ca

Thibaudet A., *Albert Thibaudet. Réflexions sur la politique*, édition établie par A. Compagnon, Paris, Robert Laffont, 2007.

Vallois M., *La formation de l'influence kantienne en France,* Paris, Alcan, 1924.

Vuillemin J., *L'être et le travail,* Paris, P.U.F., 1949.

ANNEXES

Annexe n°1 : Présentation au *Traité de logique et de morale*

Œuvres complètes de G. Canguilhem
à paraître aux éditions Vrin

Canguilhem professeur de lycée (1929-1940)

Onze années dans le secondaire

Sur les quarante-deux années que Georges Canguilhem consacra à l'enseignement (1929-1971), onze ont été passées en lycée. C'est la guerre qui vint vraisemblablement bousculer une carrière *a priori* toute tracée. Quelques mois avant sa retraite, Canguilhem confiait effectivement à Dominique Lecourt : « Moi, j'ai commencé au Lycée de Charleville. Et si Cavaillès n'était pas venu me chercher, je serais certainement resté dans le second degré »[1].

Canguilhem obtint son premier poste de professeur de philosophie en 1929 au lycée de Charleville, lycée que Canguilhem quitta non sans éclat à la suite de son Discours de remise des prix[2]. Il fut ensuite nommé à Albi, où il ne resta là aussi qu'une seule année (1930-1931). Dans une lettre à son ami Jean-Richard Bloch (1884-1947), Canguilhem confie avoir fourni un « gros travail à Albi, assez désagréable dans son ensemble, mais dont les résultats ont confirmé ma méthode »[3]. L'année suivante (1931-1932), Canguilhem obtint un congé pour « convenance personnelle » ; il fit durant l'été 1931 « un voyage trop bref en Allemagne, plus exactement en Rhénanie »[4], et revint à Paris en octobre pour

---

[1] D. Lecourt, *Brefs souvenirs concernant Georges Canguilhem,* in *Georges Canguilhem,* Paris, P.U.F., 2008, p. 122. Le 1er avril 1941, Canguilhem fut nommé chargé d'enseignement à la Faculté des lettres de Strasbourg repliée à Clermont-Ferrand, en remplacement de son ami J. Cavaillès (1903-1944), nommé à Paris.

[2] Canguilhem G. « Discours prononcé par G. Canguilhem, agrégé de l'Université, professeur de philosophie, à la distribution des prix du lycée de Charleville, le 12 juillet 1930 », reproduit dans *Cahiers philosophiques*, n°69, décembre 1996, C.N.D.P., Paris, p. 89-92.

[3] Lettre de Canguilhem à Bloch du 25.09.1931. Une partie de la correspondance de Canguilhem et Jean-Richard Bloch a été publiée par Michel Trebisch, « L'intellectuel dans l'action: Lettres de Georges Canguilhem à Jean-Richard Bloch (1927-1946) », dans *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, No. 50 (avril-juin 1996), pp. 111-121.

[4] *Ibid.*

remplacer Michel Alexandre à la direction des *Libres Propos,* journal créé par celui-ci afin d'assurer la diffusion des *Propos* d'Alain d'une part, et de fournir un commentaire critique de l'actualité d'autre part. L'année scolaire 1932-1933 marque le retour de Canguilhem à l'enseignement : il passe ainsi un an au lycée de Douai (1932-1933). Les deux années suivantes, il enseigne à Valenciennes (1933-1935). Début 1934, il adhère au Comité de vigilance des intellectuels antifascistes[5], dont il fut l'un des tout premiers membres[6]. L'année suivante il rédige, pour le compte du CVIA, une brochure d'action politique à destination des militants intitulée *Le fascisme et les paysans*[7]. En 1935-1936, Canguilhem est muté à Béziers. Il fréquente notamment son ami Ferdinand Alquié (1906-1985), alors en poste à Carcassonne, lequel publiera, la même année que Canguilhem, un manuel scolaire[8]. A la rentrée 1936, Canguilhem se vit confier la Terminale et la Khâgne du lycée Pierre Fermat de Toulouse. Une cinquantaine d'années plus tard, Canguilhem dira : « J'ai mis très longtemps à obtenir le seul poste que j'ai véritablement souhaité de ma vie, c'est-à-dire Toulouse »[9]. On compte alors parmi

---

[5] Fondé en mars 1934 à la suite des émeutes de février devant le palais Bourbon, le Comité de vigilance des intellectuels antifascistes (CVIA) était une organisation politique qui regroupait surtout des intellectuels farouchement opposés à la montée du fascisme en France. Se réclamant du pacifisme intégral d'Alain et de Michel Alexandre, le CVIA optait pour une politique extérieure plutôt conciliatrice (révision des traités notamment), position qui, sans jamais cautionner le fascisme, allait toutefois susciter l'éclatement du Comité à l'été 1936. Voir la présentation contextuelle de Michele Cammelli au *Fascisme et les paysans* dans le présent volume.

[6] La revue *Europe* publia le 15 avril 1934 une liste des premiers adhérents à ce qui s'appelait alors le *Comité d'action antifasciste et de vigilance*. La mention « G. Canguilhem, professeur de philosophie » y figure p. 603. cf. « Manifeste aux travailleurs », dans *Europe,* n°136, tome 34, p. 601-606.

[7] Comité de vigilance des intellectuels anti-fascistes, *Le fascisme et les paysans*, Paris, 1935.

[8] F. Alquié, *Leçons de philosophie,* Paris, H. Didier, 1939. Parues sous forme de fascicules entre 1939 et 1941, ces *Leçons* sont par leur style assez proches de la systématicité retenue par Canguilhem et Planet pour leur *Traité de logique et de morale.* Loin de rechercher l'exhaustivité, Alquié adopte en effet un ordre d'exposition synthétique, où les thèses philosophiques sont souvent exposées en quelques phrases, de manière à mettre tout le poids sur l'analyse critique de celles-ci.

[9] François Bing et Jean-François Braunstein, « Entretien avec G. Canguilhem », in François Bing, Jean-François Braunstein et Elisabeth Roudinesco (dir.). *Actualité de Georges Canguilhem. Le normal et le pathologique*, Actes du X[e] Colloque de la Société internationale d'histoire de la psychiatrie et de la psychanalyse, Paris, Institut Synthélabo, 1998, p. 121. Avec le risque

ses élèves Jacques Piquemal (1922-1990), Robert Pagès (1919-2007) et José Cabanis (1922-2000). C'est pendant ces années toulousaines que sera composé le *Traité de logique et de morale*[10], premier volume d'une trilogie vraisemblablement avortée par la guerre. Ainsi que le rapporte Canguilhem lui-même[11], c'est en octobre 1936 que son condisciple à l'Ecole Normale Louis Herland l'introduisit à la « Librairie Trentin », siège local du mouvement antifasciste et haut lieu de la vie intellectuelle toulousaine[12]. Tenue par l'exilé italien Silvio Trentin (1885-1944), la *Librairie du Languedoc* fut de 1936 à 1940 le lieu de rencontre des grandes figures de gauche de Toulouse. Parmi les habitués, on comptait notamment le chirurgien Joseph Ducuing (1885-1963), le médecin Paul Guilhem et Camille Soula (1888-1963), flamboyant professeur de physiologie à la faculté de Médecine dont Canguilhem fut très proche. A noter également la présence de Julien Forgues (1888-1970), syndicaliste et futur membre fondateur de « Libération-Sud ».

Refusant de prêter serment d'allégeance à l'Etat français à l'automne 1940, Canguilhem obtint un congé pour « convenance personnelle ». Au recteur Delteil de l'Académie de Toulouse, il aurait écrit : « je n'ai pas passé l'agrégation de philosophie pour enseigner Travail, Famille, Patrie »[13].

---

d'outrepasser la pensée de Canguilhem, on peut se demander si la Sorbonne n'a pas été aussi un lieu d'enseignement souhaité. Canguilhem obtint en effet ce poste en 1955, succédant ainsi à Gaston Bachelard à la chaire d'histoire et de philosophie des sciences.

[10] G. Canguilhem, C. Planet, *Traité de logique et de morale,* Marseille, Imprimerie Robert et Fils, 1939.

[11] G. Canguilhem, [Témoignage], dans G. Paladini et al., *Silvio Trentin e la Francia. Saggi e Testimonianze*, Venizia, Marsilio editori, 1991, p. 176-178.

[12] Sur le chaudron intellectuel que représentait la « Librairie Trentin » dans le Toulouse d'entre-deux, voir P. Arrighi, *Silvio Trentin. Un européen en résistance (1919-1943),* Portet-sur-Garonne, Nouvelles Editions Loubatières, 2007. On consultera aussi avec profit J. Estèbe, *Toulouse 1940-1944*, Paris, Editions Perrin, 1996, p. 81-90 notamment, et les témoignages de Georges Friedmann repris dans *Georges Friedmann : un sociologue dans le siècle (1902-1977)*, Paris, CNRS éd., 2004, Annexes 1 et 2, p. 73-89.

[13] Entretien avec Jean-François Sirinelli, mai 1981, dans J.-F. Sirinelli, *Génération intellectuelle. Khâgneux et normaliens dans l'entre-deux-guerres*, Paris, Fayard, 1988, p. 598-599.

C'est désormais à plein temps qu'il pourra se consacrer à la seconde moitié de ses études médicales entamées trois ans plus tôt, mais aussi quelque mois plus tard aux activités plus secrètes de résistance, avec la fondation du mouvement « Libération-Sud »[14].

Témoignages

Sur la décennie que Canguilhem passa dans l'enseignement secondaire (1929-1940), nous disposons d'au moins deux témoignages écrits : celui intimiste de José Cabanis, et celui, essentiel, de Jacques Piquemal, tous deux élèves de Canguilhem au lycée de Toulouse[15].

Le premier témoignage sur Canguilhem professeur de Terminale est celui de José Cabanis dans *Les Profondes Années*. Il s'agit d'un journal personnel rédigé entre 1939 et 1945, dans lequel le jeune Cabanis âgé de 17 ans témoigne entre autres de son admiration pour son professeur de philosophie au lycée de Toulouse (année scolaire 1939-1940) :

> Je lui dois d'avoir vu le monde avec un regard curieux, d'avoir compris que c'est la signification de tout dont il est intéressant d'approcher. Se poser la question des questions, pourquoi ? à quoi bon ? s'interroger sur n'importe quoi, rien n'était négligeable, c'est ce qu'il nous enseignait dans cette classe tout en gradins...[16]

---

[14] G. Canguilhem, [Témoignage], *op. cit.*, p. 178.

[15] Bien que bref, il faut également mentionner le témoignage de Robert Pagès, khâgneux au lycée de Toulouse en 1937-38, qui confie être « entré en rapports intellectuels passionnés avec l'enseignement et bientôt la personne de Georges Canguilhem ». Voir *Silvio Trentin e la Francia, op. cit.*, p. 188-193.

[16] José Cabanis, *Les Profondes Années. Journal 1939-1945*, Paris, Gallimard, 1976, p. 65.

Le Canguilhem professeur de Terminale ne semblait guère différer du Canguilhem directeur de l'Institut d'histoire et de Philosophie des sciences et des Techniques (IHPST), qui, deux décennies plus tard, allait être autant craint qu'admiré par toute une génération d'étudiants. Ainsi que le rapporte l'élève Cabanis :

> Au début de l'année, il nous terrorisait, ne tolérant pas le moindre bruit, une distraction, une tête qui regarde ailleurs. Les mois passant, le plus compréhensif des hommes, présent à chacun de nous, attentif, avec un regard si direct qu'on avait quand même la gorge un peu serrée, nous faisant parler en toute liberté, et n'en finissant pas de nous donner chaque jour, et sur le moindre des sujets, le spectacle d'une intelligence qui se nourrissait, vivait, et se jouait de tout. J'étais vraiment ivre, buvant à cette source.[17]

Au portrait pittoresque de Canguilhem dressé par Cabanis, il faut ajouter le témoignage substantiel et philosophiquement riche de J. Piquemal. Dans le numéro spécial que la *Revue de Métaphysique et de Morale* consacra à Canguilhem en 1985, Piquemal rapporte ainsi qu'en 1937-1938, le maître se réclamait alors de l'héritage réflexif de Jules Lagneau (1851-1894), dont Alain fut en quelque sorte le passeur :

> A parcourir rapidement ces chapitres de cours, on ne tarde guère à identifier certains courants connus de l'opinion philosophique française de l'entre-deux guerres. Une « analyse réflexive » y fait apparaître, comme condition de ce qui, dans l'expérience humaine, pourrait sembler simplement « donné », une activité omniprésente de « jugement »[18].

Opérant une synthèse entre Descartes et Kant sur la question du *Je pense*, l'approche réflexive est une philosophie du jugement et des valeurs dont l'objectif est de révéler, à la base de l'expérience, l'activité par laquelle l'esprit impose

---

[17] *Ibid.*, p. 66.

[18] J. Piquemal, « Georges Canguilhem, professeur de Terminale (1937-1938) », *Revue de Métaphysique et de Morale,* vol. 90, n°spécial Canguilhem, janvier-mars 1985, p. 63-83 ; p. 66.

librement une forme aux phénomènes. Par réflexif, il faut donc entendre un retour de la pensée sur elle-même grâce auquel celle-ci prend conscience de son rôle constitutif de toute expérience. « [T]oute la philosophie de Lagneau vise à subordonner l'Entendement au Jugement »[19] écrit Alain dans ses *Souvenirs* ; ce que Canguilhem et Planet interprètent dans le *Traité de logique et de morale* comme une volonté de subordonner, à la suite de Kant, l'Etre à la Valeur[20]. Hormis Lagneau et Alain, les principaux représentants du courant réflexif sont Jules Lachelier (1832-1918), Emile Boutroux (1845-1921) et Léon Brunschvicg (1869-1944), dont Canguilhem dira qu'il fut « le philosophe pour qui nous avions le plus de considération »[21] durant ses années normaliennes.

Si Canguilhem ne se démarquait donc pas à l'époque par ses options philosophiques en tant que telles, il en allait en revanche tout autrement du côté de son enseignement. La grande originalité de celui-ci résidait en effet dans la confrontation scrupuleusement orchestrée par le maître entre, d'un côté, cette philosophie réflexive héritée d'Alain, et de l'autre, ce que *l'Essai* de 1943 appellera des « matières étrangères ». Comme en témoigne Piquemal, c'est en effet sur la base de matériaux initialement non-philosophiques que l'élève était

---

[19] Alain, *Souvenirs concernant Jules Lagneau* (1925), dans *Les Passions et la Sagesse*, Paris, Gallimard, éd. de La Pléiade, p. 708-786.

[20] Evoquant la *Critique de la Raison pure* dans le *Traité,* Canguilhem et Planet écrivent : « Quelles que soient les conclusions de l'examen, il restera toujours que son inspiration essentielle était de subordonner l'acceptation de tout jugement d'existence à l'épreuve de sa valeur, et c'était en principe un renversement de la relation dogmatique traditionnelle (et par là aussi sans doute de la relation sceptique). » Telle est ce que les deux auteurs définissent comme « une juste attitude *critique* », « qui fait la doctrine kantienne encore vivante et lui confère une signification éducative encore à tant d'égards actuelle. », cf. *Traité de logique,* p. 173.

[21] G. Canguilhem, « La problématique de la philosophie de l'histoire au début des années 30 », dans Jean-Claude Chamboredon, (dir.), *Raymond Aron, le philosophe de l'histoire et les sciences sociales*, Paris, Éditions de la rue d'Ulm, 1999, p. 9-21 ; p. 20. Il s'agit d'une communication présentée par Canguilhem au colloque en hommage à Raymond Aron, tenu le 12 mars 1988 à l'École Normale Supérieure.

invité à la rencontre des grands auteurs et des problèmes auxquels il se sont confrontés :

> Toute activité humaine jugée caractéristique, qu'elle fût commune, exceptionnelle ou fort spécialisée, relevait au même titre de « l'analyse réflexive ». Mais, pour dégager les valeurs impliquées dans les actes ou les attitudes, les systèmes de jugement sous-entendus par les opinions ou les démarches, on cherchait, autant que possible, le témoignage des intéressés eux-mêmes, sans exclure parfois les documents bruts. D'où notamment, nos collections de textes de non-philosophes, dont quelques-uns assez inattendus ; ceux de philosophes venaient plus tard, comme commentaire ou hypothèse, pour la construction d'interprétations d'ensemble et de systèmes.[22]

Que le philosophe ne puisse se suffire à lui-même, et soit pour partie tributaire de « matières étrangères » qui alimentent perpétuellement sa réflexion en problèmes, c'est là une idée que la thèse de 1943 n'hésitera pas à ériger en injonction. Dès l'introduction, Canguilhem justifie en effet son passage par la médecine en affirmant que « [l]a philosophie est une réflexion pour qui toute matière étrangère est bonne, et nous dirions volontiers pour qui toute bonne matière doit être étrangère »[23]. Or, le témoignage de Piquemal semble indiquer que Canguilhem a développé assez tôt cette idée que la philosophie, si elle veut se renouveler, doit se mettre en perpétuel apprentissage de « matières étrangères ». C'est que, comme le rapporte Piquemal, le « maître pensait que l'unité systématique, en philosophie, devait prouver sa valeur par son accord, le plus direct possible, avec les témoignages compétents, en chaque domaine concerné »[24]. C'est probablement cette nécessaire humilité du philosophe vis-à-vis

---

[22] J. Piquemal, « Georges Canguilhem, professeur de Terminale (1937-1938) », *op.cit.*, p. 75.

[23] *NP*, p. 7. Pour une réflexion approfondie sur la notion canguilhemienne de « matières étrangères », voir Y. Schwartz, « Métier et Philosophie », dans *Le Paradigme ergologique ou un Métier de Philosophe,* Toulouse, Octarès Ed., p. 7-68 ; p. 48-52 notamment.

[24] J. Piquemal, « Georges Canguilhem, professeur de Terminale (1937-1938) », *op.cit.*, p. 79.

des « matières étrangères » qui motivera Canguilhem, à la fin de sa vie, à refuser de considérer son œuvre autrement que comme une « trace de [s]on métier »[25].

Détail qui a son importance, cette obligation de la philosophie aux « matières étrangères » se traduisait, en 1937-1938, par l'utilisation en classe de dossiers à compartiments que l'élève pouvait compléter à loisir, et ce quel que soit le type de documents. « Notre professeur, écrit Piquemal, insiste sur la nécessité, en philosophie – puisque l'existence humaine toute entière y est concernée – d'archives aussi souples, accueillantes, indéfiniment ouvertes »[26]. On imagine ainsi que ces dossiers constituent une première version de la collection *« Textes et documents philosophiques »* fondée par Canguilhem une quinzaine d'années plus tard.

Le Traité de logique et de morale (1939)

Le souci pédagogique

Un bref coup d'œil sur la suite du parcours professionnel de Canguilhem confirme l'attention que celui-ci portait à l'enseignement. Inspecteur général de philosophie de 1948 à 1955, instigateur et directeur chez Hachette (1952-1971) de la collection *Textes et documents philosophiques* destinée tant aux étudiants qu'à leurs professeurs, membre (de 1948 à 1955, une année sur deux en alternance avec l'autre Inspecteur général) puis président du jury d'agrégation (1964-1968), directeur en 1953 d'une enquête de l'Unesco sur l'enseignement de la philosophie

---

[25] G. Canguilhem, Lettre à Michel Deguy du 04 décembre 1990, dans *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences,* Paris, Albin-Michel, 1992, p. 324. Sur l'expression « trace de mon métier », voir G. Le Blanc, *Le vital et le social. L'histoire des normes selon Georges Canguilhem,* thèse pour le doctorat de philosophie, 1999, Université de Paris X-Nanterre, p. 18 n. 49 ; on se reportera également à l'analyse d' Y. Schwartz dans « Métier et Philosophie », *op. cit.,* p. 51-52. Y. Schwartz renvoie en effet directement ce refus de l'œuvre à l'obligation du philosophe aux « matières étrangères ».

[26] J. Piquemal, « Canguilhem, professeur de Terminale », *op.cit.,* p. 64.

dans le monde[27], Canguilhem n'a jamais ménagé ses efforts envers l'institution philosophique. Sans doute était-il, à l'image de ses maîtres Alain et Lagneau, un « boursier » qui se faisait un devoir de rendre à l'école de la République ce qu'elle lui avait donné[28]. Ceci éclaire sans doute en quoi mai 1968 constitua pour Canguilhem une véritable épreuve. Dans ses « Brefs souvenirs concernant Georges Canguilhem », D. Lecourt rapporte en ces termes le « savon collectif mémorable » auquel ses camarades et lui eurent droit à leur retour à l'IHST après les évènements : « Vous pouvez être contents ! Vous avez de quoi être fiers ! Vous avez détruit tout ce que nous avions essayé de construire depuis vingt ans ! »[29] Ainsi que l'explique Pierre Bourdieu – un autre disciple de Canguilhem – « il faisait partie de ces oblats qui avaient tout donné à l'Ecole et qui vivaient la sympathie de leurs élèves (de ma génération) pour le mouvement étudiant comme une trahison inspirée par l'opportunisme ou l'ambition »[30].

Ces épisodes sont aujourd'hui relativement bien connus. Cependant, la publication en 1994 de la première bibliographie critique[31] établie par Camille Limoges bouscula quelque peu l'image qu'on se faisait jusque-là du philosophe. Celle-ci révéla en effet à bon nombre de lecteurs qu'il y eut, pour reprendre l'expression judicieuse de Jean-François Braunstein, un « Canguilhem avant Canguilhem »[32]. En 1943, année où paraît sa thèse de médecine, Canguilhem avait

---

[27] G. Canguilhem (dir.), *L'Enseignement de la Philosophie. Une enquête internationale de l'UNESCO*, Paris, UNESCO, 1953.

[28] Ce dévouement envers l'institution philosophique n'a toutefois jamais privé Canguilhem de son sens aiguisé de la critique, notamment lorsque ladite institution omit d'inscrire Descartes, Kant, Hegel, Comte et Nietzsche parmi les auteurs obligatoires du programme de l'agrégation en 1932. Voir G. Canguilhem, « L'agrégation de philosophie », dans *Méthode. Revue de l'enseignement philosophique* no. 1 (mai 1932), p. 17-21.

[29] D. Lecourt, « Brefs souvenirs concernant Georges Canguilhem », *op. cit.*, p. 119.

[30] P. Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse,* Paris, Editions Raisons d'agir, 2004, p. 43-44.

[31] C. Limoges, « Critical Bibliography», dans François Delaporte (dir.), *A Vital Rationalist. Selected Writings from Georges Canguilhem*. Traduit par Arthur Goldhammer, New York, Zone Books, 1994, p. 385-454.

[32] J.-F. Braunstein, « Canguilhem avant Canguilhem », *Revue d'histoire des sciences,* vol. 53, no. 1, janvier-mars 2000, p. 9-26.

déjà à son actif plus d'une centaine d'articles dans diverses revues (dont une grande majorité pour les *Libres Propos*), avait rédigé une brochure d'action politique sur *Le Fascisme et les paysans,* et co-écrit un *Traité de logique et de morale.* Chose tout à fait étonnante de la part d'un homme à qui on a cru pouvoir imputer une faible propension à l'écriture.

Or, ce que ne pouvait indiquer la bibliographie de 1994 – la donation de la bibliothèque et des archives personnelles de Canguilhem à l'Ecole Normale Supérieure par la famille de l'auteur ayant été effectuée le 2 octobre 2003 – c'est qu'une importante partie des premiers écrits de ce « Canguilhem avant Canguilhem » était consacrée aux questions relatives à l'enseignement. Des documents conservés au Caphés[33] témoignent ainsi que lors de son passage à l'Ecole Normale entre 1924 et 1927, Canguilhem avait constitué un recueil de morceaux choisis de Descartes sous le titre – emprunté à Alain – *René Descartes, prince de l'entendement.* Le manuscrit de 76 feuillets reste à ce jour inédit. Signalons brièvement qu'une vingtaine d'années plus tard, Canguilhem fut sollicité fin 1946 par les éditions Bordas pour un ouvrage sur Descartes à paraître dans la collection *« Pour connaître la pensée de... »*. Ce projet fut vraisemblablement avorté au cours de l'année 1950[34]. Alors qu'il assurait le remplacement de Michel Alexandre à la direction des *Libres Propos* en 1931-1932, Canguilhem profita de son congé de l'Education nationale pour rédiger, de façon complète, un *Manuel de philosophie à l'usage des élèves de l'enseignement*

---

[33] Situé dans les locaux de l'Ecole Normale Supérieure (Ulm) de Paris, le Centre d'Archives de Philosophie, d'Histoire et d'Édition des Science (Caphés) conserve la bibliothèque ainsi que les archives personnelles de Georges Canguilhem. Ce fond sera cité ci-après sous l'appellation Caphés.

[34] Dans une lettre du 27 mars 1950, un employé de Bordas remercie Canguilhem pour le début de son *Descartes*, et le prie d'envoyer le reste pour le mois de juillet. Ce que Canguilhem ne fit probablement jamais. Les 150 feuillets de cet ouvrage inachevé – et composé durant la première moitié de son mandat d'Inspecteur général de philosophie – sont conservés au Caphés.

secondaire et des étudiants de l'enseignement supérieur[35]. Le manuscrit (257 feuillets) et le tapuscrit (298 feuillets), tous deux conservés au Caphés, restent eux aussi inédits. On notera également que lors de ce même congé (1931-1932), Canguilhem constitua un *Choix de textes pour illustrer un cours de psychologie en classe de philosophie* de 219 feuillets dactylographiés. Il ne fut jamais publié.

Il aura donc fallu attendre 1939 pour que ce projet d'édition pédagogique voit enfin le jour. Publié à compte d'auteur, le *Traité de logique et de morale* se présente en effet comme un ouvrage de philosophie destiné aux classes de Terminale. Jusqu'aux années 1950, il n'était pas rare que le professeur de philosophie – qu'il soit laïc ou ecclésiastique – publie son propre manuel, qu'il établissait le plus souvent sur la base des cours dispensés en classe[36]. Ce qui est le cas pour le *Traité de logique et de morale*. Sa couverture indique cependant qu'il ne s'agit pas là de l'œuvre du seul Canguilhem ; ses 300 pages furent en effet rédigées de manière conjointe avec Camille Planet (1892-1963), un ami philosophe lui aussi originaire de Castelnaudary, qui partageait alors avec Canguilhem des positions philosophiques extrêmement proches. Charles Mazières[37], ami de Planet et élève de Canguilhem au lycée de Toulouse en 1937,

---

[35] Les dernières lignes du *Manuel* semblent indiquer que l'ouvrage résulte d'une synthèse des différents cours donnés par Canguilhem à Charleville en 1929-30, puis à Albi l'année suivante (1930-31), et que la rédaction finale fut assurée durant son congé sabbatique à Paris (1931-32).

[36] La fin de l'âge d'or des manuels scolaires de ce type s'amorce vraisemblablement avec la croissance considérable des bacheliers de l'entre-deux-guerres aux années 1950. Afin de répondre à cette augmentation des effectifs, d'importantes maisons d'édition se sont alors lancées dans la création de collections pédagogiques à large diffusion. On mentionnera par exemple la parution, à partir de 1954 chez Nathan, de la collection dirigée par Denis Huisman (1929-) et André Vergez (1926-2006). Citons notamment *L'Art de la dissertation* (1954), *L'Esthétique* (1954) et surtout le *Court Traité* (1958), qui, sous ses appellations successives (*Nouveau Traité, Cours de philosophie, Nouveau cours de philosophie, Philosophie*) est au cœur de ce véritable phénomène de l'édition pédagogique.

[37] Professeur de physique à Orsay, Charles Mazières (1920-) a notamment enregistré en compagnie de Canguilhem un entretien pour la télévision sur la recherche expérimentale. Produite par Dina Dreyfus pour le Centre National de la Documentation Pédagogique, l'émission fut diffusée le 6 février 1967. Pour la retranscription de cette émission sur papier : « La Recherche expérimentale », *Revue de l'enseignement philosophique*, vol. 18, no. 2 (décembre 1967 – janvier 1968), p. 58-64.

se souvient notamment avoir transporté des liasses de *Traité de logique et de morale* lors d'un déménagement de Planet : selon lui, il aurait été tiré en tout et pour tout 500 exemplaires du dit *Traité*. Mais peu d'entre eux semblent avoir survécu à la seconde guerre mondiale[38].

« Traité » versus « Manuel »

Que Canguilhem ait pu écrire un Traité de logique et de morale (1939), et plus encore, un Manuel de philosophie à l'usage des élèves de l'enseignement secondaire et des étudiants de l'enseignement supérieur (1932), voilà quelque chose de tout à fait étonnant de la part d'un professeur qui n'a jamais caché son hostilité envers ce type d'ouvrages. Et ce d'autant plus que rien dans la tradition philosophique dont il est l'héritier ne le prédisposait à ce genre d'exercice littéraire. Canguilhem est effectivement issu d'une lignée de professeurs de philosophie fermement opposés à l'utilisation de manuels en classe. Son maître Alain n'a par exemple jamais caché son hostilité vis-à-vis des manuels scolaires. Selon lui, ces ouvrages asphyxiaient la réflexion personnelle de l'élève :

> Cette philosophie d'Institut [écrit Alain], laisse encore quelques trous pour respirer ; le manuel n'en laisse jamais. Ces divisions, ces querelles, ces solutions n'ont réellement point de sens. Donnez-moi le meilleur manuel de ce temps-ci ; réellement je n'y comprends rien[39].

Au catalogage de doctrines et de problèmes artificiellement construits que proposent les manuels, Alain a toujours préféré la fréquentation directe des textes des grands auteurs. C'est là un principe qu'il avait lui-même hérité de son maître Lagneau. Dans ses *Souvenirs concernant Jules Lagneau,* Alain rapporte ainsi que

---

[38] Entretien réalisé à Paris en juin 2007.

[39] Alain. *Souvenirs concernant Jules Lagneau*, p. 722.

Lagneau n'attendit pas une seule seconde pour « mettre sous clef »[40] un bon nombre d'exemplaires des *Leçons de philosophie* de Rabier[41] que venait de recevoir le lycée Michelet de Vanves où il enseignait alors. Ayant appris l'hébreu « pour éviter dans l'interprétation de l'*Ethique* deux ou trois erreurs peut-être, que personne n'aurait relevées »[42], c'était une fréquentation directe des grands textes que recherchait Lagneau. Sans doute tenait-il lui-même cela de Jules Lachelier (1832-1918), son maître à l'Ecole Normale, lequel écrivait à Boutroux en 1868 : « Quant au chemin à suivre, je n'en connais qu'un… c'est l'étude directe, patiente et docile, des maîtres grecs, français et allemands »[43]. Aussi Gérard Granel a-t-il vu juste lorsqu'il écrit, à propos de cette tradition de grands professeurs (Lagneau, Alain et Michel Alexandre), que leur seule

> méthode ne consiste en rien d'autre qu'à lire, et encore lire, les textes eux-mêmes. Non pas à retomber sur eux du haut de quelque principe d'explication ; non pas à les résumer magistralement afin d'en établir les obscurités apparentes, pour en établir ensuite encore plus magistralement la cohérence et l'évolution ; mais à les lire, dans l'ordre et sans rien omettre.[44]

Certes, Canguilhem n'a jamais embrassé cette « méthode » philosophique dans sa totalité. D'un point vue pédagogique, c'est relativement tôt qu'il rompit

---

[40] *Ibid.*

[41] E. Rabier, *Leçons de philosophie,* Paris, Hachette, 2 volumes, 1884-1886. Pour une preuve de la filiation entre Lagneau et Canguilhem d'un point de vue pédagogique, on se reportera au compte-rendu enflammé de l'ouvrage de Politzer *La Fin d'une parade philosophique,* dans lequel le jeune Canguilhem écrit non sans ironie : « Bergson a cru fonder une philosophie [...] en réfutant les manuels en usage à l'époque pour le baccalauréat. » Et Canguilhem de préciser en note : « Bergson est un philosophe pour qui existent les *Leçons de philosophie* de Rabier (cf. *Matière et Mémoire,* p. 90, note 1) ». Cf. G. Canguilhem, « *La Fin d'une parade philosophique. Le bergsonisme,* sous le pseudonyme François Arouet. Paris, Ed. Les Revues », *Libres Propos (Journal d'Alain)* (20 avril 1929), p. 191-195 ; p. 192.

[42] J. Lagneau, *Célèbres leçons et fragments,* 2ème éd., Paris, P.U.F., 1964, p. 3. La citation est tirée de la notice nécrologique rédigée par J. Pacaut pour l'*Annuaire des Anciens Elèves de l'Ecole Normale Supérieure* de 1895.

[43] J. Lachelier, Lettre du 2 octobre 1868 à E. Boutroux, cité dans M. Gueroult, *Histoire de l'histoire de la philosophie,* tome 3, Paris, Aubier, 1988, p. 751.

[44] G. Granel, « Michel Alexandre et l'école française de la perception », dans *Critique,* n°183-184, août-septembre 1962, p. 758-788 ; p. 769.

avec la manière qu'avaient ses maîtres d'entrer en réflexion philosophique. Rappelons en effet que pour Lachelier et Alain, la philosophie était déjà accomplie pour l'essentiel dans les oeuvres des grands auteurs. Canguilhem tranche radicalement avec cette tradition en ce que chez lui, ce ne sont plus les grands textes qui doivent susciter la réflexion, mais la fréquentation de « matières étrangères » à la philosophie.[45]

Ceci dit, force est quand même de constater que Canguilhem reste profondément marqué par cette tradition d'enseignants ; notamment en ce qui concerne l'hostilité vis-à-vis des manuels scolaires. En février 1930, alors qu'il venait d'obtenir à vingt-cinq ans son premier poste au lycée de Charleville, il rédigea un article dans les *Libres Propos* pour dénoncer « cette intolérable et ignominieuse prétention des Manuels qui exécutent en quelques phrases, le dualisme cartésien, et mettent en douze lignes Einstein à la portée de tous »[46]. Vingt ans plus tard, en sa qualité d'Inspecteur général, c'est haut et fort qu'il proclama, lors des journées nationales d'études pédagogiques des professeurs de philosophie au printemps 1950, la prohibition de toute espèce de manuels dans les classes. Il y affirmait en effet

> que l'enseignement de la philosophie n'a pas à officialiser des Manuels, mais qu'au contraire un bon professeur de philosophie met son honneur à faire sentir aux élèves que l'essentiel de la pensée philosophique consiste dans une certaine appropriation personnelle des problèmes et un goût de la réflexion que, par définition, aucun Manuel qu'elle qu'en soit la valeur, ne peut servir. Les Manuels ne devraient pas être utilisés régulièrement en classe.[47]

Dans ces conditions, comment expliquer que Canguilhem ait quand même composé, puis publié, un manuel sous son nom ? Y aurait-il là contradiction entre

---

[45] Voir ci-dessus le témoignage de J. Piquemal sur « Canguilhem, professeur de Terminale ».

[46] G. Canguilhem, « Examen des examens. – Le baccalauréat », dans *Libres Propos (Journal d'Alain)* (20 février 1930), p. 88-90 ; p. 89.

[47] G. Canguilhem, « Allocution de M. Canguilhem, Inspecteur général de l'Instruction publique», *Revue de l'enseignement philosophique*, 1ère année, n° 2-3, janvier-février 1951, p. 18-25 ; p. 19.

ses dires et ses gestes ? Absolument pas selon le principal intéressé ; ainsi que le relate la suite du compte-rendu de l'intervention de l'Inspecteur général :

> à un assistant qui s'étonnait de voir M. Canguilhem condamner les manuels après en avoir écrit un, M. Canguilhem répond que l'ouvrage dont il est question est justement un exemple de travail qu'un professeur peut mettre à la disposition de ses élèves. Après avoir, pendant plusieurs années, fait polycopier ou dactylographier son cours, M. Canguilhem l'a rédigé, en collaboration avec un de ses collègues, et l'a fait imprimer. Pour éviter toute confusion avec un manuel, il l'a intitulé : Traité de philosophie et l'a édité à ses frais (l'édition est du reste épuisée).[48]

Pour Canguilhem, il était absolument clair que son *Traité de logique et de morale* n'avait rien d'un « manuel ». Il le considérait au contraire comme un « anti-manuel », ainsi qu'en témoigne une courte note manuscrite tardive[49]. Par opposition à un « manuel » traditionnel, le *Traité* relève moins d'une juxtaposition de doctrines et points de vue que d'une synthèse critique élaborée à partir de quelques principes directeurs fondamentaux, lesquels sous-tendent l'ensemble de l'ouvrage. Dans une lettre du 26 octobre 1984 pour remercier Giuseppe Sertoli de l'étude qu'il venait de faire paraître sur ses travaux[50], Canguilhem écrit :

> *Traité* est un terme que Planet et moi savions prétentieux, mais il était choisi pour détrôner *Manuel*, titre donné à ces conglomérats de théories qu'on offrait aux élèves des Lycées. Nous avons un jour comparé les leçons dactylographiées que nous remettions à nos élèves et décidé de les réunir après révision systématique.[51]

---

[48] *Ibid.*, p. 20.

[49] En 1984, Flavia Conte-Cappelletti fait état du *Traité de logique et de morale* dans la thèse de doctorat qu'elle vient de consacrer à Canguilhem. Selon elle, celui-ci est « un manuale de filosofia scolastica ». Sur son exemplaire de la thèse conservé au Caphés, Canguilhem a encerclé le mot « manuale » et écrit en marge : « anti-manuale ». Cf. F. Conte-Cappelletti, *Il sapere e la vita : il razionalismo etico di Georges Canguilhem*, thèse, Fonds Caphés, p. 110, note 2.

[50] G. Sertoli, « Epistemologia e storia delle scienze in Georges Canguilhem », *Nuova Corrente*, vol. 30, n°90-91, 1983, p. 101-172.

[51] Lettre de Canguilhem à Giuseppe Sertoli du 26 octobre 1984, Caphés.

Que la philosophie soit essentiellement un exercice d'unification par le jugement[52] et non une œuvre d'encyclopédisme, voilà l'idée qui semble avoir été à l'origine de la publication du *Traité*. Selon certains témoignages, c'est Planet et non Canguilhem qui aurait été cette fois-ci l'instigateur de cette publication pédagogique[53]. Planet, alors professeur au lycée Thiers de Marseille, y aurait vu un éventuel moyen d'arrondir ses fins de mois. Néanmoins, la raison pour laquelle son collègue de Toulouse semble s'être engagé dans un tel projet est moins pécuniaire que philosophique. Elle tient en effet à la profonde aversion de Canguilhem pour le classique *Manuel de Philosophie*[54] d'A. Cuvillier (1887-1973), dont les 1400 pages constituaient à ses yeux un bel exemple de l'« intolérable et ignominieuse prétention des Manuels »[55] à vouloir traiter *in extenso* de toutes les questions philosophiques. C'est donc implicitement le *Manuel* de Cuvillier que visent Canguilhem et Planet lorsqu'ils affirment, dès la première ligne du *Traité* :

> Un recueil de renseignements et d'opinions disparates peut former, s'il est habilement ordonné, un travail documentaire utile, et à ce titre prendre quelque valeur didactique; mais il ne donnera qu'une idée lointaine de la réflexion philosophique.[56]

---

[52] Toute sa vie durant, Canguilhem accorda à l'activité de juger une importance capitale. C'est que, comme l'écrit Yves Schwartz dans l'introduction au présent volume, « ne pas s'empêcher de penser, c'est ne pas s'empêcher de juger ». Il s'agit certes là de l'héritage réflexif d'Alain et de Lagneau, mais aussi, de manière plus fondamentale encore, de la trace d'un engagement kantien que le philosophe n'a jamais remis en question.

[53] Hypothèse soutenue par J. Piquemal, « Georges Canguilhem, professeur de Terminale (1937-1938) », *op. cit.*, p. 64 : « L'initiative de ce *Traité* venait, je crois, de C. Planet ».

[54] A. Cuvillier, *Manuel de Philosophie,* Paris, A. Colin, 1927, t.1, *Psychologie* (722 p.), t.2, *Logique, Morale, Philosophie générale* (676 p.). Paru pour la première fois en 1927, puis publié dans une version remaniée sous le titre de *Précis de philosophie* en 1951 et de *Nouveau Précis* en 1959, le *Manuel* de Cuvillier est sans conteste l'un des « ouvrages d'enseignement les plus répandus ». Il est encore édité aujourd'hui en *Livre de Poche*.

[55] G. Canguilhem, « Examen des examens. – Le baccalauréat », dans *Libres Propos (Journal d'Alain)* (20 février 1930), p. 88-90 ; p. 89.

[56] *TLM,* Avertissement.

Aussi, est-ce en réaction contre « les ouvrages d'enseignement les plus répandus »[57] qu'ils déclarent avoir composé le *Traité*, espérant ainsi figurer « par l'exemple » l'effort de l'enseignement philosophique, qui ne réside « ni dans celui de la clarté apparente, ni dans celui de l'érudition la plus poussée, mais dans celui de la systématisation »[58].

La philosophie comme quête d'unité

Sous cet angle, le *Traité* de 1939 est en totale rupture avec le *Manuel de philosophie* rédigé sept ans auparavant par Canguilhem : l'austérité et la systématicité du *Traité de logique et de morale* sont en effet aux antipodes du texte, à la fois développé et parsemé de nombreuses références, du *Manuel* de 1932, qui, de fait, se rapproche ainsi fortement du Cuvillier. A l'image de ce dernier, et en dépit des efforts du jeune Canguilhem pour expliciter et illustrer au maximum les points du programme, force est de constater que les transitions entre les différents chapitres du *Manuel* sont souvent assez abruptes, et qu'il est assez difficile d'y trouver un quelconque principe directeur qui unifierait l'ensemble des parties. Ce qui n'est pas le cas dans le *Traité* de 1939, où c'est explicitement le problème de l'unification de l'expérience par le jugement qui constitue la trame de l'ouvrage, et le cœur de toute entreprise philosophique. Dans une conférence prononcée en 1938 à la *Société toulousaine de philosophie* – soit un an avant la publication du *Traité* – Canguilhem adoptait une définition de la philosophie sur laquelle il ne reviendra jamais. Se référant à René Le Senne, il affirme :

---

[57] *Ibid.* Parmi les « ouvrages d'enseignement les plus répandus » visés par Canguilhem et Planet, signalons également, au côté du *Manuel* de Cuvillier, le *Précis de philosophie* du jésuite Paul Foulquié (1893-1983). Publié pour la première fois en 1936 aux éditions de l'Ecole, il sera remplacé en 1956 par un *Traité* en trois volumes, lequel sera lui-même remplacé en 1961 par les deux volumes sur *La Connaissance* et *L'Action.*

[58] *Ibid.*

> On a défini le philosophe comme « un professeur d'unité » (Le Senne). Tout le monde s'accordera là dessus faute de s'entendre.[59]

Si le philosophe est « un professeur d'unité », alors l'examen philosophique consiste dans la hiérarchisation d'une multiplicité de valeurs plus ou moins antagonistes. Cette posture est particulièrement explicite lorsque Canguilhem et Planet abordent la question de la vérité. Pour les deux auteurs, la vérité est la valeur qui norme le processus scientifique[60] ; mais ils ajoutent immédiatement :

> si de la sorte et sur le plan de la représentation la valeur de la science est la seule positive, étant la Vérité même, on n'en fera pas sans une confusion dangereuse la seule valeur possible, ni même la valeur définitivement et absolument dominante, ni même enfin peut-être une valeur *absolument* positive [61].

La vérité n'est pas la seule valeur à laquelle l'esprit puisse se consacrer. C'est pourquoi, dans le *Traité,* la vérité de la science est confrontée avec d'autres valeurs possibles pour le jugement, comme les valeurs esthétiques et morales. Et la philosophie, entendue comme projet de totalisation, est précisément le lieu de cette confrontation. Ceci explique le rôle que les deux auteurs assignent à la notion de « synthèse », corrélative de celle de « jugement », que l'on retrouve à bien des étapes de leur argumentation. Sur ce point, la lecture attentive d'Octave Hamelin (1856-1907) a dû être déterminante, comme en témoigne par ailleurs l'insistance du *Traité* à parler de « fonctions de l'esprit » plutôt que de « catégories de la pensée ».

---

[59] « Activité technique et création », dans *Communications et discussions,* Toulouse, Société toulousaine de philosophie, 1938, 2ème série, séance du 26 février 1938, p. 81-86 ; p. 81. L'expression se situe à la page 384 du *Devoir*, où Le Senne écrit : « le métaphysicien est donc essentiellement un professeur d'unité ». Que la philosophie soit essentiellement un exercice d'unification par le jugement, un effort de l'esprit vers la totalité, c'est là une position philosophique pérenne de Canguilhem. Il l'énonce à nouveau en 1965, lors des deux entretiens télévisés pour le CNDP. Cf. « Philosophie et Science », dans *Revue de l'Enseignement philosophique,* vol. 15, no. 2 (décembre 1964 – janvier 1965), p. 10-17 ; p. 15. Voir aussi la seconde émission, « Philosophie et Vérité », dans *Revue de l'Enseignement philosophique,* vol. 15, no. 4 (avril 1965 – mai 1965), p. 11-21.

[60] G. Canguilhem, C. Planet, *Traité de logique et de morale, op. cit.,* p. 175 et sq.

[61] *Ibid.,*

Le peu qui vient d'être dit suffit pour saisir que le *Traité de logique et de morale* est loin d'être un simple manuel élémentaire de philosophie qui suit le programme de Terminale d'alors ; cela reviendrait effectivement à reléguer le *Traité* au rang de ce contre quoi ses auteurs l'ont précisément publié : à savoir un recueil de renseignements et d'opinions disparates ne donnant « qu'une idée lointaine de la réflexion philosophique »[62]. Car comme le confessent Canguilhem et Planet dans *l'Avertissement* au lecteur :

> Si un enseignement philosophique a un sens éducatif, c'est pour autant, croyons-nous, qu'il peut donner le goût de cette unité [de l'esprit]. Encore faut-il qu'il en figure lui-même la possibilité, en quelque sorte « par l'exemple ». Nous avons voulu faire passer au premier plan dans cet ouvrage-ci le souci de cette figuration, ayant cru voir que c'est lui qui est le moins visible aux élèves, dans les ouvrages d'enseignements les plus répandus.[63]

Que par sa systématicité, le *Traité* ne soit pas un manuel parmi tant d'autres, c'est ce qu'avait bien vu à l'époque le controversé Maurice Gaït[64], ancien collègue de Planet au lycée de Marseille. Ironie de l'Histoire, celui qui allait se compromettre avec la collaboration louait alors, sans aucune réserve, l'ouvrage dont l'un des auteurs allait devenir un « véritable héros de la Résistance »[65]. Voici

---

[62] *Ibid.*, Avertissement.

[63] *Ibid.*

[64] Ancien élève de l'Ecole Normale Supérieure (promotion 1929) et agrégé de philosophie, Maurice Gaït (1909-1983) débuta sa carrière en 1935 au lycée de Cahors. En octobre 1938, il est muté au lycée de Marseille, où il eut comme collègue Camille Planet. Ce qui explique sans doute son compte-rendu du *Traité de logique et de morale* pour les *Etudes philosophiques,* nouvelle formule du *Bulletin de la Société d'Etudes Philosophiques du Sud-Est* créé à Marseille en 1926 par Gaston Berger (1896-1926), un disciple de Le Senne. A partir de mai 1942, Gaït exerça les fonctions de chef de cabinet puis de directeur adjoint du cabinet d'Abel Bonnard (1883-1968), alors ministre de l'Education nationale et de la Jeunesse. En décembre 1943, Gaït tenta de prévenir la suspension de Planet, ainsi qu'en témoigne un télégramme adressé à Canguilhem (cf. *infra*). Nommé commissaire général à la Jeunesse du Régime de Vichy le 1er janvier 1944, il est poursuivi à la Libération, mais obtient un non-lieu pour fait de résistance. Par la suite, il fondera et dirigera jusqu'à sa mort l'hebdomadaire d'extrême droite *Rivarol.*

[65] R. Aron, *Mémoires*, Paris, Julliard, 1983, p. 57-58.

ce que Gaït écrit en 1941, dans le compte-rendu élogieux qu'il fit du *Traité* pour *Les Etudes Philosophiques* :

> Comme les auteurs nous en avertissent dès l'abord, le caractère qui définit l'ouvrage est un vœu de systématisation. Il ne s'agit pas tellement de proposer aux élèves une documentation abondante que de leur présenter, en fait, ce que peut être une construction philosophique, où chaque élément n'existe qu'en fonction du tout... Trop souvent, en effet, les ouvrages didactiques, sous prétexte de fournir aux jeunes esprits matière à choix libre, nous avaient habitués à une accumulation redoutable de références et de détails, dont le flot risquait de submerger à jamais l'apprenti philosophe. Ici rien de pareil. Une solide unité soutient l'ensemble ; les idées directrices, déclarées sans ambiguïté, guident vers des conclusions nettes et même impératives. Le thème fondamental n'est-il pas qu'il n'est d'autre philosophie que normative ?[66]

La suite du compte-rendu émet un jugement de première importance. Selon Gaït,

> Le propos des auteurs étant d'instruire par l'exemple, il est naturel que l'allure de leurs analyses reflète le caractère dominant de leur philosophie, dont le terme de « rationalisme autoritaire » ne travestirait pas trop l'esprit, à condition de souligner avec quel soin se trouvent discriminés les principes d'appréciation, de jugement et de choix.[67]

Si la philosophie de Canguilhem et de Planet est un « rationalisme autoritaire », mais conditionné, cela tient en ce qu'ils refusent d'unifier l'ensemble de l'expérience selon une norme unique d'appréciation. Cela reviendrait effectivement à unifier « par mutilation »[68] pour reprendre une expression de Canguilhem. C'est pourquoi les valeurs cardinales du rationalisme sont, dans le *Traité,* renvoyées au jugement, faculté qui qualifie ou disqualifie ces valeurs en fonction de l'objet considéré. Autrement dit, si l'ouvrage se présente bel et bien sous une forme systématique, il n'en est pas pour autant dogmatique. A

---

[66] M. Gaït, « G. Canguilhem et C. Planet, professeurs de philosophie au Lycées de Toulouse et de Marseille. – « Traité de Logique et de Morale ». F. Robert et fils, imprimeurs, Marseille, 1939. 1 vol., 299 p. », dans *Les Etudes Philosophiques,* 15e année – n° 1-2, juin 1941, p. 41. Texte communiqué par Camille Limoges.

[67] *Ibid.,* p. 41.

[68] G. Canguilhem, « Activité technique et création », *op. cit.,* p. 81.

la différence du Cuvillier, mais aussi, on l'a dit, du *Manuel de philosophie* que Canguilhem avait lui-même rédigé en 1932, le *Traité* de 1939 n'a rien d'un catalogage de doctrines abordant l'ensemble des questions philosophiques. Sa grande originalité réside manifestement dans la tentative faite par les deux auteurs de communiquer, à travers une synthèse critique des problèmes auxquels l'humanité a toujours été confrontée, une unité qui ne repose pas sur l'Être – celui-ci étant disloqué dans et par les sciences – mais sur l'activité toujours reconduite du jugement. C'est là l'enjeu de cette « philosophie axiologique », qui, pour reprendre les mots de Canguilhem et Planet, affirme « la primauté de la Valeur à l'égard de l'Être »[69]. Pour les deux collègues, la réflexion philosophique est avant tout une activité de mise en ordre et de hiérarchisation de valeurs :

> Celle-ci [la réflexion philosophique], comme on le voit chez les grands maîtres qui l'ont pratiquée, consiste dans la recherche et finalement dans le choix de quelques principes qui doivent permettre d'apprécier la valeur des renseignements, et de juger les opinions apparemment les plus divergentes ; le choix se justifie lui-même par la cohérence des jugements qu'il rend possibles, et par l'unité qu'il assure ainsi à l'esprit.[70]

Place du Traité dans l'itinéraire philosophique de Canguilhem

Quel peut-être aujourd'hui l'intérêt philosophique de lire un ouvrage originellement destiné à un public de lycéens ? Selon Canguilhem, le *Traité* coïnciderait avec l'amorce de thèses que le philosophe s'emploiera à défendre par la suite. Dans la lettre déjà citée à G. Sertoli du 26 octobre 1984, Canguilhem déclare :

---

[69] G. Canguilhem, C. Planet, *Traité de logique et de morale, op. cit.*, p. 167

[70] *Ibid.*, Avertissement.

> Il me serait facile de montrer dans le *Traité* le départ de certains itinéraires poursuivis, sans renoncement ni répudiation.[71]

Hormis le fait que le *Traité* témoigne, dès 1939, d'une curiosité pour des thèmes qui occuperont le centre de la réflexion canguilhemienne – la vie, la technique, la science – un des principaux intérêts de l'ouvrage tient en ce qu'il explicite les principes depuis lesquels doit se déployer l'exercice philosophique pour Canguilhem. Nous avons effectivement affaire ici à l'une des très rares exceptions où le philosophe déroge à la méthodologie qu'on lui connaît habituellement. A savoir qu'il expose directement, sans passer par d'immenses « détours stratégiques »[72] (l'histoire du concept de réflexe, de milieu, de régulation…), des positions philosophiques qu'on ne travestirait guère en affirmant qu'elles s'enracinent dans une philosophie du jugement.

Parce que le *Traité* s'efforce de suivre le programme des classes de philosophie de l'époque[73], il est par conséquent le seul ouvrage où Canguilhem discute de sujets de philosophie générale aussi divers que l'Histoire, le suicide, l'impérialisme, la signification des mathématiques, la guerre, la morale kantienne, l'induction, le travail, ou encore le scepticisme. Ce qui contraste avec les problématiques spécialisées auxquelles nous ont habitués les textes de maturité. Précisons toutefois que le respect du programme ne signifie pas une soumission à celui-ci. Comme l'écrira en 1952 l'Inspecteur général Canguilhem dans sa *Présentation* au premier volume de la collection *Textes et documents philosophiques,* ce qui importe du point de vue pédagogique, ce n'est pas de suivre le programme, mais de formuler des problèmes : « par là ne

---

[71] Lettre à Giuseppe Sertoli, *op. cit.*

[72] Cette expression est de J. Piquemal. Cf. « Georges Canguilhem, professeur de Terminale (1937-1938) », *op. cit.* p. 82.

[73] Voir annexe n°1 *bis.*

disparaîtra pas, derrière la philosophie en tant que programme, la philosophie en tant que problème. »[74]

Au moment où Canguilhem et Planet rédigèrent le *Traité de logique et de morale*, la dernière réforme du programme officiel des classes de philosophie remonte à la fin de l'année 1923[75]. La structure de l'ouvrage suit donc d'assez près les directives de celui-ci, du moins dans les parties que les auteurs se proposent d'examiner, à savoir la Logique et la Morale – s'agissant de la Psychologie, Canguilhem et Planet avaient initialement prévu de réserver à celle-ci un volume entier[76]. Quelques libertés ont toutefois été prises à l'égard du programme, comme par exemple l'examen, dans la section des sciences morales, de la scientificité de la psychologie. On notera qu'il faudra attendre 1942, et l'avènement de « L'Etat français », pour trouver une modification sensible des programmes de philosophie ; notamment dans la section « Morale », avec l'introduction de thématiques nationalistes comme « La patrie. Ses éléments matériels et spirituels ; les sentiments qu'elle inspire et les devoirs qu'elle impose ; l'esprit de sacrifice » ou encore « La profession. Le devoir et l'amour du travail ; la conscience professionnelle, l'esprit de solidarité et leur importance nationale »[77].

D'un point de vue général, le *Traité de logique et de morale* se présente donc comme un texte canguilhemien étonnamment direct, qui peut être envisagé comme une synthèse systématique des positions philosophiques élaborées par Canguilhem de 1921 à 1939. On notera cependant que le *Traité* marque une rupture par rapport aux textes de jeunesse. Et ce pour au moins deux raisons. La première tient à ce que l'influence d'Alain et de Lagneau, écrasante et explicite dans les textes des *Libres Propos*, se fait maintenant beaucoup plus discrète. Mais

---

[74] G. Canguilhem, *Besoins et tendances*, Paris, Hachette, 1952, p. IV.

[75] Voir B. Poucet, *Enseigner la philosophie. Histoire d'une discipline 1860-1990.* Paris, CNRS Editions, 1999, p. 233-262 notamment.

[76] Cf. *supra*, IV. B.

[77] B. Poucet, *Enseigner la philosophie, op. cit.*, p. 278.

elle n'en a pas pour autant disparu. En témoigne l'engagement de Canguilhem et Planet pour une « philosophie axiologique »[78] qui vise à subordonner l'Être à la Valeur. Corrélativement, on notera que les dimensions cartésiennes et kantiennes de l'approche réflexive transparaissent tout au long du *Traité,* en particulier dans le recourt constant au jugement. 1939 marque néanmoins l'entrée officielle de deux nouveaux philosophes au panthéon philosophique de Canguilhem, qui, en plus d'Alain et de Lagneau, était essentiellement composé jusque là de Descartes, de Kant et de Comte. Ces nouveaux venus sont Bergson, qui après une critique initiale non exempte de préjugés[79], est désormais présenté comme un « grand philosophe »[80], et Bachelard, salué à l'époque par Canguilhem pour sa « contribution à la psychanalyse de " *l'homo sapiens* " »[81]. Ensuite, le recours aux matériaux habituellement non-philosophiques pour étayer des thèses philosophiques est dans le *Traité* encore plus conséquent que dans les tout premiers textes de jeunesse. Les renvois à des scientifiques, hommes de lettres ou autres artistes écrasent en effet par le nombre – près de quatre fois supérieur – les

---

[78] G. Canguilhem, C. Planet, *Traité de logique et de morale, op. cit.,* p. 166, note 125.

[79] G. Canguilhem, « La Philosophie d'Hermann Keyserling », *Libres Propos* (20 mars 1927), p. 18-21, et le compte rendu déjà cité du livre de G. Politzer « *La Fin d'une parade philosophique. Le bergsonisme* ». Dans un article de 1947, Canguilhem reconnaîtra explicitement le caractère pour le moins partial de sa première lecture de Bergson : « ce qui fait, selon nous, la valeur de la philosophie bergsonienne, pourvu toutefois qu'on la lise sans préjugé – ce qui, nous pouvons l'avouer, n'a pas toujours été notre cas – c'est d'avoir compris le rapport exact de l'organisme et du mécanisme… », dans « Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 52, nos 3-4 (1947), p. 322-332 ; p. 332.

[80] G. Canguilhem, C. Planet, *Traité de logique et de morale, op. cit.,* p. 32, n. 24.

[81] G. Canguilhem, « P.-M. Schuhl, *Machinisme et philosophie.* Paris, 1938 », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 126, no 9-10 (septembre-octobre 1938), p. 240-242. Concernant l'aspect bachelardien du *Traité*, signalons une annotation manuscrite de Canguilhem sur la thèse de de F. Conte-Cappelletti, déjà citée. A la note 2 de la page 110, Conte-Cappelletti écrit : « Il Traité infatti si muove dans un quadro ancora pre-bachelardiano dans cui è prevalente il richiamo a una tradizione filosofica alla Meyerson e alla Bergson » (En effet, le traité s'inscrit dans un cadre encore pré-bachelardien dans lequel prime la référence à la tradition philosophique de Meyerson et Bergson). Sur son exemplaire personnel de la thèse conservé au Caphés, Canguilhem a encerclé le « pre- » de « pre-bachelardiano », et inscrit en marge : « NON ».

philosophes auxquels les auteurs font référence. Preuve que le Canguilhem de 1939 était déjà sensible à l'obligation de la philosophie envers ce que *L'Essai* de 1943 allait regrouper sous l'expression « matières étrangères »[82].

Le *Traité de logique et de morale* n'appartient assurément plus à la période de jeunesse. Il apparaît davantage comme un texte charnière dans l'itinéraire philosophique de Canguilhem, qui témoigne moins d'une doctrine définitivement stabilisée, que d'une philosophie du jugement s'orientant peu à peu vers une rencontre décisive – celle de la vie –, laquelle fournira à cette philosophie en devenir à la fois une assise et une occasion de déplacement.

Camille Planet (1892-1963)

Biographie

Camille Planet est manifestement le grand inconnu de la présente publication. Le *Traité de logique et de morale* mis à part, il n'a effectivement rien publié, si ce n'est un Discours de distribution des prix prononcé au lycée de Foix à la fin de l'année scolaire 1928-1929[83].

De douze ans l'aîné de Canguilhem, Planet était natif lui aussi de Castelnaudary ; ses parents y tenaient un commerce de chaussures. Peintre de talent[84], un de ses autoportraits fut longtemps accroché au mur du bureau de Canguilhem. A noter également qu'un portrait de Canguilhem par Planet est

---

[82] *NP*, p. 7.

[83] Vraisemblablement publié dans une revue locale, une copie de ce discours figure dans les papiers de Planet déposés au Caphés.

[84] Un numéro de 1923 de la *Revue du Bas-Poitou et des Province de l'Ouest* rapporte qu'un certain « Camille Planet croque avec beaucoup d'aisance des attitudes typiques de nos villageois ». Il est fort probable qu'il s'agisse effectivement de l'auteur du *Traité*.

aujourd'hui conservé dans la propriété familiale de Mazalibrand (Haute Loire). Il jouait fort bien du piano, et il lui arrivait de composer régulièrement de la musique, ainsi qu'en témoignent les rectos de certains manuscrits, tapissés de partitions. D'après les papiers de Planet conservés au Caphés, il est très probable que les considérations d'ordre esthétique ont joué pour beaucoup dans son positionnement philosophique.

Planet obtint sa licence de philosophie à l'Université de Toulouse. Mobilisé en 1914, il passa la plus grande partie de la guerre en captivité en Allemagne. A son retour en France, il prépara l'agrégation. Il fut reçu en 1920, parmi le « classement spécial » réservé aux prisonniers et anciens combattants – dont faisait aussi partie le philosophe Etienne Souriau. L'agrégation en poche, Planet commença sa carrière dans le secondaire au lycée de Rochefort (Charente-Maritime) ; il y eut notamment comme élève Jean Hyppolite, ainsi que le rappelle Canguilhem en 1968, dans l'hommage rendu à son ami philosophe récemment disparu[85]. Planet fut ensuite nommé professeur aux lycées de Foix, de Marseille et de Montauban à défaut d'obtenir son affectation à Toulouse. Pour l'anecdote, on notera que Planet fut un proche de la poétesse surréaliste et féministe Thérèse Plantier (1911-1990), laquelle lui rendra hommage à trois reprises. Elle lui dédiera un recueil[86], ainsi qu'un poème hermétique sobrement intitulé *Camille Planet*[87]. Enfin, dans *Le discours du mâle* publié en 1979, Thérèse Plantier confie :

---

[85] G. Canguilhem, « Hommage à Jean Hyppolite (1907-1968) », *Revue internationale de philosophie*, no. 90, 1969, p. 548-550. Evoquant le parcours du philosophe, Canguilhem écrit : « Élève, en classe de philosophie, au Lycée de Rochefort-sur-Mer, Jean Hyppolite manifestait pour la philosophie de Bergson un enthousiasme que son maître, Camille Planet, ne partageait pas alors ». A notre connaissance, il s'agit de la seule évocation explicite de Planet dans tout le corpus canguilhemien.

[86] T. Plantier, *Mémoires inférieures,* Paris, La Corde, 1966.

[87] T. Plantier, *La loi du silence. Omerta,* Paris, Editions Saint-Germain-des-Prés, 1975, p. 115-116.

> Un des rares hommes que j'aie connu qui ne fut pas un maquereau, il s'agit de Camille Planet, qui riait aux éclats du « beau langage » employé par l'Ecole, s'est pourtant senti lui aussi obligé d'utiliser ce beau langage lorsqu'il écrivit, naviguant de conserve avec son ami Canguilhem, un *Traité de logique et de morale* que de temps en temps je rouvre pieusement. Certes il y a tenté d'éviter l'érudition, d'éviter également ce qu'aujourd'hui on nommerait la transparence, mais il a cédé à l'orientation scientiste de son époque qui prétendait mettre de l'ordre dans les champs de pensée ravagée par les orages de l'anti-rationnel.[88]

Que sait-on de l'enseignement de Planet ? D'une part, et de manière générale, Planet incitait ouvertement ses élèves à « défendre un idéal de générosité et de justice dans une société d'où seraient bannies toute oppression et toute exploitation de l'homme »[89]. D'autre part, une note individuelle rédigée en 1942 par le proviseur du lycée Ingres de Montauban dresse un portrait assez élogieux du professeur de philosophie :

> M. Planet est soucieux de faire raisonner, de faire réfuter et non de faire conquérir ; les explications sont menées avec animation. C'est un professeur bien doué pour l'enseignement qui a la parole facile, pas toujours élégante il est vrai, et qui intéresse vivement ses élèves par la diversité de ses exemples et à la recherche desquels toute la classe collabore naturellement, que sa tenue quelquefois négligée, que son attitude d'où se dégage un esprit d'indépendance n'ont aucune conséquence fâcheuse sur sa discipline qui est parfaitement assise. Les élèves font de sérieux progrès ! Il expose avec clarté et même avec assez de finesse de pensée. On travaille dans sa classe : les élèves sont entrainés à manipuler les idées.[90]

A la différence du jeune Canguilhem, Planet n'était pas un pacifiste convaincu. Son passé d'ancien poilu l'avait toutefois bien gardé d'un certain amour de l'autorité. Aussi, dès la rentrée 1940, Planet ne cachait pas son hostilité

---

[88] T. Plantier, *Le discours du mâle. Logos spermaticos,* Paris, Editions Anthropos, 1979, p. 265.

[89] Cité par l'historien montalbanais Jacques Latu dans son article « Deux destins de jeunes lycéens militant », dans *La dépêche du midi*, 11 février 1999.

[90] Note citée dans J. Latu, *La Résistance au lycée Ingres de Montauban 1940-1944,* publication du Comité Départemental de l'Association Nationale des Anciens Combattants de la Résistance, Montauban, 2009, p. 123.

pour le nouveau régime. Un de ses anciens élèves du lycée de Montauban, Bernard Piquemal, rapporte à ce sujet une anecdote significative:

> Souvent il était le dernier à rentrer en classe, suivant ses élèves. Il fermait la porte, montait à sa chaire, retournait le portrait de Pétain qui pendait au mur derrière lui et, souriant, il disait « Maintenant nous pouvons commencer ».[91]

Cette défiance à l'égard du régime en place attira naturellement l'attention de Vichy. Dans une note du 14 décembre 1943, le préfet du Tarn-et-Garonne demanda au Secrétaire d'état à l'Education nationale de relever Planet de ses fonctions, et de l'éçarter du lycée de Montauban avant la rentrée de janvier 1944 :

> Très intelligent, paraît avoir une grosse influence sur ses élèves... Mentalité déplorable concernant les questions touchant à la religion. (...) Ce singulier professeur manque également de respect le plus élémentaire du régime de Vichy et de ses chefs. En outre, il a été constaté à l'occasion d'un incident que, loin de s'efforcer de calmer les antagonismes qui règnent entre les élèves sur les questions politiques à l'heure présente, il entretient et stimule, mène les controverses.[92]

On avait en effet rapporté au préfet l'affaire suivante :

> un élève de la classe de philosophie qui se distinguait tout à la fois par son excellente tenue et son travail et par son dévouement à la personne du chef de l'Etat, a été gravement molesté par ses camarades. L'enquête établit que la bagarre a été provoquée par le professeur lui-même qui avait dénoncé ce jeune homme aux représailles de ses camarades. Ce professeur reprochait à cet élève d'être l'auteur d'une dénonciation au proviseur sur ces pratiques des cours de philosophie... Mais il est reconnu que ses élèves ont obtenu de brillants résultats au baccalauréat et l'un d'eux a remporté le deuxième accessit au concours général de philosophie. Son éloignement du lycée est tout de même réclamé[93].

---

[91] *Ibid.*

[92] Note citée dans *La Résistance au lycée Ingres de Montauban 1940-1944, op. cit.*, p. 124.

[93] *Ibid.*, complété par l'article « Deux destins de jeunes lycéens militant », *op. cit.*

Instruit des menaces pesant sur son ancien collègue au lycée de Marseille, Maurice Gaït, alors chef de cabinet du ministre de l'Education nationale et de la Jeunesse, informait fin 1943 Canguilhem de la situation inquiétante de son ami :

> Situation Planet Montauban devenue impossible Prière le prévenir officieusement choisir congés convenances personnelles jusque 30 septembre ou déplacement Nîmes par exemple Décision Urgente.[94]

Poursuivi début 1946 pour indignité nationale, Gaït demanda à Canguilhem de rédiger une attestation témoignant de la sollicitude dont il avait fait preuve fin 1943, lors de « l'affaire Planet »[95]. Dans sa réponse du 3 avril 1946, Canguilhem témoigne avoir effectivement rencontré Gaït par deux fois à Vichy, en décembre 1943 et en janvier 1944, au Ministère de l'Education nationale. A propos de la rencontre de janvier, Canguilhem déclare :

> ma visite avait pour objet d'obtenir des précisions sur le cas de mon collègue et ami Planet, professeur au lycée de Montauban, autrefois collègue de M. Gaït au lycée de Marseille. La semaine précédant le 25 décembre 1943, j'avais reçu à la Faculté des Lettres de Clermont un télégramme officiel où M. Gaït me signalait brièvement les menaces administratives pesant sur M. Planet et me pressait de l'informer qu'il avait encore le choix entre la suspension [mots biffés : mise à la retraite] et le déplacement. Il s'agissait d'une demande de suspension administrative émanant du Préfet du Tarn et Garonne. En fait, la décision de suspension fut prise les premiers jours de janvier à l'encontre de M. Planet.[96]

Dans *L'information universitaire* du 15 janvier 1944 – bulletin officiel publié par le Ministère de l'Education nationale – on peut lire : « 30 déc. : M. Planet, prof. Montauban, relevé. »[97]. Victime de cette procédure fréquemment utilisée sous Vichy, Planet retourna à Castelnaudary pour y résider jusqu'à la fin de ses jours.

---

[94] Télégramme en provenance de Vichy : « Ministre Education nationale à Canguilhem, Professeur Faculté des Lettres Université Strasbourg Clermont FD », Fonds Caphés.

[95] Lettre de Maurice Gaït à Georges Canguilhem du 31 mars 1946, Fonds Caphés.

[96] Attestation de Georges Canguilhem relative à Maurice Gaït du 3 avril 1946, Fonds Caphés. Document signalé à nous par Camille Limoges.

[97] *L'Information universitaire*, 15 janvier 1944, p. 1.

Selon Bernard Canguilhem, le jeune Georges Canguilhem avait fait la connaissance de Planet vers 1927, tout juste après avoir été reçu à l'agrégation[98]. Toutes leurs vies durant les deux hommes sont restés extrêmement proches. Dans une lettre datée du 1er octobre 1962 conservée au Caphés, Planet déclare peu de temps avant sa mort confier ses « manuscrits à G. Canguilhem pour tel usage qu'il en voudra faire ». Ces « manuscrits » et autres documents de Planet constituent aujourd'hui une partie du fonds Canguilhem au Caphés.

Les thèses

D'après les documents disponible au Caphés, il ne fait aucun doute qu'en 1937 Planet comptait présenter une thèse de doctorat. Cependant, l'accueil hostile que les rapporteurs André Lalande (1867-1963) et Charles Blondel (1876-1939) réservèrent à une thèse apportée en Sorbonne sans que son auteur en ait au préalable préparé « l'acceptation »[99], a certainement conduit Planet à renoncer définitivement à la fois au titre de docteur, et à une éventuelle publication.

La « grande thèse » devait s'intituler *Valeur et Réalité. Essai d'une axiologie de la connaissance.* Comme l'indique Planet dans le long avant-propos,

> cet essai propose une interprétation axiologique de l'expérience, c'est-à-dire telle que les faits ou assertions interprétées s'y comprennent toujours comme de certaines appréciations, estimations, enfin comme valeurs.

---

[98] Entretien réalisé à Strasbourg en février 2007.

[99] Revenant sur les difficultés rencontrées par Planet avec l'institution, René Le Senne écrit à celui-ci dans une lettre du 26 octobre 1937 : « Rien n'est plus dangereux que d'apporter une thèse en Sorbonne sans en avoir préparé l'acceptation. Rien à dire là contre. Le social, c'est le pur « C'est ainsi !». C'est pourquoi d'ailleurs, je ne l'aime guère. Mais si l'on veut passer une thèse il faut bien s'y soumettre, comme on se soumet aux lois de la circulation dans la rue, qu'elle soient raisonnables ou sottes ». Ce à quoi Planet répond trois jours plus tard : « "Préparer l'acceptation d'une thèse en Sorbonne", je sais bien que c'est la coutume, ce n'est pas toutefois "le règlement" ». Lettre de Planet à Le Senne du 29 octobre 1937, Caphés.

Mais le verdict du rapporteur Lalande fut sans appel à l'égard d'une thèse peu orthodoxe. Dans une lettre à Le Senne, Planet relate en ces termes le jugement extrêmement sévère de Lalande à l'égard de *Valeur et Réalité* :

> En substance ces griefs sont : que mon ouvrage est un « torrent d'abstractions et d'allusions » ; qu'il ne contient rien « de démonstratif ni même d'assimilable » ; que la pensée y est « insaisissable » ou douteuse ; le chapitre III « un peu plus accessible » est très loin « de la fermeté et de l'intelligibilité » que « devrait avoir une thèse ». Le rapporteur attribue ces défauts I) à un « faux idéal de style philosophique » 2) à un vocabulaire arbitraire et sans propriété et cite en exemple les mots : prétexte, avatar, collusion, pallier, etc. (De là le conseil qu'il donne, s'adressant à moi, « d'écrire comme Descartes » *i.e.* « comme les honnêtes gens » de l'époque)... M. Lalande a cependant, me dit-il, indiqué dans son rapport, et qu'il verrait sans regret un autre lecteur contrôler son jugement, et que l'ouvrage pourrait être représenté après avoir été « réécrit d'un bout à l'autre ».[100]

Le rapport du psychologue Charles Blondel concernant *Valeur des sens*, la « petite thèse », ne fut guère meilleur que celui de Lalande à l'égard de *Valeur et Réalité* : comme en témoigne une lettre de Blondel à Planet, les écrits de Planet furent là encore qualifiés d'obscurs et de confus[101].

Les thèses de Planet semblent être le fruit d'un travail extrêmement solitaire, qu'il est très difficile de rattacher à une école de pensée particulière, sinon à la très générale philosophie des valeurs – lieu commun de la pensée de l'époque – teintée semble-t-il d'une pointe de marxisme[102]. Le style, passablement abstrait, est assez déroutant, et les thèses défendues par l'auteur sont par conséquent assez difficiles à saisir. Il n'y a manifestement rien d'académique dans

---

[100] Lettre de Planet à Le Senne du 7 octobre 1937, Caphés. Dans cette même lettre, Planet évoque une correspondance avec Lalande où ce dernier avouait avoir lu son texte par dévouement, plusieurs de ses collègues ayant refusé de s'en charger.

[101] Lettre de Blondel à Planet du 6 novembre 1937, Caphés.

[102] Dans une lettre à Canguilhem non datée, mais vraisemblablement écrite début octobre 1937, Planet résume en ces termes l'appréciation portée par Le Senne sur son « gros essai » : « En substance, tout ce qui dans mon ouvrage est lesennien est bon ; le reste est trop marxiste ». Lettre de Planet à Canguilhem, non datée, Caphés.

les travaux de Planet, et à l'image de son Discours de remise des prix de Foix de 1929, ses écrits sont quelque peu nébuleux.

Le non-conformisme philosophique de Planet transparaît notamment dans son usage restreint des références, une quinzaine tout au plus pour sa thèse *Valeur et Réalité,* lesquelles témoignent de la dimension européenne de l'activité philosophique des années 1930. Parmi celles-ci, citons : *Die philosophischen Grundlagen von Wahrheit, Wirklichkeit und Wert* (1932) du philosophe Alfred Stern, *Die Philosophie des Als-Ob* (1911) du kantien Hans Vaihinger, la *General Theory of Value* (1926) du néoréaliste américain Ralph Perry, ou encore, pour les français, *Obstacle et valeur* (1934) de Le Senne et *Psychologie et métaphysique* (1885) de Lachelier. Certes, Stern, Vaihinger et Perry n'étaient pas de parfaits inconnus pour le public français de l'époque ; reste que Lalande ne manqua pas d'épingler l'option bibliographique retenue pour *Valeur et Réalité.* Ayant anticipé ce genre de critiques, Planet se justifie de la manière suivante :

> Parmi les systèmes proprement axiologiques et même parmi les recherches moins ambitieuses consacrées à l'idée de Valeur prise comme objet « spécial » d'étude, la plupart et les plus poussées sont nées à l'étranger et demeurées assez peu connues en France. En Allemagne et dans les pays de langue anglaise principalement, ces systèmes et des recherches (que nous sommes personnellement loin de bien connaître) sont rapidement devenues assez nombreuses... Expressément et généralement, des thèmes « axiologiques » de discussion n'ont guère été reçus et diffusés en France ; et, en ce qui nous concerne, ce n'est point la fréquentation de la littérature axiologique étrangère qui nous a conduit à concevoir d'abord le dessein de cet ouvrage-ci... Les thèse mêmes où nous aurions trouvé les plus nombreux appuis étant peu répandues en France, leur discussion eut beaucoup plus obscurci qu'éclairé notre propre exposition.[103]

Il est certain que Canguilhem a lu les écrits de Planet. Ainsi trouve-t-on entre les pages 9 et 10 de *Valeur et Réalité* une courte note manuscrite de Canguilhem, regroupant quelques indications bibliographiques sur le positivisme.

---

[103] C. Planet, *Valeur et réalité*, p. 11

Il s'agit vraisemblablement d'une note à l'intention de Planet, laquelle ferait suite aux remarques de Lalande ; ce dernier reprochait en effet à Planet « d'avoir écarté systématiquement tout ce qui a été écrit sur la conception » qu'il soutient, « parti pris bien singulier et propre à diminuer l'intérêt de l'ouvrage »[104].

D'autre part, on sait que c'est sur les conseils de Canguilhem que Planet envoya ses « gros cahiers » à René Le Senne – alors professeur au lycée Victor Duruy à Paris – après avoir essuyé les sévères critiques de Lalande et de Blondel. Dans une réponse à Planet, Le Senne avoue effectivement avoir lu le « cahier » de Planet « par amitié »[105] pour Canguilhem. Cette recommandation de Planet auprès de Le Senne donne un indice de la manière dont Canguilhem envisageait la philosophie de son ami. Il est effectivement fort probable qu'il ait vu dans la tentative d'« interprétation axiologique de l'expérience »[106] de Planet, une profonde connivence avec la philosophie des valeurs de Le Senne, dont « l'incontestable originalité » tenait à l'époque pour Canguilhem en ce qu'elle « transpose en termes de valeur toutes les notions que la critique de la connaissance nous a trop habitués à considérer comme des nécessités logiques »[107]. La proximité philosophique de Planet et Le Senne est confirmée par l'appréciation de celui-ci pour les travaux de celui-là. Dans une lettre à Planet du 2 octobre 1937, Le Senne écrit : « Mon assentiment est acquis à presque toutes vos thèses »[108]. Au point qu'il proposa à Planet de l'aider à trouver une maison d'édition. Cette offre fut vraisemblablement déclinée par Planet faute d'argent[109].

---

[104] Lettre de Planet à Le Senne du 7 octobre 1937, Caphés.
[105] Lettre de Le Senne à Planet du 26 octobre 1937, *op. cit.*
[106] C. Planet, *Valeur et réalité*, Avant-propos.
[107] G. Canguilhem, « R. Le Senne. *Le Devoir* (1 vol., 602 p., Alcan, 1930) », *op. cit.*, p. 25.
[108] Lettre de Le Senne à Planet du 26 octobre 1937, *op. cit*
[109] Lettre de Planet à Le Senne du 2 octobre 1937, Caphés.

Une composition à quatre mains

Canguilhem et Planet : des transferts thématiques ?

Reste bien entendu à déterminer si ces écrits de Planet eurent une influence directe sur la pensée de Canguilhem. Nous disposons sur ce point d'un témoignage essentiel. Revenant sur l'ensemble de son parcours à l'occasion de la réception de la Médaille d'or que lui remit le CNRS en 1987, Canguilhem déclare :

> Je ne puis omettre de dire que l'homme, encore inconnu de moi et à qui j'allais tant devoir par la suite, Gaston Bachelard, par le rôle qu'en 1938, déjà, il assignait aux « obstacles épistémologiques » dans la formation de l'esprit scientifique, me semblait une caution de mon intérêt pour les valeurs négatives dans l'étude des valeurs d'un pouvoir. Mon collègue et ami Camille Planet, philosophe, musicien et peintre, m'avait déjà entraîné sur cette voie alors peu fréquentée dans la France des philosophes.[110]

La tentative de Planet d'envisager la réalité, dans son intégralité, comme un complexe de valeurs antagonistes n'aurait donc pas laissé Canguilhem indifférent. Il est évident que certaines positions avancées dans *Valeur et Réalité* avaient de quoi satisfaire aussi bien son héritage réflexif, que son intérêt pour la *Wertphilosophie* allemande à laquelle Planet l'aurait peut-être initié[111]. De manière factuelle, remarquons qu'une grande partie de *Valeur et réalité* s'interroge sur la portée de la notion de « norme », et de son intrication avec celle de « valeur », thème brièvement abordé dans le mémoire de 1926 sur Auguste

---

[110] G. Canguilhem, « Discours réception de la médaille d'or du CNRS », 1987, Caphés. Ce texte nous a été communiqué par Camille Limoges.

[111] Dans *L'Essai* de 1943, Canguilhem recourt à la *Wertphilosophie* du néo-kantien Robert Reininger (1869-1955) pour appuyer ses thèses sur la normativité du vivant par rapport à son milieu. Cf. *NP*, p. 117.

Comte[112], et qui se retrouvera au cœur de la philosophie de maturité de Canguilhem. Un certain §2 s'intitule ainsi « Valeur et Norme », la section IV porte explicitement sur la question de la normalité, notamment son § 3, « De la Normalité génératrice du disparate des Valeurs », dans lequel Planet développe une critique du jugement au sens kantien dont la notion de norme constitue le coeur. Notons pour terminer que le §2 de la section II, intitulé « le jugement méthodique », est une longue réflexion de Planet sur le concept de « santé », qu'un autre paragraphe porte sur la relation « Ordre et norme », et enfin que la section III est en partie consacrée à la notion d'erreur, et plus généralement « au rôle positif des valeurs négatives ». Autre exemple de la communauté de pensée entre Planet et Canguilhem à l'époque, une quantité conséquente de notes de Planet témoigne de l'intérêt que celui-ci portait à la technique.

Le Traité de Psychologie

Les documents relatifs à *Valeur et réalité* et à *Valeur des sens* (« grande » et « petite » thèse) semblent constituer la majeure partie des papiers que Planet légua à Canguilhem. Les autres documents s'apparentent davantage à des notes dactylographiées que Planet devait utiliser pour ses cours.

Néanmoins, dans une chemise intitulée de la main même de Canguilhem « *Planet Canguilhem Traité de psychologie* », se trouve un gros document de 203 feuillets dactylographiés – complété par une vingtaine de notes manuscrites préparatoires de Canguilhem et de Planet – qui n'est autre que la suite annoncée, mais jamais parue compte tenu de l'entrée en guerre, du *Traité de logique et de*

[112] G. Canguilhem, « La Théorie de l'ordre et du progrès chez Auguste Comte », Mémoire dirigé par Célestin Bouglé pour le Diplôme d'études supérieures, Sorbonne, 1926. Caphés.

morale[113]. La preuve en est que le lecteur de ce *Traité de psychologie* est fréquemment renvoyé en notes de bas de page à un « cf. Logique », suivi de numéros de chapitres et de pages, qui correspondent exactement à la pagination du *Traité de logique* de 1939.

Il s'agit-là d'un travail extrêmement avancé, voire définitif. L'esprit de ce *Traité de psychologie* est similaire à celui du *Traité de logique*, a ceci près que l'approche « réflexive » y est nettement accentuée – la matière étudiée s'y prêtant en effet davantage. On peut ainsi lire dans un manuscrit préparatoire de Planet qui constituera la page 15 du document dactylographié définitif :

> il n'y a de science que de l'objet, il n'y a de psychologie que du sujet ». La science est elle-même le résultat de l'effort du sujet pour connaître l'objet. En ce sens, c'est à la psychologie de comprendre la science, c'est-à-dire d'en définir les moyens et la valeur. Ce n'est pas à la science de comprendre la psychologie comme un tout comprend une de ses parties. La méthode de la psychologie doit être non pas calquée sur la méthode d'aucune autre science ou obtenue par amalgame de plusieurs autres méthodes scientifiques. Elle doit avoir une originalité adéquate à l'originalité de son objet. Quelle sera cette méthode ? [...] une psychologie réflexive.

L'approche réflexive refuse de concevoir l'esprit comme une chose parmi tant d'autres. En tant que principe constitutif de l'expérience, l'esprit – siège du jugement – ne peut pas lui-même être un objet de l'expérience. Son examen réclame par conséquent d'autres normes que celles en vigueur dans le champ des sciences de la nature. Lorsqu'une vingtaine d'années plus tard, Canguilhem se

---

[113] Un troisième volume, portant sur l'esthétique, était lui aussi annoncé en 1939 à la deuxième page du *Traité de logique et de morale.* Comme le *Traité de psychologie,* il ne vit jamais le jour. Compte tenu du vif intérêt que Planet portait à la peinture et la musique, il est fort probable que celui-ci aurait dû diriger une bonne partie de l'ouvrage. Ce que laisse d'ailleurs penser un ensemble de notes manuscrites de Planet aux titres évocateurs : « Esthétique générale », « Artifice et Nature », « Création », « Art et Nature », « Synthèses dans la technique plastique », « Du Simple », « Sur l'esthétique des passions », « Sur l'Académisme », « Sur la nécessité formelle des Arts », « La Nature de l'Art dans le Classique et dans l'Académique », « Esthétique picturale » ou encore « Analyse esthétique (peinture) ». Il y a fort à parier qu'il s'agit-là des notes préparatoires au *Traité d'esthétique.*

présentera devant le Collège philosophique pour y poser sa célèbre question « Qu'est-ce que la psychologie ? »[114], c'est depuis une posture épistémologique sensiblement identique à celle adoptée dans ce *Traité de psychologie* – mais aussi dans le chapitre intitulé « Les Sciences Morales » du présent *Traité de logique et de morale* – qu'il ruinera toute prétention de la psychologie à la scientificité.

Comment Canguilhem et Planet travaillaient-ils ensemble ?

Si l'on en croit Canguilhem, établir le départ entre ce qui relève de Planet et de lui-même dans la rédaction du *Traité de logique et de morale* ne pose guère problème. Dans la lettre à Sertoli du 26 octobre 1984, déjà citée, il déclare :

> « Planet a rédigé les leçons de philosophie des sciences. J'ai rédigé les leçons de morale. De là vient que quelques-unes des citations que vous m'attribuez ne sont pas de moi. Il me serait facile de montrer dans le *Traité* le départ de certains itinéraires poursuivis, sans renoncement ni répudiation. Mais cela n'est pas très important.»

Quand on sait l'importance que Canguilhem accorda toute sa vie durant à la philosophie des valeurs, cette revendication de paternité n'est pas surprenante. Il concevait expressément la philosophie comme une tentative de hiérarchisation d'une pluralité de valeurs et de normes, dont la finalité n'était autre que morale. Aussi est-ce à juste titre que certains commentateurs ont vu, dans le recours à l'histoire du concept de milieu, un « détour stratégique » du Canguilhem de

---

[114] G. Canguilhem, « Qu'est-ce que la psychologie », Conférence prononcée le 18 décembre 1958 au Collège philosophique à Paris, et parue dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 63, n°1, 1958, p. 12-25. Repris dans *EHPS*, p. 365-381.

maturité pour étayer sur des raisons scientifiques, un combat éthique contre le déterminisme et le fatalisme[115].

Cela étant dit, il faut néanmoins relativiser cette déclaration rétrospective de paternité. Comment ne pas voir en effet, dans l'examen de l'erreur qui inaugure la partie « Logique » du *Traité*, ou dans l'analyse des rapports normatifs entre science et technique développée dans cette même partie, des thèmes qui sont au cœur des réflexions[116] de Canguilhem en 1937-1938 ? Des notes manucrites de Canguilhem rédigées à Toulouse confirment cette hypothèse : elles recoupent effectivement mot pour mot les pages du *Traité* où sont examinés les conflits entre la science et les autres fonctions de l'esprit[117]. Preuve que Planet n'est pas l'unique rédacteur des « leçons de philosophie des sciences ». Qu'en est-il des « leçons de morale » ? Des notes manuscrites de Canguilhem intitulées « Morale » retrouvées parmi les papiers de Planet – et tirées selon toute vraisemblance de ses cours dispensés en lycée[118] – recoupent les chapitres I, II, III, VI et VII de la partie « Morale » du *Traité de logique et de morale.* Si l'on compare ces notes manuscrites avec l'ouvrage tel qu'il a été publié en 1939, seuls les chapitres VI et VII n'ont pas fait l'objet d'un profond remaniement (« Devoir et Droit » ; « Justice et Charité »). De là l'hypothèse suivante : Canguilhem devait communiquer au fur et à mesure ses notes manuscrites à Planet, afin que celui-ci les complète ; ainsi pensons-nous que les modifications apportées aux manuscrits des chapitres I, II, III de la partie « Morale » du *Traité de logique* sont à mettre au compte de Planet.

---

[115] Voir notamment J.-F. Braunstein, « Psychologie et milieu. Ethique et histoire des sciences chez Georges Canguilhem », dans J.-F. Braunstein, *Canguilhem. Histoire des sciences et politique du vivant,* Paris, P.U.F., 2007, p. 63-89 ; notamment p. 80-81.

[116] Cf. « Descartes et la Technique » ou encore « Activité technique et création ».

[117] Cf. G. Canguilhem, C. Planet, *Traité de logique et de morale, op. cit.*, p. 51-69.

[118] Retrouvées parmi les papiers de Planet, ces notes manuscrites de Canguilhem recoupent effectivement les notes prises par M. Laleure au cours de Morale dispensé par Canguilhem au lycée d'Albi durant l'année scolaire 1930-1931. Ces notes sont conservées au Caphés.

L'inverse fut très certainement le cas, Canguilhem complétant les paragraphes de Planet. On trouve par exemple dans les papiers de Planet un groupe de notes dactylographiées aux titres évocateurs. Parmi celles-ci, citons : « Introduction : philosophie et psychologie », « Psychologie de l'affectivité », « L'attention et les formes, l'intérêt », et surtout « Chapitre IV : Valeurs pragmatiques et réactions primordiales », « Chapitre V : L'affectivité », « VI : Les tendances ». Il est fort probable que ces textes constituent une première ébauche du *Traité de psychologie*, mais par le seul Planet. Or, la comparaison de ceux-ci avec la version définitive, mais jamais parue, du *Traité de psychologie,* laisse apparaître que Canguilhem a synthétisé pour beaucoup le travail de Planet, en le reformulant sur nombre de points[119]. Loin de se répartir la rédaction du livre par parties, il semble donc que les deux amis aient procédé paragraphe par paragraphe. Autrement dit, le *Traité de logique et de morale* – comme le *Traité de psychologie* – sont des ouvrages dont l'écriture est bien davantage intégrée que ne le laisse entendre Canguilhem en 1984. Si, du point de vue de la *forme*, le *Traité* est sans doute une œuvre du seul Canguilhem, il n'est reste pas moins que le fond est assurément le fruit d'une coopération très étroite entre les deux collègues.

---

[119] Pour ne prendre qu'un exemple, Planet écrit dans le paragraphe « Prestige et Discrédit de la Philosophie » tiré du *Traité de psychologie* : « pour des hommes d'affaires, des administrateurs, des politiques, pour des « praticiens » de toute sorte, agir est à bien des égards comme le contraire de méditer, et le seul fait de voir dans le philosophe un homme d'étude signifie à leurs yeux que cet homme doit spéculer « dans l'abstrait », sans souci de l'expérience et de la vie "réelle" ». Sans changer réellement le fond de cette phrase, Canguilhem reformule les choses de la manière suivante dans le document « définitif » : « Tant aux yeux des hommes d'affaire, administrateurs, politiques, etc. qu'à ceux aussi des savants et des artistes, une doctrine philosophique est simultanément quelque chose de prestigieux et de vain ». Si Canguilhem a donc probablement retravaillé le style de son ami, il n'est néanmoins jamais revenu sur le fond du travail de Planet : les principes philosophiques qui sous-tendent les versions « Planet seul » et « Canguilhem-Planet » sont identiques. Cependant, la version « définitive » du *Traité de psychologie* s'apparente davantage, ne serait-ce que dans la forme, à une œuvre du seul Canguilhem ; le tapuscrit est en effet très souvent complété de notes manuscrites de Canguilhem, mais jamais de Planet.

Nous arrêtons ici notre présentation d'ensemble du *Traité de logique et de morale,* espérant avoir fourni au lecteur les informations suffisantes pour qu'il puisse replacer l'ouvrage dans l'itinéraire encore largement méconnu de Canguilhem. Nous ne sommes pas entrés dans le détail du texte, cherchant ainsi à éviter toute forme de commentaire. Disciple d'Alain, Canguilhem avait peu de respect pour le commentaire ; cela revenait selon lui à « attendre des autres, permission de penser »[120]. C'était la fréquentation directe des grands textes qu'il recherchait, ou mieux, leur rencontre aux détours de quelques « matières étrangères » à la philosophie.

A l'occasion de la publication posthume du livre de Cavaillès *Sur la Logique et la théorie de la science*[121], Canguilhem avait lui-même co-rédigé un « Avertissement des éditeurs ». La grande sobriété de celui-ci traduit la volonté de laisser au lecteur la liberté de se débattre seul avec un grand texte de philosophie. « Tout homme veut être sujet de ses normes »[122], écrivait Canguilhem en 1947 ; c'est pourquoi nous avons tenté d'éviter – autant que faire se peut – tout discours normatif, de manière à ce que chacun puisse suivre, selon ses propres normes, sa propre « allure de vie », le cours d'un texte difficile mais d'une grande richesse.

* Pour sa générosité inépuisable, nous remercions Camille Limoges sans qui cette présentation paraîtrait bien incomplète. Qu'il nous soit également permis de remercier Marc Thibaud qui nous a donné à lire le *Traité*, Bernard Canguilhem, Mathieu Marion, Charles Mazières, David Dénéchaud et Nathalie Queyroux. Enfin, nous exprimons toute notre dette envers Yves Schwartz, à qui nous devons la rencontre de la pensée de G. Canguilhem.

---

[120] G. Canguilhem, « Le Sourire de Platon », dans *Europe* vol. 20, no. 77 (août 1929), p. 129-138 ; p. 130.

[121] G. Canguilhem, C. Ehresmann, « Avertissement des éditeurs », dans J. Cavaillès, *Sur la logique et la théorie de la science*, Paris, P.U.F., 1947, p. iii-viii.

[122] G. Canguilhem, « Milieu et normes de l'homme au travail », *Cahiers internationaux de Sociologie,* 2e année, vol. 3, 1947, p.120-136, p. 135.

Annexe n°1 *bis*

Nous reproduisons le programme obligatoire de 1923, tel qu'il figure dans l'ouvrage de B. Poucet, *Enseigner la philosophie* aux pages 377-378. Nous avons toutefois jugé utile de compléter celui-ci par les sections *Philosophie générale* (auparavant intitulée *Métaphysique*) et *Auteurs philosophiques.*

PROGRAMME D'ENSEIGNEMENT

DE LA PHILOSOPHIE

1923

I.— PROGRAMME OBLIGATOIRE

N.B. — L'ordre adopté dans le programme n'enchaîne pas la liberté du professeur ; il suffit que les questions indiquées au programme obligatoire soient traitées.

INTRODUCTION

Caractère général de la philosophie.

PSYCHOLOGIE

Objet de la psychologie. Caractères propres des faits psychologiques ; leurs relations avec leurs faits physiologiques. Le point de vue introspectif et le point de vue objectif. Sensations et images. La perception. L'étendue. L'idée d'objet.

L'association des idées. La mémoire. L'imagination.

L'attention.

L'abstraction et la généralisation. Rôle des signes. Rapport du langage et de la pensée.

Le jugement et le raisonnement.

Sensibilité et activité. Les tendances et les mouvements.

Les plaisirs et les douleurs d'ordre physique et d'ordre moral. Les émotions et les passions.

L'instinct. L'habitude. La volonté.

Conscience, inconscience, personnalité.

Problèmes métaphysiques posés par la psychologie : la raison, la liberté.

LOGIQUE

Les procédés généraux de la pensée : intuition et connaissance immédiate, raisonnement et connaissance discursive. Déduction et induction. Analyse et synthèse.

La science et l'esprit scientifique.

Les mathématiques : objet et méthode. Leur rôle actuel dans l'ensemble des sciences.

Les sciences expérimentales : l'établissement des faits ; la découverte et la vérification des lois ; les principes, les théories.

Quelques exemples des grandes théories de la physique, de la chimie ou de la biologie moderne.

Les sciences morales ; le rôle de l'histoire et de la sociologie.

MORALE

Le problème moral. La morale et la science.

La conscience morale : sa nature et sa valeur.

Le devoir et le droit. La responsabilité.

La justice et la charité.

Les grandes conceptions de la vie morale. (Il est entendu qu'il s'agit uniquement de caractériser les grandes tendances morales et que l'histoire n'interviendra que pour fournir des exemples.)

La morale et la vie personnelle. La vie du corps et de l'esprit. La dignité individuelle. Rapports de la moralité personnelle et de la vie sociale.

La morale et la vie domestique. La famille. La morale et la crise de la natalité.

La morale et la vie économique. La division du travail. La solidarité. La profession. La question sociale.

La morale et la vie politique. Liberté et égalité. L'Etat. La loi. Droits et devoirs civiques.

La patrie. La morale et les relations internationales.

L'humanité. Devoirs envers l'homme sans considération de race. Devoirs des nations colonisatrices.

PHILOSOPHIE GÉNÉRALE

LES GRANDS PROBLEMES MÉTAPHYSIQUES

Les théories et la connaissance. Les principes de la raison.

La valeur de la science et l'idée de la vérité.

L'espace et le temps. La matière. La vie.

L'esprit. La liberté.

Dieu.

II. — PROGRAMME À OPTION

REMARQUE 1. — Le professeur devra choisir trois articles dans le programme suivant, qui comprend d'une part des questions complémentaires, d'autre part une liste des textes philosophiques à expliquer.

REMARQUE 2. — Les articles choisis par le professeur pourront être, tous les trois, des textes. L'un des trois au moins devra être un texte.

REMARQUE 3. — Quant aux questions complémentaires, il ne devra pas être consacré plus de six leçons à l'enseignement de chacune d'elles.

REMARQUE 4. — Une note écrite indiquant le ou les textes expliqués, et, s'il y a lieu, les questions complémentaires choisies, avec l'indication très sommaire des points étudiés, devra être remise à l'examinateur par le candidat au baccalauréat ou figurer sur le livret scolaire.

I.— QUESTIONS COMPLÉMENTAIRES

1. Histoire de la philosophie, sous l'une ou l'autre des formes suivantes :

a) Tableau d'ensemble indiquant la succession et les relations des doctrines et des écoles ;

b) Exposé historique, soit d'un grand problème, soit d'une grande doctrine, soit d'une grande époque de la philosophie.

2. Notions de psychologie expérimentale. Par exemple : ce qu'on fait dans un laboratoire de psychologie ; les tests ; les applications actuelles de la psychologie.

3. Notions de psychologie pathologique. Par exemple : les troubles de la personnalité ; les maladies du langage.

4. Notions d'esthétique.

5. Notions de logique formelle.

6. Notions de la science du langage. Par exemple : l'évolution des langues ;

linguistique générale.

7. Notions de sociologie.

II.— AUTEURS PHILOSOPHIQUES

Platon : *Phédon, Gorgias, la République* (un livre).

Aristote : *Morale à Nicomaque* (un livre), *la Politique* (un livre).

Epictète : *Entretiens* (un livre).

Marc-Aurèle : *Pensées.*

Lucrèce : *De natura rerum* (livre II ou livre V).

Descartes : *Discours de la méthode, Méditations, les Principes* (livre I^{er}).

Pascal : *Pensées et Opuscules.*

Malebranche : *De la recherche de la vérité* (livre I^{er} ou livre II), *Entretiens sur la métaphysique, Traité de morale.*

Spinoza : *Éthique* (un livre).

Leibniz : *nouveaux essais* (avant-propos et livre 1er), *Théodicée* (extraits), *Monadologie, Discours de métaphysique.*

Berkeley : *Dialogues entre Hylas et Philonoüs, Traité sur les principes de la connaissance.*

Hume : *Traité de la nature humaine* (un livre).

Condillac : *Traité des sensations* (livre III).

J.-J. Rousseau : Le *Contrat social* (un livre), *la Profession de foi du vicaire savoyard.*

Kant : *Critique de la Raison pure* (préface de la 2^{e} édition), *Fondements de la métaphysique des mœurs.*

A. Comte : *Cours de philosophie positive* (leçons I et II) ; *Discours sur l'esprit positif.*

Renan : *L'Avenir de la science* (extraits).

Cl. Bernard : *Introduction à la médecine expérimentale* (1re partie).

Stuart Mill : *L'Utilitarisme.*

H. Spencer : *Les Premiers Principes* (1re part.) ; *Introduction à la science sociale.*

Cournot : Matérialisme, vitalisme, rationalisme.

Bibliographie

Alain, *Lettres à Sergio Solmi sur la philosophie de Kant*, Paris, Hartmann, 1946.

Alain, *Les Passions et la Sagesse,* Paris, Gallimard, 1960.

Alquié F., *Leçons de philosophie,* Paris, H. Didier, 1939.

Arrighi P., *Silvio Trentin. Un européen en résistance (1919-1943),* Portet-sur-Garonne, Nouvelles Editions Loubatières, 2007.

Bing, François, Jean-François Braunstein et Élisabeth Roudinesco (dir.), *Actualité de Georges Canguilhem. Le normal et le pathologique*, Actes du X^{e} Colloque de la Société internationale d'histoire de la psychiatrie et de la psychanalyse, Paris, Institut Synthélabo, 1998.

Bourdieu P., *Esquisse pour une auto-analyse,* Paris, Editions Raisons d'agir, 2004.

Braunstein J.-F. (dir.), Canguilhem. Histoire des sciences et politique du vivant, Paris, P.U.F., 2007.

Braunstein J.-F., « Canguilhem avant Canguilhem », dans *Revue d'histoire des sciences,* vol. 53, no. 1, janvier-mars 2000, p. 9-26.

Cabanis J., *Les Profondes Années. Journal 1939-1945,* Paris, Gallimard, 1976.

Canguilhem G., « La Théorie de l'ordre et du progrès chez Auguste Comte », Mémoire dirigé par Célestin Bouglé pour le Diplôme d'études supérieures, Sorbonne, 1926. Fonds Caphés.

Canguilhem G., « La Philosophie d'Hermann Keyserling », *Libres Propos (Journal d'Alain)* (20 mars 1927), p. 18-21.

Canguilhem G., « *La Fin d'une parade philosophique. Le bergsonisme*, sous le pseudonyme François Arouet. Paris, Ed. Les Revues », *Libres Propos (Journal d'Alain)* (20 avril 1929), p. 191-195.

Canguilhem G., « Le Sourire de Platon », *Europe* vol. 20, no. 77 (août 1929), p. 129-138.

Canguilhem G., « Examen des examens. – Le baccalauréat », dans *Libres Propos (Journal d'Alain)* (20 février 1930), p. 88-90.

Canguilhem G., « Discours prononcé par G. Canguilhem, agrégé de l'Université, professeur de philosophie, à la distribution des prix du lycée de Charleville,

le 12 juillet 1930 », reproduit dans *Cahiers philosophiques*, n°69, décembre 1996, C.N.D.P., Paris, p. 89-92.

Canguilhem G., « L'agrégation de philosophie », dans *Méthode. Revue de l'enseignement philosophique* no. 1 (mai 1932), p. 17-21.

Canguilhem G., « R. Le Senne. *Le Devoir* (1 vol., 602 p., Alcan, 1930) », *Méthode. Revue de l'enseignement philosophique* (février 1933), p. 25-27.

Canguilhem G., « Descartes et la Technique », dans *Travaux du IX ème Congrès International de Philosophie*, Congrès Descartes, Tome 1, fascicule II, Paris, Herman, 1937, p. 77-85.

Canguilhem G., « Activité technique et création », dans *Communications et discussions,* Toulouse, Société toulousaine de philosophie, 1938, 2ème série, séance du 26 février 1938, p. 81-86.

Canguilhem G., « P.-M. Schuhl, *Machinisme et philosophie*. Paris, 1938 », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 126, no 9-10 (septembre-octobre 1938), p. 240-242.

Canguilhem G., Planet C., *Traité de logique et de morale,* Marseille, Imprimerie Robert et Fils, 1939.

Canguilhem G., Planet C., *Traité de psychologie,* 1939, fonds Caphés.

Canguilhem G., *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* (1943), repris dans *Le normal et le pathologique*, Paris, P.U.F., 1966, p. 3-167.

Canguilhem G., « Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 52, nos 3-4 (1947), p. 322-332.

Canguilhem G., Ehresmann C. « Avertissement des éditeurs », dans Cavaillès J., *Sur la logique et la théorie de la science*, Paris, P.U.F., 1947), p. iii-viii.

Canguilhem G., « Milieu et normes de l'homme au travail », dans *Cahiers internationaux de Sociologie,* vol. 3, 1947, p. 120-136.

Canguilhem G., « Allocution de M. Canguilhem, Inspecteur général de l'Instruction publique», *Revue de l'enseignement philosophique*, 1ère année, n° 2-3 (janvier-février 1951), p. 18-25.

Canguilhem G., *Besoins et tendances*, Paris, Hachette, 1952.

Canguilhem G. (dir.), *L'Enseignement de la Philosophie. Une enquête internationale de l'Unesco*, Paris, Unesco, 1953.

Canguilhem G., « Qu'est-ce que la psychologie », Conférence prononcée le 18 décembre 1958 au Collège philosophique à Paris, et parue dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°1, 1958. Repris dans *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1994, p. 365-381.

Canguilhem G., Mazières C., « La Recherche expérimentale », *dans Revue de l'enseignement philosophique*, vol. 18, no. 2 (décembre 1967 – janvier 1968), p. 58-64.

Canguilhem G., «Hommage à Jean Hyppolite (1907-1968)», *Revue internationale de philosophie*, no. 90, (1969), p. 548-550.

Canguilhem G., « Discours de réception de la médaille d'or du CNRS », 1987, fonds Caphés.

Canguilhem G., Lettre à Michel Deguy du 4 décembre 1990, dans *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences,* Paris, Albin-Michel, 1993, p. 324.

Canguilhem G., [Témoignage], dans G. Paladini et al., *Silvio Trentin e la Francia. Saggi e Testimonianze*, Venizia, Marsilio editori, 1991, p. 176-178.

Canguilhem G., « La problématique de la philosophie de l'histoire au début des années 30 », dans Chamboredon J-Cl., (dir.), *Raymond Aron, le philosophe de l'histoire et les sciences sociales*, Paris, Éditions de la rue d'Ulm, 1999, p. 9-21.

Comité de vigilance des intellectuels anti-fascistes, *Le fascisme et les paysans*, Paris, 1935.

Conte-Cappelletti F., *Il sapere e la vita : il razionalismo etico di Georges Canguilhem*, thèse de doctorat, 1984, fonds Caphés.

Cuvillier A., Manuel de Philosophie, Psychologie (t.1), Logique, Morale, Philosophie générale (t.2), Paris, A. Collin, 1927,

Estèbe J., *Toulouse* 1940-*1944,* Paris, Editions Perrin, 1996.

Foulquié P., *Précis de philosophie*, Paris, Editions de l'Ecole, 1936.

Gaït M., « G. Canguilhem et C. Planet, professeurs de philosophie au Lycées de Toulouse et de Marseille. – « Traité de Logique et de Morale ». F. Robert et fils, imprimeurs, Marseille, 1939. 1 vol., 299 p. », *dans Les Etudes Philosophiques,* Quinzième année – N° 1-2, juin 1941, p. 41.

Granel G., « Michel Alexandre et l'école française de la perception », dans *Critique* n°183-184, août-septembre 1962, p. 758-788.

Gueroult M., *Histoire de l'histoire de la philosophie,* tome 3, Paris, Aubier, 1988.

Lagneau J., *Célèbres leçons et fragments,* 2ème édition, Paris, P.U.F., 1964.

Latu J., « Deux destins de jeunes lycéens militant », dans *La dépêche du midi*, 11 février 1999.

Latu J., *La Résistance au lycée Ingres de Montauban 1940-1944,* publication du Comité Départemental de l'Association Nationale des Anciens Combattants de la Résistance, Montauban, 2009.

Le Blanc G., *Le vital et le social. L'histoire des normes selon Georges Canguilhem,* thèse sous la direction de Didier Deleule, SCD de l'Université de Paris X-Nanterre, 1999.

Le Senne R., *Le Devoir*, Paris, Alcan, 1930.

Le Senne R., *Introduction à la philosophie* (1925), Paris, Alcan, 1939.

Lettre de Blondel à Planet du 6 novembre 1937, fonds Caphés.

Lettre de Canguilhem à Giuseppe Sertoli du 26 octobre 1984, fonds Caphés.

Lettre de Le Senne à Planet, octobre-novembre 1937, fonds Caphés.

Lettre de Planet à Le Senne, octobre à novembre 1937, fonds Caphés.

Limoges C., « Critical Bibliography », dans *A Vital Rationalist. Selected Writings from Georges Canguilhem.* François Delaporte (dir.). Traduit par Arthur Goldhammer, New York, Zone Books, 1994, p. 385-454.

Pacaut J., « Jules Lagneau », *Annuaire des Anciens Elèves de l'Ecole Normale Supérieur* de 1895.

Piquemal J., « Georges Canguilhem, professeur de Terminale (1937-1938) », *Revue de Métaphysique et de Morale, 90,* n°spécial Canguilhem, janvier-mars 1985, p. 63-83.

Planet C., *Discours de distribution des prix prononcé au lycée de Foix*, 1929, fonds Caphés.

Planet C., *Valeur et réalité*, thèse pour le doctorat de philosophie, fonds Caphés.

Planet C., *Valeur des sens,* petite thèse pour le doctorat de philosophie, fonds Caphés.

Plantier T., *La loi du silence. Omerta,* Paris, Editions Saint-Germain-des-Prés, 1975.

Plantier T., *Le discours du mâle. Logos spermaticos,* Paris, Editions Anthropos, 1979.

Plantier T., *Mémoires inférieures,* Paris, La Corde, 1966.

Poucet B., Enseigner la philosophie. Histoire d'une discipline 1860-1990. Paris, CNRS Editions, 1999.

Rabier E., *Leçons de philosophie,* Paris, Hachette, 2 volumes, 1884-1886.

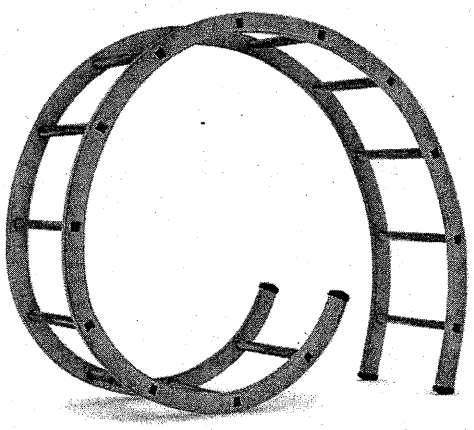
Schwartz Y., « Métier et Philosophie », dans *Le Paradigme ergologique ou un Métier de Philosophe,* Toulouse, Octarès Ed., 2000, p. 7-68.

Sertoli G., « Epistemologia e storia delle scienze in Georges Canguilhem », *Nuova Corrente*, 30/90 (1983), p. 101-172.

Trebisch M., « L'intellectuel dans l'action : Lettres de Georges Canguilhem à Jean-Richard Bloch (1927-1946) », dans *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n°50 (Avril-juin 1996), p. 111-121.

Annexe n°2 : Tractatus ergologico-philosophicus

« Style » et « activité » dans le Tractatus *de Wittgenstein*



Introduction

D'une lecture extrêmement ardue, dont la moindre portion est aujourd'hui saturée d'interprétations quasiment indispensables à une bonne compréhension de l'ouvrage, le *Tractatus logico-philosophicus*[1] de Ludwig Wittgenstein a de quoi décourager le plus acharné des lecteurs. Pourtant, en dépit de toutes ces difficultés d'accès, la seule œuvre que Wittgenstein publia de son vivant ne perd rien de son pouvoir de séduction. L'agencement ludique des sept aphorismes principaux, combiné au parfum de mystère qui s'en dégage y est sans doute pour beaucoup. Pour reprendre en effet l'image que Wittgenstein donne lui-même de son traité, les propositions du *Tractatus* sont autant d'échelons par lesquels il faut nécessairement passer pour enfin « voir correctement le monde » (6.54). Et il va de soi qu'après avoir feuilleté le traité, le lecteur n'a qu'une envie : grimper à son tour sur l'échelle de Wittgenstein, pour se hisser lui aussi jusqu'au point de vue « correct » (*richtig)* sur le monde.

C'est justement de cette mystérieuse architecture dont il sera ici question. Je souhaiterais en effet voir 1) jusqu'où la *forme* tout à fait insolite sous laquelle Wittgenstein a choisi de présenter ses idées coïncide avec le *contenu* du *Tractatus* ; 2) une fois reconnue à cette *forme* l'importance qu'elle mérite, voir en quoi celle-ci peut contribuer à l'intelligibilité générale de l'ouvrage. Wittgenstein accordait à la notion de *Bild* une grande importance ; en témoigne la complexité du vocabulaire relatif à la représentation dans le *Tractatus*. Or, cette attention extrême portée à l'image se manifeste dans la manière dont sont agencées les propositions du traité : nous verrons que la structure des sept aphorismes principaux est étroitement liée à la structure du monde tel que le dépeignent les propositions tractatéennes. Pour le dire simplement, il y.a un isomorphisme entre

---

[1] L. Wittgenstein, *Logisch-philosophische Abhandlung / Tractatus logico-philosophicus. Kritische Edition*, B. F. McGuiness et J. Schulte, Francfort, Suhrkamp, 1989 ; trad. française de Gilles-Gaston Granger, Paris, Gallimard, 1993.

le *Tractatus* – pris comme ensemble de propositions qui parlent du monde – et le monde lui-même, ou plus précisément, le monde tel que Wittgenstein nous le présente. Je veux dire ici qu'il est possible d'envisager l'ouvrage de façon presque littérale comme une *image* du monde tel qu'on peut le voir du haut de l'échelle de 6.54.

Cependant, l'enjeu de cette présentation ne réside pas dans ces considérations formelles. Ce détour par la *forme* du *Tractatus* est justifié en ce qu'il permet de *révéler* certains aspects fondamentaux du *Tractatus,* que la plupart des approches traditionnelles laissent en souffrance. Je pense en particulier à la dimension de l'activité, souvent inaperçue, mais qui conditionne pourtant comme on le verra, l'ensemble de l'édifice wittgensteinien.

Question de « style »

Pour m'aider dans cette tâche, je souhaiterais « ressusciter » l'interprétation quelque peu oubliée aujourd'hui d'un des pionniers francophones de la pensée wittgensteinienne : à savoir G. G. Granger. Pourquoi cette interprétation en particulier ? Parce qu'il me semble, comme le souligne E. Schwartz[2], que le *Wittgenstein*[3] de 1969 a pour beaucoup bénéficié des acquis méthodologiques de l'*Essai d'une Philosophie du Style*[4] publié un an auparavant ; et qu'en ce sens, les remarques faites par Granger sur ce qu'il appelle « le style » de Wittgenstein, ne sont justement pas sans conséquence sur l'intelligibilité que

---

[2] E. Schwartz, « Gilles Gaston Granger », dans *Dictionnaire des Philosophes*, D. Huisman (dir.), Paris, Puf, 1984, p. 1081-1084.

[3] G. G. Granger, *Ludwig Wittgenstein,* repris dans *Invitation à la Lecture de Wittgenstein,* Aix-en-Provence, Alinéa, 1990, p. 13-91.

[4] G. G. Granger, *Essai d'une Philosophie du Style,* Paris, Colin, 1968 ; une nouvelle édition revue et corrigée est parue chez Odile Jacob en 1988.

nous pouvons avoir de la *Weltanschauung* que le *Tractatus* indique. Analyser « le style » de Wittgenstein, nous offre effectivement une *übersichtilche Darstellung* de l'univers philosophique du *Tractatus*.

Le mot « style », selon Granger, « doit être pris en un sens à la fois plus compréhensif et plus précis que celui dont font d'ordinaire usage les critiques littéraires. Il désigne la manière dont un contenu de pensée est *mis en forme*, et dont les éléments apparemment non pertinents du langage sont subtilement mis à profit pour superposer au code manifeste de la langue un autre code latent, dont le lecteur doit deviner les règles »[5]. Essayons justement de décrypter le message que véhicule le « style » du *Tractatus* : peut-être celui-ci contient-il déjà quelques indications en vue de « voir correctement le monde » (6.54) ? Wittgenstein nous donne un premier indice en 4.112, le célèbre passage où notre auteur norme ce que doit être l'exercice philosophique :

> 4.112. Le but de la philosophie est la clarification logique des pensées.
>
> La philosophie n'est pas une théorie mais une activité (Tätigkeit).
>
> Une œuvre philosophique se compose essentiellement *d'éclaircissements.**
>
> Le résultat de la philosophie n'est pas de produire des « propositions philosophiques », mais de rendre claires les propositions.
>
> La philosophie doit rendre claires, et nettement délimitées, les propositions qui autrement sont, pour ainsi dire, troubles et confuses.

Ainsi, si la philosophie doit consister en une « activité » dont l'objectif est de clarifier des propositions, il va de soi qu'une « bonne » œuvre philosophique doit « se compose[r] essentiellement d'éclaircissements ». Or, qu'est-ce qu'une

---

[5] G. G. Granger, *Invitation à la lecture de Wittgenstein, op. cit.*, p. 29.

* Notre italique.

« très bonne » œuvre de philosophie selon les normes de Wittgenstein, si ce n'est son propre *Tractatus* ? Car pour peu qu'on prête justement attention à son « style », on s'aperçoit que son traité répond scrupuleusement aux normes prescrites en 4.112 : il ne consiste effectivement qu'en éclaircissements *(Erläuterungen)*.

Rappelons les sept aphorismes fondamentaux :

1 – Le monde est tout ce qui est le cas.*

2 – Ce qui est le cas, le fait, est la subsistance d'états de choses.

3 – L'image logique des faits est la pensée.

4 – La pensée est la proposition pourvue de sens.

5 – La proposition est une fonction de vérité des propositions élémentaires.

6 – La forme générale de la fonction de vérité est : [$\bar{p}$, $\bar{\xi}$, N ($\bar{\xi}$)].

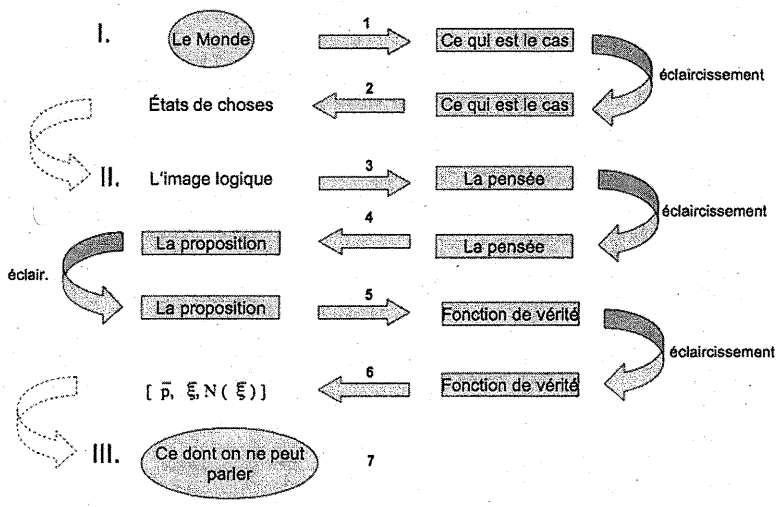
7 – Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence.

Et disposons-les de la sorte *(schéma n°1)* :

---

* Notre traduction.

Chaîne d'éclaircissements des sept aphorismes cardinaux (Schéma n°1)



Les éclaircissements

Que donne donc à *voir* le « style » du *Tractatus* ? La première chose que manifeste notre schéma, c'est le zèle du traité eu égard aux prescriptions énoncées en 4.112 : disposé de la sorte, le *Tractatus* apparaît effectivement comme une immense chaîne d'éclaircissements. Nous pouvons rendre la succession de ces éclaircissements de la manière suivante :

- Soit le monde, *c'est-à-dire* ce qui est le cas (1), *c'est-à-dire* la subsistance d'états de choses (2).
- Soit l'image logique, *c'est-à-dire* la pensée (3), *c'est-à-dire* la proposition (4), *c'est-à-dire* une fonction de vérité (5), *c'est-à-dire* [$\bar{p}$, $\bar{\xi}$, N ($\bar{\xi}$)].
- Soit ce dont on ne peut parler (7).

> Chacun des aphorismes fondamentaux [commente Granger] introduit un noyau de signification qui se trouve explicité par l'aphorisme fondamental qui le suit, ce dernier se trouvant alors faire fonction, par rapport au premier, d'explication et de commentaire. Dans l'entre deux, le passage s'effectue d'un aphorisme au suivant, et chaque aphorisme principal se présente aussi bien comme forme d'aboutissement des éclaircissements qui précèdent que comme point de départ de ce qui suit. [6]

C'est ce passage du « manifeste au latent, du constitué au constitutif, du conditionné à la condition »[7], que j'ai rendu dans mon schéma par les flèches courbées. Justement, à bien regarder ce schéma, on s'aperçoit que toute l'architecture rhétorique du *Tractatus* semble précisément résidée dans ces flèches courbées, symbolisant le passage d'un aphorisme à l'autre ; c'est effectivement par « éclaircissements » *(Erlaüterungen)* que l'on passe successivement du monde (1) à ce dont on ne peut parler (7). Autrement dit, c'est une *activité* – celle qui consiste à « rendre claires les propositions » (4.112) – qui opère la *médiation* entre les différents niveaux du *Tractatus*. Au même titre que l'activité est, pour le Kant de la *Critique de la Faculté de juger,* ce qui permet la coopération entre des facultés hétérogènes[8], l'activité représente pour le Wittgenstein du *Tractatus*, le « *ce par quoi* » on passe d'un aphorisme à un autre, sans que ce passage soit dicté par une loi logique. Car comme le rappelle Granger, le projet de Wittgenstein dans son ensemble n'a jamais été de démontrer quoi que ce soit, mais seulement d'orienter le regard, d'indiquer une direction ; « le but du *Tractatus* n'est donc aucunement de démontrer des thèses, et son enchaînement n'est pas commandé par la subordination des conséquences aux principes »[9]. Aussi, si l'enchaînement des aphorismes du *Tractatus* n'est pas dicté par un quelconque principe logique, il semble que ce soit cette mystérieuse activité d' « éclaircissements » qui vient en

---

[6] G. G. Granger, *Invitation à la lecture de Wittgenstein, op. cit.*, p. 35.

[7] *Ibid.*, p. 37.

[8] Sur le concept d'activité en tant que médiateur dans le « libre jeu des facultés » chez Kant, cf. Y. Schwartz, *Philosophie et Ergologie*, Conférence à la Société française de Philosophie, 22/01/2000, Paris, Vrin, 2001.

[9] G. G. Granger, *Invitation à la lecture de Wittgenstein, op. cit.*, p. 31.

quelque sorte, « prendre la relève », et tenir le rôle d'opérateur grâce auquel on passe d'un aphorisme à l'autre.

Mais qu'en est-il exactement de cette mystérieuse notion d'« éclaircissement » ? Wittgenstein en donne une définition lorsqu'il aborde la question des signes primitifs : « Les éclaircissements sont des propositions contenant les signes primitifs ». Cependant, il semble que l'usage qui en est fait en 3.263 n'est pas celui qui nous intéresse ici : il s'agit d'un usage très « local ». Et les deux autres occurrences de ce terme dans le *Tractatus,* en 4.112 et 6.54, ne nous en apprennent pas grand chose non plus ; Wittgenstein y recourt sans le définir précisément. Il faut ici noter une chose importante : le manque de circonscription dont souffre la notion d'« éclaircissement » est un phénomène récurrent dans le *Tractatus,* notamment quand il y est question d'activité ; tous les mots susceptibles de désigner un membre de la famille « activité » témoignent en effet d'un flou conceptuel, qui tranche singulièrement avec l'attention que porte d'ordinaire Wittgenstein aux définitions (pensons aux termes relatifs à la représentation).

S'agissant par exemple de la notion d' « opération », Wittgenstein la définit en 5.23 comme « ce qui doit arriver à une proposition pour que l'autre en résulte ». Autrement dit, l'opération désigne, et j'emprunte ici les mots de M. Marion, « l'*acte* par lequel une proposition est engendrée à partir d'une autre proposition »[10]. Or, voilà quelque chose de tout à fait fondamental pour notre problème du passage d'un aphorisme à un autre ; car, comme nous l'avons vu précédemment, qu'est-ce qu'une proposition du *Tractatus*, si ce n'est justement le « résultat d'une opération qui la produit *[– cette proposition du Tractatus –]* à partir d'autres propositions » (5.21) ? 6 peut effectivement être conçue comme le résultat d'une opération, dont les bases sont les propositions qui la précèdent (3, 4

[10] M. Marion, *Introduction au Tractatus,* Paris, P.U.F., 2004, p. 53.

et 5). Mais là encore, comme pour la notion d'« éclaircissement », Wittgenstein ne définit pas précisément ce qu'il entend par « opération » ; le *Tractatus* nous en *montre* seulement les « résultats », c'est-à-dire les propositions produites par cette mystérieuse activité.

Les aphorismes « hétérogènes »

Tournons-nous alors une fois de plus vers le « style » du *Tractatus*, et essayons de voir si celui-ci nous *montre* quelque chose que le contenu du texte ne parvient pas à *dire*. Reprenons donc notre schéma, et considérons non plus les flèches numérotées de 1 à 6 (→ ou ←), mais les flèches courbées, qui symbolisent cette mystérieuse activité d'« éclaircissement » grâce à laquelle on passe successivement du monde (1) à ce dont on ne peut parler (7). On s'aperçoit alors que l'enchaînement de ces « éclaircissements » s'interrompt en deux endroits : entre l'aphorisme 2 et l'aphorisme 3 ; entre l'aphorisme 6 et l'aphorisme 7. J'ai symbolisé cette rupture par des flèches courbées en pointillées. Si l'on veut bien accorder à Wittgenstein le fait que, via cette mystérieuse activité d'éclaircissement, nous parvenons à voir le monde comme « la subsistance d'états de choses » (2), on ne voit en revanche pas vraiment comment nous passons de la « subsistance d'états de choses », à l'existence d'une « image logique », c'est-à-dire la pensée (3) ? De même, si ces « éclaircissements » nous permettent de voir dans la pensée, une proposition (4), c'est-à-dire une fonction de vérité (5) de la forme $[\ \bar{p},\ \bar{\xi}, N(\ \bar{\xi}\ )]$ (6), on a du mal à voir comment, de la forme générale de la proposition, on en arrive par élucidations à ce dont on ne peut parler (7) ? Pourtant, et pour autant que Wittgenstein soit fidèle à son propre discours en 4.112, il semble bel et bien que ce soit en vertu de cette mystérieuse activité d'éclaircissement, que le *Tractatus* opère la jonction entre ces aphorismes hétérogènes : 3 ne reprend effectivement rien de 2, pas plus que 7 ne reprend

quelque chose de 6, et pourtant Wittgenstein les enchaîne. Faut-il alors y voir un geste d'aberration critiquable de la part de l'auteur ?

Une réponse possible au problème de succession entre aphorismes hétérogènes, consisterait à dire que leur enchaînement est assumé, non pas par cette mystérieuse activité d'éclaircissements dont parle 4.112, mais simplement par les aphorismes de « moindre importance », qui s'intercalent entre les sept aphorismes cardinaux. Bien que cette solution semble *a priori* aller de soi – dans la mesure où, par exemple, 6 est explicité par 6.3, qui est lui-même explicité par 6.36, lui-même explicité par 6.361, lui-même explicité par 6.3611, lui-même explicité par 6.36111 –, elle ne répond cependant pas au fond du problème. Parce que, premièrement, nous ne savons toujours rien de l'opération grâce à laquelle on passe d'un aphorisme à un autre, en se contentant de dire que les « éclaircissements » consistent dans les multiples aphorismes intermédiaires entre les aphorismes cardinaux ; et que, deuxièmement, comme le souligne très justement Granger, « [o]n peut toujours ici insérer entre deux numéros une infinité de numéros, et pour chacun d'eux on ne peut définir un successeur immédiat »[11]. Autrement dit, un seuil rationnellement insondable sépare chaque aphorisme, et ce, quel que soit son poids logique dans l'économie générale du *Tractatus*. On notera cependant que ce seuil est particulièrement manifeste entre les aphorismes que j'ai qualifiés d' « hétérogènes », dans la mesure où ceux-ci ne reprennent pas l'un des termes du précédent pour l'expliciter (2 et 3 ; 6 et 7).

Considérant l'*übersichtliche Darstellung* du *Tractatus* établie à partir de l'étude du « style » de l'ouvrage, Granger interroge ce qu'il appelle « les deux hiatus » entre les aphorismes « hétérogènes » (2 et 3 ; 6 et 7), et que j'ai symbolisés dans le schéma précédant par deux flèches courbées en pointillés. Granger avance qu'ils « correspondent alors à un clivage en trois niveaux de

---

[11] G. G. Granger, *Invitation à la Lecture de Wittgenstein, op. cit.*, p. 34.

l'univers philosophique. Le premier groupe de propositions concerne l'expérience de « ce qui est le cas* », c'est-à-dire le monde. Le second, de beaucoup le plus développé, concerne l'« image du monde », et plus particulièrement la forme *a priori* de cette image, qui est l'architecture logique et du monde, et du langage. Le dernier enfin, réduit à la proposition 7, mais annoncé dans les commentaires de 6, introduit un au-delà de l'expression »[12]. J'ai tenté de rendre ce « clivage en trois niveaux » en complétant le schéma précédent (voir schéma n°2). Ce nouveau schéma fait apparaître quelque chose de fondamental : à savoir que le mystérieux enchaînement des propositions de rang 1 et 2 – sur le monde – avec les propositions de rang 3, 4 et 5 – sur la pensée et le langage – correspond très précisément à la tentative condamnée par le *Tractatus*, de *dire* quelque chose qui ne peut que se *montrer* ; à savoir l'isomorphisme entre le monde et le langage. Cependant, pour formuler les choses simplement, où y a-t-il *monstration* dans le *Tractatus*, si ce n'est précisément là où toute opération ayant pour base des propositions devient impossible ?

Selon 5.233, « L'opération ne peut d'abord se produire que là où une proposition résulte d'une autre d'une manière logiquement pourvue de signification *(bedeutungsvolle)* ». Or, contrairement aux aphorismes 1 et 2 où certains éléments de 1 sont repris et travaillés de manière à engendrer 2, les propositions 3 et 7 ne reprennent justement aucun élément des aphorismes qui les précèdent respectivement. C'est pourquoi en vertu de 5.233, on ne peut pas à proprement parler d'opérations qui permettraient d'engendrer les aphorismes 3 et 7 sur la base des propositions des autres rangs. De là l'idée que ces ruptures de la chaîne d'éclaircissements *montrent* ce qui, selon Wittgenstein, ne saurait être *dit*.

---

* Notre traduction.

[12] G. G. Granger, « L'Argumentation du Tractatus : Systèmes philosophiques et Métastructures », *dans Etudes sur l'Histoire de la Philosophie en hommage à Martial Gueroult, L'Histoire de la Philosophie, ses Problèmes et ses Méthodes,* Fischbacher, Paris, 1964, p. 1-16, repris dans *Invitation à la Lecture de Wittgenstein, op. cit.,* p. 119-136, p. 127.

Que le langage soit le miroir du monde (5.511), cela se voit, mais ne peut être établi sur la base d'opérations depuis ce même langage. Cela présupposerait en effet que nous soyons en mesure de sortir du langage – chose que Wittgenstein exclut d'emblée dans sa préface – pour regarder depuis l'extérieur, comment celui-ci s'articule avec le monde. Ce qui est impossible sans postuler un métalangage, dont la garantie ne serait assurée à son tour qu'à la condition de poser un méta-métalangage et ainsi de suite. Ce type d'argument contre la possibilité d'un métalangage est bien connu. Reste tout de même à comprendre comment Wittgenstein en vient à enchaîner ces propositions hétérogènes ?

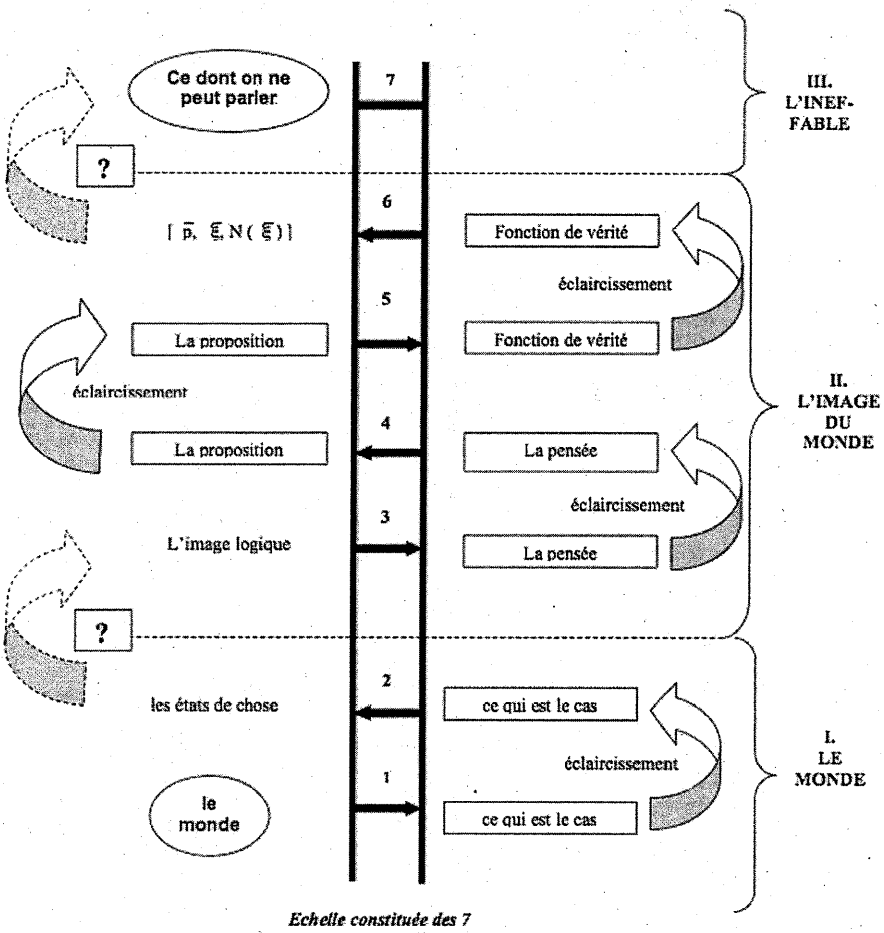
Je crois qu'une esquisse de solution peut être dessinée à partir des lectures récentes que François Latraverse et Mathieu Marion proposent du *Tractatus*. L'idée est la suivante : compte tenu du flou conceptuel entourant ce qui relève de l'activité dans le *Tractatus*, rien n'interdit de penser que la notion d'opération s'épuise dans la définition qu'en donne 5.23 (« ce qui doit arriver à une proposition pour produire l'autre à partir d'elle »). Autrement dit, il est tout à fait possible d'envisager un type de manipulation qui, en vertu de son caractère transcendantal, ne saurait être capturé par le *Tractatus* – n'oublions en effet pas que Wittgenstein parle en 5.641 du « sujet métaphysique, la limite – et non une partie – du monde ». C'est selon moi ce qu'a récemment mis en lumière François Latraverse dans son analyse de la triade tractatéenne « signe, proposition, situation »[13]. Abruptement résumée, la thèse de F. Latraverse consiste à soutenir que le signe propositionnel ne peut atteindre par lui-même la situation et devenir ainsi une proposition, sans qu'intervienne, à titre de condition de possibilité, une opération que Wittgenstein nomme en 3.11 « le penser du sens de la proposition ». Or, en tant que cette opération conditionne tout discours sensé, le langage ne peut

[13] F. Latraverse, « Signe, proposition, situation : éléments pour une lecture du Tractatus logico-philosophicus », dans *Revue internationale de philosophie*, n° 219, 2002, p. 125-140, p. 125.

pas lui-même en rendre compte. C'est pourquoi la structure du monde tractatéen *montre* cette opération en tant qu'elle en est le résultat, sans toutefois jamais parvenir à la *dire,* puisqu'elle la présuppose toujours déjà[14].

[14] Granger relève que parmi les divers usages incorrects du langage, « un usage proprement *métalinguistique* [...] consiste à vouloir désigner des formes et des *opérations* (je souligne), à tenter de décrire en somme ce qui, du langage, est indescriptible. Le *Tractatus* lui-même consiste en un tel discours ». Cf. « Wittgenstein et la métalangue », dans *Wittgenstein et le problème d'une philosophie de la science,* C.N.R.S., Paris, 1970, p. 223-233, repris dans *Invitation à la lecture de Wittgenstein, op.cit.,* p. 159-171 ; p. 165.

L'univers philosophique du Tractatus depuis le haut de l'échelle de 6.54
(schéma n°2)



Echelle constituée des 7 aphorismes cardinaux

La critique « ergologique » des interprétations dyadiques

Que le *Tractatus* ne soit pas en mesure de nous présenter certaines activités, autrement que sous forme de « traces », cela a été dernièrement mis en lumière par F. Latraverse ; et ce, non plus depuis des considérations sur le « style » de l'œuvre, mais à partir d'une analyse minutieuse du contenu même du texte.

Dans un article intitulé *« Signe, proposition, situation : éléments pour une lecture du Tractatus logico-philosophicus »*[15], F. Latraverse procède en effet à ce qu'on pourrait qualifier de « critique ergologique » en règle des interprétations dyadiques du *Tractatus*. Selon lui, les partisans de ces interprétations – et ce quelque soit leur position – ne parviennent effectivement à leurs « résultats », qu'au mépris des « activités » grâce auxquelles ils les ont pourtant obtenus. Je m'explique. Parmi la multitude de débats suscités par le *Tractatus*, l'un d'entre eux consiste à déterminer « s'il existe un rapport de priorité entre langage et monde : est-ce le langage qui ajuste sa forme sur celle, indépendante et préexistante, du monde ou est-ce, à l'inverse, nous qui assignons au monde une forme que nous reconnaissons comme étant d'abord celle du langage ? »[16] Rapprochant alors ces lectures dyadiques du *Tractatus* des théories sémiotiques focalisées sur une définition dyadique du signe, F. Latraverse – nourri de Peirce – avance que de telles postures ne sont tenables qu'« en se tronquant et en ignorant la voie par laquelle elles atteignent les résultats, ne retenant en quelque sorte que leurs "produits finis" »[17]. Ainsi, avance-t-il qu' « il est vraisemblable que quelque chose du genre s'est produit dans l'interprétation du *Tractatus* et que le « grand

---

[15] F. Latraverse, « Signe, proposition, situation : éléments pour une lecture du Tractatus logico-philosophicus », *op. cit.*,

[16] M. Marion, *Introduction au Tractatus, op. cit.* p. 43.

[17] F. Latraverse, « Signe, proposition, situation : éléments pour une lecture du Tractatus logico-philosophicus », *op. cit.*, p. 129.

miroir » (5.511) auquel Wittgenstein conduit finalement sa théorie de la représentation nous aveugle et nous fasse oublier cela qui précisément l'a permis comme point d'arrivée »[18]. Or, il y a fort à parier que cet aveuglement dont parle F. Latraverse est en grande partie causé par l'incapacité du *Tractatus* à capturer certaines manipulations.

La « critique ergologique » opérée par F. Latraverse des interprétations dyadiques du *Tractatus* se joue essentiellement dans les aphorisme 3.11 et suivants, où Wittgenstein aborde la question de savoir ce qui confère son sens au « signe propositionnel » :

> 3.11 – Nous usons du signe sensible (sonore ou écrit, etc.) de la proposition comme projection de la situation possible.
>
> La méthode de projection est le penser du sens de la proposition.
>
> 3.12 – Le signe par lequel nous exprimons la pensée, je le nomme signe propositionnel. Et la proposition est le signe propositionnel dans sa relation projective au monde.

Premièrement, on notera que ce passage du *Tractatus* ne fait état d'aucune dyade du type monde/langage ; nous sommes davantage en présence d'une triade composée du signe propositionnel, de la proposition et de la situation. Deuxièmement, le problème de savoir ce qui confère son sens au signe pris comme tel, est une nouvelle fois un problème de médiation entre des éléments *a priori* hétérogènes : comment passe-t-on effectivement du signe sensible – c'est-à-dire la proposition sous son aspect physique comme ensemble de sons sortant de la bouche, ou ensemble de marques sur une feuille – à la proposition pourvue de sens – à savoir l'image logique d'une situation ? L'un des acquis incontestables de la lecture de F. Latraverse, tient justement en ce qu'elle met en exergue le fait que ce « passage » du signe sensible, à la proposition pourvue de sens, réside dans des « opérations qui n'apparaissent que dans leurs effets, qui consistent à lier et ainsi à

---

[18] *Ibid.*, p. 129.

transformer »[19] ; autrement dit, dans des *activités* que le *Tractatus montre* en tant qu'il en est le résultat, sans toutefois pouvoir les *dire* puisqu'il les présuppose *a priori*. Et « le penser du sens de la proposition » évoqué en 3.11 par Wittgenstein, constitue un exemple privilégié de ces « opérations ». Cela est notamment attesté par les aphorismes 3.1 à 3.13 du *Prototractatus*[20], où Wittgenstein identifie explicitement la « méthode de projection » du *Tractatus* à « la manière d'appliquer le signe propositionnel », autrement dit une manipulation :

> 3.1 – L'expression perceptible de la pensée est le signe propositionnel.
>
> 3.11 – Le signe propositionnel est l'expression de la pensée.
>
> 3.111 – Il est une projection de la possibilité d'une situation.
>
> 3.12 – La méthode de projection est la manière d'appliquer le signe propositionnel.
>
> 3.13 – L'application du signe propositionnel est le penser de son sens.

Dès lors, « penser le sens de la proposition » consiste selon F. Latraverse, « à lier le signe propositionnel à la situation – qu'il ne peut atteindre par ses propres moyens – et à ainsi produire la proposition comme image de la situation, c'est-à-dire comme une pensée »[21]. Autrement dit, « penser le sens de la proposition » consiste en une série de « manipulations » (« lier », « projeter », « produire ») qui font d'un simple « signe » sonore ou écrit, une pensée. C'est pourquoi, poursuit F. Latraverse,

---

[19] *Ibid.*, p. 138.

[20] L. Wittgenstein, *Prototractatus,* An early version of *Tractatus logico-philosophicus,* B. McGuissness, T. Nyberg, G.H. Von Wright (Ed.), London, Routledge & Paul Kegan, 1971, p. 60-61.

[21] *Ibid.*, p. 137.

> [l]a caractérisation des trois termes [qui composent une proposition pourvue de sens] doit être complétée des relations spécifiques qui les lient [...]. Il ne s'agit pas seulement du signe propositionnel, de la proposition et de la situation, mais aussi des opérations qui les mettent en rapport. Ces opérations, entrecroisées, sont au nombre de trois : penser, projeter et appliquer.[22]

Or, ces « opérations » qui « transforment » le signe matériel en une proposition sensée – c'est-à-dire une pensée – ne sont pas explicitées dans le *Tractatus*.

L'ineffabilité de l'activité

Si l'on se reporte maintenant à notre schéma précédent (schéma n°2), « penser le sens de la proposition » consiste donc à prendre un élément de I – le signe propositionnel dans sa matérialité – pour en faire un élément de II – une image d'une situation – :

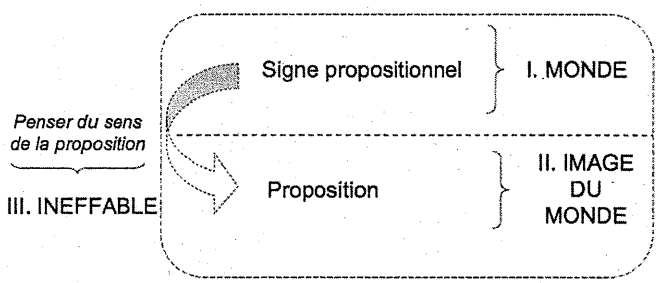


Schéma n° 3

[22] *Ibid.*, p. 136.

Ce nouveau schéma laisse voir deux choses importantes. La première est que « le penser du sens de la proposition » vient ici combler le gouffre jusque-là insondable entre les aphorismes qualifiés d'« hétérogènes » (2 et 3). La deuxième chose, conséquence de la première, porte sur la place de l'indicible dans l'économie générale du *Tractatus*. Dans son introduction au *Tractatus*, M. Marion soutient qu'« il y a des « actes », des manipulations ou « opérations », qui ne sont pas capturés dans l'ontologie formelle du *Tractatus* ; le « pensé du sens de la proposition » est un acte dont le résultat est vu de manière statique comme une « pensée », un fait »[23] ; jamais comme une activité en tant que telle. Dès lors, si comme on vient de le voir, la structure du traité repose en grande partie sur des opérations qui se *montrent* sans toutefois se laisser *dire*, ce qui relève de l'indicible apparaît alors comme la condition de possibilité de tout discours sensé. L'ineffable constitue pour ainsi dire la toile de fond sur laquelle se dessine le langage[24].

Certes, les *Carnets* préparatoires au *Tractatus* témoignent explicitement de l'attention de Wittgenstein à l'égard d'opérations comparables au « penser du sens de la proposition » ; on peut ainsi y lire la remarque suivante : « C'est par la correspondance que j'établis entre les composantes de l'image et les objets, et seulement par elle, que l'image représente alors un état de choses, et qu'elle est correcte ou non » [25]. Mais comme on peut s'en douter, le texte final de 1921 ne fait bien évidemment pas état de cette « activité » médiatrice entre ces éléments hétérogènes. Doit-on y voir les prémisses de l'introduction, en 5.641, du sujet métaphysique, « limite – et non partie – du monde » ? Quoiqu'il en soit, et quel

---

[23] M. Marion, *Introduction au Tractatus, op. cit.*, p. 53.

[24] Ce qu'esquisse en un sens la forme générale de la proposition, [$\bar{p}$, $\bar{\xi}$, N ($\bar{\xi}$)], où les propositions représentant un état de choses se contrastent sur leur négation, autrement dit sur ce qu'elles ne disent pas. La différence par rapport aux opérations comme « le penser du sens de la proposition » tient en ce que, dans la forme générale de la proposition, ce qui n'est pas dit *pourrait* être dit. Ce qui n'est pas le cas du « penser du sens de la proposition » comme on l'a vu.

[25] L. Wittgestein, *Notebooks 1914-1918*, London, Basil Blackwell, 1961 ; trad. franç. G. G. Granger, *Carnets 1914-1918,* Paris, Gallimard, 1971, p. 76.

que soit le nom qu'on lui donne (éclaircissements, manipulations, opérations, actes…), ce qui relève de l'activité a indéniablement, dans le *Tractatus*, quelque chose d'insaisissable.

Pour conclure, j'ajouterai que cette position de jeunesse concernant l'insaisissabilité de la notion d'activité traversera l'ensemble des écrits de Wittgenstein. Je pense bien évidemment à l'introduction, dès 1935, de la notion de jeux de langage, explicitement définis comme activités[26], mais qui aura l'étrange destin de s'estomper de plus en plus, au point de constituer, dans *De la Certitude*[27], la « toile de fond » non plus fictive – comme c'était le cas dans les *Recherches philosophiques* – mais réelle, sur laquelle se dessine notre vie dans ce qu'elle a de plus humain.

---

[26] L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*, G. E. M. Anscombe, G.H. von Wright et R. Rhees (eds), Oxford, Blackwell, nouvelle édition révisée, 2001 (1ère édition en 1953), trad. française F. Dastur et *alii*, Paris, Gallimard, 2004, §23.

[27] L. Wittgenstein, *De la Certitude,* trad. française J. Fauve, Paris, Gallimard, 1975.

Bibliographie

Granger G. G., *Essai d'une Philosophie du Style,* Paris, Colin, 1968.

Granger G. G., *Invitation à la Lecture de Wittgenstein,* Aix-en-Provence, Alinéa, 1990.

Latraverse F., *« Signe, proposition, situation : éléments pour une lecture du Tractatus logico-philosophicus »*, dans *Revue internationale de philosophie*, n° 219, 2002, p. 125-140.

Marion M., *Introduction au Tractatus,* Paris, P.U.F., 2004.

Schwartz E., *« Gilles Gaston Granger »*, in *Dictionnaire des Philosophes*, D. Huisman (dir.), Paris, P.U.F., 1984, p. 1081-1084.

Schwartz Y., *Philosophie et Ergologie*, Conférence à la Société française de Philosophie, 22 janvier 2000, Paris, Vrin, 2001.

Wittgestein L., *Notebooks 1914-1918*, London, Basil Blackwell, 1961 ; trad. franç. G. G. Granger, *Carnets 1914-1918,* Paris, Gallimard, 1971.

Wittgenstein L., *Prototractatus,* An early version of *Tractatus logico-philosophicus,* B. McGuissness, T. Nyberg, G.H. Von Wright (Ed.), London, Routledge & Paul Kegan, 1971.

Wittgenstein L., *Logisch-philosophische Abhandlung / Tractatus logico-philosophicus. Kritische Edition*, B. F. McGuiness et J. Schulte, Francfort, Suhrkamp, 1989 ; trad. française de Gilles-Gaston Granger, Paris, Gallimard, 1993.

Wittgenstein L., *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*, G. E. M. Anscombe, G.H. von Wright et R. Rhees (eds), Oxford, Blackwell, nouvelle édition révisée, 2001 (1ère édition en 1953), trad. française F. Dastur et *alii*, Paris, Gallimard, 2004, §23.

Wittgenstein L., *De la Certitude,* trad. française J. Fauve, Paris, Gallimard, 1975.