



**UNIVERSITÉ PARIS I PANTHÉON SORBONNE**  
**ÉCOLE DOCTORALE DE PHILOSOPHIE (ED 280)**  
**ISJPS**

**THÈSE**

Pour l'obtention du titre de Docteur en philosophie de l'Université  
Paris 1

Présentée et soutenue publiquement

le 3 Avril 2024 par

**Chan-Woong Park**

**La définition de la philosophie selon Georges Canguilhem**

**Sous la direction de M. Jean-François Braunstein**

Professeur émérite, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

**Membre du Jury**

M. Claude Debru, Professeur émérite, École Normal Supérieure

M. Giuseppe Bianco, Professeur, Université Cà Foscari

M. In-Sok Yeo, Professeur, Université Yonsei

M. Jean-François Braunstein, Professeur émérite, Université Paris 1  
Panthéon-Sorbonne

M. Laurent Loison, HDR, Centre National de la Recherche  
Scientifique





**UNIVERSITÉ PARIS I PANTHÉON SORBONNE**  
**ÉCOLE DOCTORALE DE PHILOSOPHIE (ED 280)**  
**ISJPS**

**THÈSE**

Pour l'obtention du titre de Docteur en philosophie de l'Université  
Paris 1

Présentée et soutenue publiquement  
le 3 Avril 2024 par  
**Chan-Woong Park**

**La définition de la philosophie selon Georges Canguilhem**

**Sous la direction de M. Jean-François Braunstein**  
Professeur émérite à Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

**Membre du Jury**

M. Claude Debru, Professeur émérite, École Normal Supérieure

M. Giuseppe Bianco, Professeur, Université Cà Foscari

M. In-Sok Yeo, Professeur, Université Yonsei

M. Jean-François Braunstein, Professeur émérite, Université Paris 1  
Panthéon-Sorbonne

M. Laurent Loison, HDR, Centre National de la Recherche  
Scientifique



## **La définition de la philosophie selon Georges Canguilhem**

**Résumé :** Le but de ce travail est de clarifier la définition que Canguilhem donne de la philosophie avec une double intention : critiquer les idées présentées au nom de la philosophie malgré leur éloignement de la vie et fournir un thème central pour unir les différents aspects de sa pensée, qui sont de plus en plus mis en évidence à la suite de la publication de ses *Œuvres Complètes*. Compte tenu des réserves de Canguilhem sur la définition de la philosophie, un détour par ses considérations sur les autres activités humaines s'imposait. En examinant ses réflexions sur la science et la médecine, qu'il s'est toujours efforcé de penser en relation avec la vie, les conditions dans lesquelles la philosophie peut être comprise comme l'œuvre de l'humanité enracinée dans la vie sont dégagées. Définie selon ces conditions, la philosophie est une activité de l'être vivant humain qui consiste à comprendre et à modifier la configuration de la totalité qui entoure l'humanité, et ce, afin d'insuffler l'élan impliqué dans la normativité corrective de la vie à l'individu.

**Mots-clés :** Georges Canguilhem, René Le Senne, normativité, totalité, réflexivité, définition de la philosophie

## **Georges Canguilhem's Definition of Philosophy**

**Abstract :** The aim of this work is to clarify Canguilhem's definition of philosophy with a dual intention: to criticize the ideas presented in the name of philosophy despite their remoteness from life, and to provide a central theme to unite the different aspects of his thought, which are increasingly in evidence following the publication of his *Œuvres Complètes*. Given Canguilhem's reservations about the definition of philosophy, a detour into his considerations of other human activities was in order. By examining his reflections on science and medicine, which he always endeavored to think in relation to life, the conditions under which philosophy can be understood as the work of humanity rooted in life are identified. Defined according to these conditions, philosophy is an activity of the living human being that consists in understanding and modifying the configuration of the totality that surrounds humanity, in order to infuse the individual with the impetus implied in the corrective normativity of life.

**Keywords :** Georges Canguilhem, René Le Senne, Normativity, Totality, Reflexibility, Definition of philosophy



## Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier mon directeur de thèse, Jean-François Braunstein. Sans sa décision de diriger ma thèse, je n'aurais pas pu me lancer dans cette aventure intellectuelle en France. Sans son intérêt et son soutien constants, il m'aurait été difficile de mener à bien ce travail.

Je tiens également à remercier les membres du jury, [...] pour avoir accepté d'évaluer ce travail et pour avoir pris le temps de participer à ma soutenance.

Je voudrais également remercier In-Seok Yeo et Hee-Jin Han pour m'avoir ouvert les yeux sur la philosophie de Georges Canguilhem en Corée.

Je me demande souvent ce que cela aurait été de rencontrer Georges Canguilhem en personne. Même si ce n'est pas possible, j'aimerais exprimer mon admiration pour sa pensée sur la vie et ma gratitude pour l'inspiration qu'elle a apportée à ma propre vie.

Je voudrais également remercier les collègues avec lesquels j'ai eu occasion de discuter et d'échanger des idées au cours de ce travail, en particulier Hong-Jun Kim et Won-Bin Choi, dont les nombreuses discussions m'ont aidé à découvrir et à affiner les idées centrales de ma thèse.

Je suis infiniment reconnaissant à mes parents, Won-Seo Park et Yoon-Joo Yoo, de m'avoir aidé à réaliser ce travail. Pour le contenu scientifique de ce travail, j'ai bénéficié des conseils de mon frère Chan-Oh Park, spécialisé en histologie.

Enfin, je voudrais exprimer ma profonde gratitude et mon appréciation pour tout le soutien indéfectible que mon épouse Juhyun Lee m'a apporté tout au long de cette aventure doctorale. Sa présence, sa patience et son amour ont été mes plus grandes inspirations.





## Abréviations et éditions utilisées

Nous utilisons les abréviations des références et les éditions suivantes pour les œuvres de Canguilhem publiées :

- OC.I*    *Œuvres Complètes. Tome I. Écrits philosophiques et politiques (1926-1939)*, Vrin, 2011.
- OC.II*   *Œuvres Complètes. Tome II. Écrits de médecine et de philosophie : les thèses*, Vrin, 2021.
- OC.III*   *Œuvres Complètes. Tome III. Écrits d'histoire des sciences et d'épistémologie*, Vrin, 2019.
- OC.IV*   *Œuvres Complètes. Tome IV. Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences (1940-1965)*, Vrin, 2015.
- OC.V*    *Œuvres Complètes. Tome V. Histoire des science, épistémologie, commémorations(1966-1995)*, Vrin, 2018.
- NP*       *Le normal et le pathologique* (1<sup>ère</sup> éd.1943, augmentée en 1966), « Quadrige », Puf, 2013.
- CV*       *La Connaissance de la vie* (1<sup>ère</sup> éd.1952, augmentée en 1965), édition de poche, Vrin, 2009.
- EHPS*    *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, (1<sup>ère</sup> éd. 1968, augmentée en 1983 et en 1994), Vrin, 2002.
- FCR*      *La formation du concept de réflexe* (1<sup>ère</sup> éd. 1955), Vrin, 2015.
- IR*        *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*(1<sup>ère</sup> éd. 1977), Vrin, 2000.
- TLM*      *Traité de logique et de morale* (1<sup>ère</sup> éd. 1939), dans *OC.I*.
- EM*        *Écrits sur la médecine*, Paris, Seuil, 2002.

Pour les références aux archives personnelles de Canguilhem, conservées dans le Fonds Georges Canguilhem du Centre d'Archives en Philosophie, Histoire et Éditions des Sciences (CAPHES), nous indiquons d'abord le titre du dossier, suivi de la localisation de la cote par une abréviation telle que GC.11.2.2.(GC indique le Fond Georges Canguilhem ; 11.2.2. indique le carton 11 et le dossier 2.2.), puis le numéro du feuillet.



# INTRODUCTION

Dans le rapport de l'enquête internationale de l'UNESCO sur l'enseignement de la philosophie en date de 1953, Canguilhem insiste sur le fait que les correspondants du comité et lui-même s'accordent à dire qu'il n'y a « nulle raison valable de traiter la philosophie comme une matière aride et livresque », et que si, malgré cela, la philosophie « semble éloignée de la vie », « c'est qu'elle n'est pas enseignée comme elle devrait l'être » aux jeunes esprits. Il ajoute que, afin de « faire de la réflexion philosophique une activité passionnante », il conviendrait de leur montrer que « les problèmes de la philosophie ne sont pas autre chose que les problèmes de la vie eux-mêmes<sup>1</sup> ». Nous pensons que cette exigence ne doit pas se cantonner au domaine de l'enseignement de la philosophie et qu'elle ne peut être considérée comme un slogan valable temporairement pour une période de l'histoire de la philosophie. En effet, aujourd'hui encore, certaines pensées éloignées de la vie, ou qui la représentent étroitement, sont présentées au nom de la philosophie.

Pour fonder ce jugement, il serait utile de penser, à titre d'exemple, à un problème concret que le philosophe américain Peter Singer<sup>2</sup> a rencontré. Selon son triage pour la distribution de la ressource, basé sur la présence ou l'absence de conscience de soi<sup>3</sup>, les nouveau-nés qui ne sont pas censés l'avoir un jour ou les patients atteints de démence qui l'ont perdue ou sont en train de la perdre sont moins prioritaires que les citoyens des pays les moins développés ou que les animaux qui l'ont, selon lui. Singer est alors confronté à un événement vital qui met son argument à l'épreuve ; sa mère est atteinte de démence.

---

<sup>1</sup> G. Canguilhem (dir.) et al, « L'enseignement de la philosophie. Une enquête internationale de l'UNESCO », 1953, *OC.IV*, pp. 529-619. La citation est tirée du dernier chapitre du rapport « Conclusions de l'enquête et suggestions en vue du développement et du perfectionnement de l'enseignement de la philosophie ». Malgré son caractère collectif, Camille Limoges, l'éditeur de ce quatrième tome des *Œuvres Complètes*, assure les lecteurs que Canguilhem a joué un rôle significatif dans sa rédaction, en tant que responsable de la mise en forme du rapport.

<sup>2</sup> Peter Singer (né le 6 juillet 1946) est un philosophe australien renommé pour ses contributions en éthique appliquée, en particulier sa perspective utilitariste. Il est célèbre pour son livre *Animal Liberation* ((1ère éd. 1975), [Kindle DX version], The Bodley Head, 2015.) qui a influencé le mouvement pour les droits des animaux. Singer aborde également des sujets tels que l'éthique de la reproduction et la répartition des ressources. Ses idées suscitent souvent des débats animés.

<sup>3</sup> Ce terme est la traduction de « Self-awareness ». Il peut être défini comme la « capacité de se projeter dans l'avenir, d'avoir des espoirs et des aspirations pour le futur, la capacité d'avoir des relations significatives avec les autres ». (trad. par l'auteur) Voir P. Singer. *Animal Liberation* (1ère éd. 1975), [Kindle DX version], The Bodley Head, 2015.

Selon son argument, il aurait dû cesser de la soutenir et donc de faire don des ressources. Mais il n'a pas pris cette décision, ce qui a suscité beaucoup de cynisme et de critiques. Lors d'un entretien avec le journaliste du Guardian, Kevin Toolis, il est interrogé sur sa mère. Toolis rapporte qu'il a donné la réponse suivante, manifestant pour la seule fois au cours de l'entretien « un éclair de contrariété, d'émotion soulevée » :

« Dans un monde idéal, si je pouvais légalement... s'il existait un moyen, sans punition ou autre, de mettre fin à la vie de ma mère sans douleur et de transférer ensuite les ressources utilisées pour s'occuper d'elle à des personnes qui, autrement, mourraient de malnutrition, et elles sont nombreuses, je dirais que oui, ce serait une meilleure chose à faire. Mais ce n'est pas la situation dans laquelle moi ou ma mère nous trouvons<sup>4</sup>. »

Il ne se rétracte donc pas, mais la condition qu'il a dû ajouter à son argument pour éviter de se dédire révèle sa faille. S'il a besoin de supposer un « monde idéal » dans lequel la légalité de son jugement serait reconnue, c'est qu'il n'a pas pris en compte les contraintes juridiques en construisant son argumentation. Mais est-il permis de juger en supposant la légalité d'un acte dans une situation concrète, en particulier lorsqu'il s'agit d'un problème de droit de vie et de mort ? Il semble que Singer fait des problèmes de la philosophie autre chose que des problèmes de sa vie, en traitant simplement la vie comme son objet de pensée plutôt que comme ce qu'il vit lui-même. Lorsqu'il s'offusque de la question banale, bien que douloureuse, de savoir comment soigner une mère malade, il révèle le défaut de la pensée éloignée du plan concret de la vie.

Certains prétendront que cette problématique ne semble concerner que la critique d'une tendance observable dans le courant de pensée traditionnel philosophique autre que celui de la France, ou qu'elle semble dépassée, surtout dans un pays où le discours philosophique a été imprégné par l'existentialisme qui exige la pensée dans la vie concrète, et la mise en œuvre de la contestation pratique dans la vie quotidienne. Face à ce type

---

<sup>4</sup> K. Toolis, « The most dangerous man in the world », *The Guardian*, Nov, 1999. (trad. par l'auteur) Article consultable à l'adresse suivante : <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/1999/nov/06/weekend.kevintoolis>

d'objection, nous pensons pouvoir nous demander si cette « vie » à laquelle la philosophie était tenue de s'attacher peut être entendue dans son sens plein. Nous sommes vivant non seulement humainement, mais aussi biologiquement. À tort ou à raison, dans ce que désigne le mot « vie », l'humain et le biologique se trouvent imbriqués ; ce mot ne dicte pas leur distinction. Donc si, comme le dit Canguilhem, les problèmes de la philosophie sont ceux de la vie, ils doivent être compris comme à la fois humains et biologiques. Il n'est toutefois pas certain que l'on puisse affirmer que toutes les réflexions philosophiques orientées vers le concret aient pris en compte le biologique.

Cela ne veut pas dire que les faits biologiques n'étaient jamais abordés au nom de la philosophie. Même si c'était dans l'ombre du courant philosophique de l'époque, il y avait une place pour les figures qui développaient leurs pensées en tenant compte des faits biologiques. Dans leur pensée, la vie comporte deux aspects, en ce sens qu'elle est d'une part un obstacle à surmonter en tant qu'origine des erreurs et de l'immoralité, et d'autre part un élan à vitaliser en tant que source de jugement reflétant la polarité dynamique de la vie et d'actes de valorisation ou de dévalorisation qui s'ensuivent. Il est cependant douteux que cette ambivalence, qui devrait être considérée comme pertinente pour l'ensemble de la sphère de la vie, soit correctement reconnue aujourd'hui. Au lieu de relier ces deux aspects à tous les êtres vivants en les divisant longitudinalement, on a tendance à les diviser latéralement, représentant l'un comme une terre désagréable à fuir et l'autre comme un ciel à admirer, et à accorder la capacité d'orienter de ce dernier à la seule espèce humaine.

Cette tendance est particulièrement marquée chez les biologistes. Ce n'est pas un hasard, car ils sont facilement suspectés de menacer la liberté, la valeur suprême pour l'humanité, en établissant les faits biologiques d'un point de vue déterministe. Comprendre la vie comme la source de la bêtise et l'humanité comme ayant exclusivement la possibilité d'y échapper permet de dissiper ces doutes, grâce au fait que lui-même et ses auditeurs s'habituent à se poser en tant qu'êtres humains et non pas en tant qu'êtres vivants. Dans son livre *Evolutionary Psychology*, David Buss<sup>5</sup> souligne que l'idée selon laquelle « si quelque

---

<sup>5</sup> D. Buss, *Evolutionary Psychology. The New Science of the Mind* (1ère éd. 1999), 5<sup>ème</sup> ed., Routledge, 2016. Ce livre du psychologue évolutionniste américain David Buss est considéré comme l'introduction du domaine qui fait le plus autorité.

chose est évolutif, nous ne pouvons pas le changer » est l'un des malentendus les plus répandus de la théorie évolutionniste. Suggérant que « les hommes ont des seuils plus bas que les femmes pour déduire l'intention sexuelle », et que ce biais fait partie « d'une adaptation psychologique évoluée chez les hommes qui les motive à rechercher des opportunités sexuelles occasionnelles », il souligne qu'il existe malgré tout une marge de liberté en disant :

« La connaissance de ce mécanisme permet toutefois d'envisager des changements. Les hommes, par exemple, peuvent être informés qu'ils ont des seuils plus bas pour déduire une intention sexuelle lorsqu'une femme leur sourit. Cette connaissance peut alors être utilisée par les hommes, en principe, pour réduire le nombre de fois où ils agissent sur leurs déductions erronées de l'intérêt sexuel et réduire le nombre d'avances sexuelles non désirées qu'ils font aux femmes.

La connaissance de nos adaptations psychologiques évoluées et des données sociales auxquelles elles ont été conçues pour répondre, loin de nous condamner à un destin immuable, peut avoir l'effet libérateur d'ouvrir la voie à un changement de comportement dans les domaines où ce changement est souhaité<sup>6</sup>. »

Dans de nombreuses branches de la science de la vie, en particulier dans celles où le comportement et le psychique de l'être vivant sont questionnés comme la psychologie évolutionniste, il n'est pas difficile de trouver la notion qui confère à la « connaissance » l'« effet libérateur d'ouvrir la voie à un changement ». Cette sorte de connaissances des mécanismes auxquels sont liés les êtres vivants n'étant accessible qu'aux êtres humains, cette notion crée l'illusion que la possibilité de « changement » leur est propre. Cette possibilité de changer est toutefois d'abord immanente à l'effort pour l'« adaptation » que font tous les êtres vivants. Ce qui est spécifique à l'humanité n'est pas cette possibilité,

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p.17. Cette même idée apparaît dans le livre du généticien anglais Richard Dawkins. « Notre cerveau a évolué au point que nous sommes capables de nous rebeller contre nos gènes égoïstes. Le fait que nous puissions le faire est rendu évident par notre utilisation des contraceptifs. » (*The Selfish Gene* (1ère éd. 1976), [Kindle DX version], 40<sup>th</sup> anniversary edition, Oxford University Press, 2016) (trad. par l'auteur) Nous y trouvons la combinaison d'une compréhension déterministe de la vie et une admiration pour l'humanité.

mais consiste dans le contenu d'un but qu'elle juge digne d'être, même pas dans sa forme. Sinon, il faudrait admettre la contradiction que l'humanité est à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de la sphère de la vie.

Ce type de confusion ne se révèle pas seulement dans le domaine scientifique. Dans les débats actuels concernant les nouvelles valeurs que l'humanité juge souhaitables, l'identification de l'homme en tant qu'être vivant est souvent considérée avec méfiance comme une tentative de rétablir le naturalisme dépassé et dangereux. Bien entendu, nous n'avons pas l'intention de le ressusciter. Toutefois, nous pensons qu'il faut souligner le point suivant ; si l'homme se sent mal à l'aise face à toute forme d'explication déterministe qui lui est imposée, c'est parce qu'il est vivant. La valeur se manifeste par la négation des contre-valeurs. La matière ne nie pas son propre destin et donc la recherche de la valeur n'en émerge pas. L'histoire de la vie, en revanche, est jonchée de tentatives de négation de toutes sortes, au niveau de l'individu, de la société et de l'espèce. En fait, la vie elle-même est déjà un mouvement contre la mort. En ce sens, la vie est l'origine de toute valeur, y compris celle qui sera proposée à l'avenir, et l'ultime instance où sera jugé l'effort de justification d'une valeur. Toute nouvelle valeur proposée qui n'en tiendrait pas compte provoquerait chez les autres le même malaise que celui qui incite les gens à la promouvoir.

Toute activité qui représente un engagement dans la poursuite ou l'exclusion d'une certaine valeur issue d'une polarité axiologique de la vie doit, tout en s'efforçant de la condamner comme source des conditions ou des facteurs désagréables qui s'imposent à nous, préciser ce qu'elle doit à la vie, comprise comme l'élan qui dichotomise le monde, la rendant possible, et nous élève ensuite à la poursuite de ce qui est jugé ainsi souhaitable. L'objectif de cette étude est de définir la philosophie, en réponse à cette exigence, comme l'œuvre d'une humanité enracinée dans la vie, à travers un examen conceptuel de la pensée de Canguilhem.

À cette clarification de la problématique et du sens général de notre recherche, qui est de définir la philosophie selon l'exigence de Canguilhem et en référence à sa pensée, s'ajoute un sens plus particulier lié à l'état actuel de l'étude canguilhemienne. La présentation de ce sens servira d'introduction à la première partie.





# **PREMIERE PARTIE**



# 1. INTRODUCTION AU PROBLEME

## 1.1. La perspective synthétique sur la philosophie de Georges Canguilhem

### 1.1.1. La conception existante sur la philosophie de Canguilhem

Dans son exposé intitulé « L'intuition philosophique<sup>7</sup> » prononcé à Boulogne en 1911, Henri Bergson s'adresse à « tous ceux [...] qui enseignent l'histoire de la philosophie, tous ceux qui ont occasion de revenir souvent à l'étude des mêmes doctrines et d'en pousser ainsi de plus en plus loin l'approfondissement<sup>8</sup> ». Selon lui, « un système philosophique semble d'abord se dresser comme un édifice complet, d'une architecture savante, où les dispositions ont été prises pour qu'on y pût loger commodément tous les problèmes. Nous éprouvons, à le contempler sous cette forme, une joie esthétique renforcée d'une satisfaction professionnelle<sup>9</sup>. » Cette remarque s'applique spécialement aux lecteurs de Georges Canguilhem, qui était un philosophe pour philosophes plutôt qu'un philosophe populaire<sup>10</sup>, et en particulier à ceux qui ont conçu sa philosophie comme une « architecture savante<sup>11</sup> » composée de plusieurs aspects représentatifs.

Initialement, la philosophie de Canguilhem a été appréhendée comme un monument à trois piliers : la philosophie de la médecine, l'épistémologie historique et la philosophie de la vie, ou de la science de la vie.

Canguilhem, en tant que philosophe de la médecine, est d'abord l'auteur de l'œuvre phare, *Le normal et le pathologique*<sup>12</sup>. Il y réfléchit sur des questions épistémologiques

---

<sup>7</sup> H. Bergson, *Œuvres*, édition du centenaire, Puf, 1963, pp. 1345-1365.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 1346.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Sur ce point, la présentation suivante de Canguilhem par Charles Paulet lors de l'entretien attire notre attention. « Philosophe peu connu du grand public, mais reconnu unanimement par ses pairs, Georges Canguilhem est depuis plus de 60 ans fidèle à la commune du Mazet-Saint-Voy, à laquelle il est uni par des liens familiaux ». « Témoignage d'un résident : Georges Canguilhem », *OC.I.*, p. 1255.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* est le titre de la première édition publiée en 1943 à la faculté des lettres de l'Université de Strasbourg. La deuxième édition est publiée en 1950 sous le même titre à Paris aux Belles Lettres. En 1966, le même texte, augmenté d'une étude inédite, « Nouvelles Réflexions concernant le normal et le pathologique, 1963-1966 », est publié sous le titre *Le Normal*

relatives aux domaines de la physiologie et de la pathologie, aussi bien qu'à des concepts liés à la médecine clinique tels que la santé, la maladie, la thérapeutique et la guérison. Sa conception de la norme, de la normalité et de la normativité vitale, qui est au cœur de son œuvre, est devenue une référence incontournable au sein de tous les domaines qui mettent en jeu cette notion. Le fait que son nom apparaisse régulièrement dans des textes contemporains relevant non seulement de la philosophie des sciences, mais aussi de la sociologie<sup>13</sup>, de la psychologie<sup>14</sup> et de la psychiatrie<sup>15</sup>, témoigne que cet aspect résonne encore fortement aujourd'hui.

Canguilhem, en tant qu'épistémologue, est appréhendé dans la filiation française de l'épistémologie historique, elle-même issue de la tradition bachelardienne. La particularité de Canguilhem est d'y introduire les sciences de la vie comme objet de réflexion et de l'examen historique. Dans les sciences de la vie, les concepts ayant des implications normatives sont plus nombreux que dans les théories physico-chimiques dont le langage dominant est mathématique. En analysant leur histoire, Canguilhem a montré que la *critique*, en tant que but de l'épistémologie historique, peut et doit être menée non seulement sur la connaissance elle-même, mais aussi sur les valeurs à partir desquelles elle est déclenchée ou provoquée. Les chercheurs qui considèrent Canguilhem comme un épistémologue tentent d'évaluer sa position dans la filiation française de l'épistémologie historique<sup>16</sup> et de clarifier le sens de son épistémologie dans le contexte de l'histoire de la philosophie française<sup>17</sup> ; certains se sont concentrés sur l'application de l'épistémologie historique, entendue comme une méthode de critique, à des objets autres que les sciences de la vie.

Par ailleurs, la philosophie de Canguilhem est globalement considérée comme une

---

*et le pathologique.*

<sup>13</sup> L. Mozère, « La prévention ou comment préserver une place à l'anomalie », *Dialogue*, 2002 ; A. Cimier et al., « Chômage, activités et santé : vécu de personnes en situation de chômage », *Bulletin de psychologie*, 2021.

<sup>14</sup> J. Carroy et al., *Histoire de la psychologie en France*, 2006 ; Rémi Canino, « Statut de la subjectivité et problématique de la santé : un chemin à rebours à travers l'œuvre de Georges Canguilhem », *Travailler*, 2015.

<sup>15</sup> S. Troubé, « Penser l'être-malade. Canguilhem et la psychopathologie », *Cahiers philosophiques*, 2011 ; Nicole Koechlin, « Santé mentale : quelle place pour les fous ? », *Journal français de psychiatrie*, 2006/Roland Gori, « Flexibilité du diagnostic en psychiatrie », *L'information psychiatrique*, 2010.

<sup>16</sup> J.-F. Braunstein, « Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le "style français" en épistémologie », in *Les philosophes et la science*, Pierre Wagner (dir.), 2002.

<sup>17</sup> M. Fichant, « L'épistémologie en France », in *Histoire de la philosophie. Tome 8 : Le XXe siècle*, François Châtelet (dir.), 1979.

philosophie de la vie. En effet, ses considérations historiques sur les sciences et les techniques ont généralement envisagé la « vie » à la fois comme point de départ et de destination. L'originalité de la philosophie de Canguilhem, fruit de réflexions sur la vie, telles que la normativité, la primauté du négatif ou l'individualité biologique, a considérablement influencé d'autres philosophes qui prennent la vie comme axe principal de recherche.

Quel que soit l'aspect pris comme objet de discussion, les chercheurs ont senti, à l'issue de leur recherche, la nécessité de l'associer à d'autres aspects, sous peine de voir l'architecture savante s'effondrer. La thèse de médecine de Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, a servi en quelque sorte d'instrument à l'association. La raison première et simple en est que cette œuvre est la plus connue de Canguilhem, et la deuxième en est que cette œuvre s'y prête aisément. En effet, la philosophie de la vie peut être comprise comme l'extension de la philosophie de la médecine. Il semblait pertinent de considérer la méthode de Canguilhem dans sa thèse de médecine comme celle de l'épistémologie historique.

Les lectures qui établissent *a priori* ou qui cherchent à découvrir un lien entre les multiples aspects de la philosophie de Canguilhem révèlent le présupposé habituel de ceux qui s'attachent à embrasser la pensée d'un philosophe : celle-ci possède et conserve une certaine cohérence. Bergson voit dans cette attitude le désir probable d'« une joie esthétique renforcée d'une satisfaction professionnelle ». Cependant, « un contact souvent renouvelé avec la pensée du maître peut nous amener, par une imprégnation graduelle, à un sentiment tout différent<sup>18</sup>. »

### 1.1.2. L'apparition de « plusieurs Canguilhem<sup>19</sup> »

Le renouement avec la pensée du philosophe s'est déroulé sur une dizaine d'années. C'est Camille Limoges qui l'a déclenché. En établissant une bibliographie critique en

---

<sup>18</sup> H. Bergson, *Œuvres*, op. cit., p. 1346.

<sup>19</sup> G. Bianco, « Georges Canguilhem ; les traces du métier », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2020, pp. 3-6.

1994<sup>20</sup>, il a constaté que certains éléments ne pouvaient être réduits aux trois aspects mentionnés ci-dessus, la philosophie de la médecine, l'épistémologie historique et la philosophie de la vie ou de la science de la vie, et que plusieurs sources pouvaient même être considérées comme étrangères à l'époque.

À cela s'ajoute l'article de Jean-François Braunstein « Canguilhem avant Canguilhem<sup>21</sup> » en date de 2000, dans lequel se pose, dès la première phrase, la question du statut de la thèse de doctorat de Canguilhem. « Selon les bibliographies courantes, Georges Canguilhem semble n'avoir rien publié avant la première édition de l'*Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*<sup>22</sup>. » Braunstein propose de mieux comprendre l'itinéraire intellectuel de Canguilhem à travers ses articles, ses présentations et ses textes écrits avant l'*Essai*, qui n'ont pas reçu l'attention méritée jusqu'alors. Bref, le questionnement de la conception sur la philosophie canguilhemienne a été suscité par une proposition de retrouver le « Canguilhem perdu<sup>23</sup> », pour reprendre l'expression de Braunstein dans son « Introduction » au premier tome des *Œuvres complètes*, et la première étape de cette démarche consistait à s'interroger sur la position centrale occupée par sa thèse de doctorat dans la conception générale de sa pensée.

L'ouverture des archives du CAPHES, en 2008<sup>24</sup> a suscité des demandes de réinterprétation non seulement des écrits du jeune Canguilhem, mais aussi de toutes ses œuvres principales. Les chercheurs ont pu avoir, à travers les manuscrits et les tapuscrits regroupés au CAPHES, un aperçu sur les réflexions qui sous-tendent ses œuvres principales et qui étaient passées sous silence jusqu'alors. Depuis son ouverture, il est difficile de trouver une recherche approfondie sur la philosophie de Canguilhem qui ne fasse pas référence aux textes archivés au CAPHES.

La publication des *Œuvres complètes* de Canguilhem a débuté en 2011. Le premier tome, qui recueille les textes écrits de 1926 à 1939, fait office à la fois de point de

---

<sup>20</sup> C. Limoges, « Critical Bibliography », in F. Delaporte (éd.), A. Goldhammer (trad.), *A Vital Rationalist. Selected Writings from Georges Canguilhem*, Zone Book, 1994.

<sup>21</sup> J.-F. Braunstein, « Canguilhem avant Canguilhem », *Revue d'histoire des sciences*, 2000, pp. 9-26.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>23</sup> J.-F. Braunstein, « Introduction : À la découverte d'un "Canguilhem perdu" », *OC.I*, pp. 101-146.

<sup>24</sup> Pour des informations détaillées sur le sens et le processus d'ouverture du CAPHES, voir N. Queyroux, « Le centre documentaire du CAPHES : Un lieu d'archives », *Revue d'histoire des sciences*, 2017, pp. 379-396.

conclusion partielle sur les recherches consacrées au jeune Canguilhem et de point de départ d'une nouvelle lecture<sup>25</sup>. L'effet le plus crucial de la publication des *Œuvres complètes* est l'introduction de la périodisation du parcours intellectuel de Canguilhem. À l'exception des deuxième et troisième tomes des *Œuvres complètes* qui comprennent des textes déjà publiés sous forme de livres, les trois autres fragmentent la pensée de Canguilhem en trois périodes. Dans les préfaces des trois derniers tomes, Limoges révèle que l'idée de la philosophie biologique, la mort de Gaston Bachelard et la découverte de l'ADN ont constitué un point d'inflexion dans la philosophie de Canguilhem. Dans la mesure où elle a été présentée en référence à des textes qui n'avaient pas été publiés ou retenus avant la publication des *Œuvres complètes*, cette périodisation est une perspective novatrice.

Ces événements ont considérablement enrichi la liste des nomenclatures pour désigner la philosophie de Canguilhem. Par exemple, si l'on retrace la généalogie qui comprend Jules Lagneau, Jules Lachelier et Alain, qui fut le professeur de Canguilhem normalien, il apparaît qu'il a été fortement influencé par le kantisme<sup>26</sup>. L'examen des lettres et des notes archivées au CAPHES a également révélé que Canguilhem s'est concentré sur la philosophie biologique pour sa « grande thèse<sup>27</sup> ». La façon dont Canguilhem a reflété les résultats de recherche en biologie moléculaire dans sa philosophie apparaît comme un nouvel objet de discussion pour des chercheurs<sup>28</sup>. La philosophie de Canguilhem, qui a été qualifiée de « philosophie de la médecine », d'« épistémologie historique » ou encore de « philosophie de la vie », peut être désormais renommée « philosophie située dans la filiation de la réception française du kantisme », « philosophie biologique », ou « philosophie réfléchissant sur l'implication épistémologique de la biologie moléculaire ». Ainsi, avec l'ouverture du CAPHES et la publication des *Œuvres complètes*, la philosophie de Canguilhem se prête à une compréhension plus détaillée et diversifiée qu'auparavant. En

---

<sup>25</sup> G. Bianco, « Georges Canguilhem ; les traces du métier », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2020, pp. 3-6.

<sup>26</sup> X. Roth, *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience. Juger et agir*, Vrin, 2013.

<sup>27</sup> C. Limoges, « Introduction. Épistémologie historique et histoire épistémologique des sciences chez Georges Canguilhem », *OC.III*, pp. 7-123.

<sup>28</sup> L. Loison, « Un enthousiasme paradoxal ? Georges Canguilhem et la biologie moléculaire (1966-1973) », *Revue d'histoire des sciences. Canguilhem et la biologie*, 2018, pp. 271-300.

conséquence, les croyances conventionnelles qui reliaient les divers aspects de sa pensée sont renversées. Au moment d'écrire l'*Essai*, l'épistémologie historique n'était pas un centre d'intérêt pour Canguilhem<sup>29</sup>. Le thème de la vie comme objet d'étude a été choisi à la maturité et n'est donc pas source de réflexion dès le départ<sup>30</sup>. La découverte de l'ADN rompt sa réflexion sur ce qui caractérise le vivant<sup>31</sup>. Dorénavant, les lecteurs doivent s'habituer à « plusieurs Canguilhem ».

À ce stade, la tentative de saisir la philosophie de Canguilhem semble trop ambitieuse, voire naïve. Il est en outre toujours possible qu'un nouvel aspect de la philosophie de Canguilhem, jusqu'alors ignoré, soit découvert aujourd'hui dans la bibliothèque du CAPHES. La position synthétique sur la philosophie de Canguilhem reste ainsi vacante, raison pour laquelle nous tenterons de la combler.

### 1.1.3. La reconstruction de la perspective synthétique à travers « la philosophie selon Canguilhem »

Nous ne pensons pas que la jouissance d'une diversité de ses aspects soit le but ultime de la lecture d'une œuvre d'un philosophe. Les divers aspects illustrés et étalés sans aucun point de vue synthétique sont « vide » dans le sens kantien de l'expression. D'ailleurs, Canguilhem a exprimé son doute quant à l'efficacité de ce type d'encyclopédisme dans la formation de la pensée<sup>32</sup>. Pour cette raison, nous nous proposons de combler cette lacune. Cela peut sembler pourtant paradoxal, car jusqu'à présent, nous avons montré que l'approche à la philosophie de Canguilhem à travers la mise en relief de

---

<sup>29</sup> C. Limoges établit ce fait à travers ses trois introductions des *Œuvres Complètes* (OC.III, OC.IV, OC.V), notamment à travers celle des OC.III.

<sup>30</sup> Concernant la démarche par laquelle le sujet de la vie se présente au premier plan dans la pensée de jeune Canguilhem, voir X. Roth, *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience. Juger et agir*, notamment huitième chapitre « L'entendement débordé », pp. 185-210.

<sup>31</sup> C. Limoges, « Introduction. La confirmation de l'histoire des sciences et la mise à l'épreuve de sa philosophie biologique : Georges Canguilhem 1966-1995 », OC.V, pp. 7-58.

<sup>32</sup> G. Canguilhem, « Humanité et marxisme – prolétariat, marxisme et culture », OC.I, pp. 332-335. À la suggestion du journaliste français Emmanuel Berl selon laquelle l'encyclopédie est la méthode pédagogique idéale en ce sens qu'elle est « la négation d'une hiérarchie de valeurs intellectuelles, le seul enseignement d'inspiration révolutionnaire », Canguilhem pose la question suivante : « L'encyclopédie peut être un excellent procédé d'instruction, mais peut-elle former la pensée ? » Les considérations de Canguilhem sur l'idée de Berl sur l'encyclopédisme seront examinées plus loin. (cf. *infra*, art. 3.3.2.)



son aspect particulier devient difficile à maintenir. Il convient donc d'expliciter la différence entre les points de vue existants et celui que nous avons l'ambition de proposer.

Canguilhem a toujours soutenu que la vie est une aventure. C'est parce que, selon lui, il est inévitable de rencontrer, au cours de la vie, des obstacles, et le succès des tentatives destinées à les surmonter n'est jamais garanti. Rétrospectivement, le parcours intellectuel de Canguilhem a été mouvementé. Par exemple, les moments de « tournant » ou de « détour » dans la pensée canguilhemienne, selon les termes de son ancien élève Jacques Piquemal<sup>33</sup>, doivent être compris comme des efforts pour surmonter des obstacles intellectuels. Quand sa philosophie biologique a été mise à l'épreuve par l'essor de la biologie moléculaire<sup>34</sup>, Canguilhem a tenté d'intégrer les apports scientifiques de cette nouvelle vague dans ses thèses anciennes. Dans la mesure où il n'est jamais resté détaché des événements qui ont ébranlé son parcours, sa vie comme philosophe doit être évaluée comme aventureuse.

Or, c'est précisément ici que surgit le problème de la démarche interprétative qui cherche à survoler la philosophie canguilhemienne en ne prenant en considération qu'un seul de ses aspects. Dans l'aventure, la phase stable va de pair avec le moment de l'événement : pour qu'une phase se stabilise, une certaine période sans événement est nécessaire. De là, nous pouvons avancer que les moments de « tournant » n'appartiennent pas aux périodes de la jeunesse de Canguilhem ou de la philosophie biologique, et les moments de « détour », aux périodes de la philosophie biologique ou de l'épistémologie historique. Pour cette raison, si l'on se concentre seulement sur les aspects stables de sa pensée, qui n'offrent aucune place à l'événement, on sera à même de décrire son parcours intellectuel sans ombres ni reliefs. Car ici, l'événement n'est invoqué que comme une cause ou un effet plus ou moins remarquable pour une explication causale, de sorte qu'il perdra ses propres qualités comme l'inattendu, l'exceptionnel et l'accidentel.

Alors, comment pouvons-nous élaborer un point de vue synthétique sur le « plusieurs Canguilhem » tout en préservant le sens propre de l'événement ? Il y a un être

---

<sup>33</sup> J. Piquemal, « G. Canguilhem professeur de Terminale (1937-1938). Un essai de témoignage », *Revue de métaphysique et de morale*, 1985, pp. 63-83.

<sup>34</sup> C. Limoges, « Introduction. La confirmation de l'histoire des sciences et la mise à l'épreuve de sa philosophie biologique : Georges Canguilhem 1966-1995 », *OC.IV*, 2019, pp. 7-58.

bien connu qui évolue constamment, revêtant plusieurs allures et subissant tour à tour une phase stable et le moment de l'événement : c'est le vivant. Le vivant se transforme continuellement en passant alternativement par des périodes de l'état équilibré avec son milieu à des moments de l'état bouleversé. L'une des principales leçons de Canguilhem consiste à interdire de réduire l'existence du vivant à une seule des allures qu'il a prises, puis de considérer l'un de ses états comme essentiel. Pour comprendre son existence, il faut se pencher sur la source de toutes ses allures et ses efforts à surmonter l'état pathologique, la vie. Encore une fois, Canguilhem affirmait que la vie est une aventure. Selon nous, c'est aussi le cas de la vie intellectuelle de Canguilhem comme philosophe. Alors, ne pourrait-on pas dégager ledit point de vue synthétique de la source du parcours intellectuel de Canguilhem, c'est-à-dire la philosophie ?

De sa jeunesse à sa maturité, chaque fois que son identité a été remise en cause, Canguilhem n'a pas hésité à s'ériger en philosophe. Bien qu'il ressente un certain malaise dû à la différence entre l'identité formée dans la société rurale et celle d'un aspirant philosophe à l'ENS<sup>35</sup>, Canguilhem n'abandonne ni ne dissimule l'une ou l'autre. En témoigne sa signature en réponse à une enquête lancée à la jeunesse universitaire française : « Languedocien. Élève à l'École normale supérieure pour préparer l'agrégation de philosophie. Le reste du temps à la campagne, à labourer ». Puis, quand François Bing et Jean-François Braunstein lui ont demandé, dans un entretien réalisé en juin 1995 à Marly-le-Roi, pourquoi il avait entrepris une étude sur la médecine, il a répondu que c'était pour ajouter à la « connaissance d'ordre livresque en philosophie quelques connaissances d'expérience<sup>36</sup>. » Dans un autre entretien mené par François Froust en septembre 1972, qui

---

<sup>35</sup> En se référant à la *Génération intellectuelle, Khâgneux et normaliens dans l'entre-deux-guerres* (J.-F. Sirinelli, Fayard, 1988.) Bouveresse essaie de montrer dans quel genre de situation se trouvait le jeune Canguilhem. « Sirinelli indique que, chez les khâgneux des années 1920, la proportion de fils d'agriculteurs ne représente que 3 % de l'ensemble et observe que, si on raisonne en termes de "chance d'accès" ou de "probabilité objective d'accès à l'enseignement supérieur", on obtient, pour les fils d'ouvriers et d'agriculteurs, des indices quasiment nuls. » J. Bouveresse, « Préface aux *Œuvres complètes* de Georges Canguilhem », *OC.I*, p. 32. D'ailleurs, dans sa notice nécrologique de Canguilhem, P. Bourdieu rappelle une anecdote qui témoigne du malaise ressenti par Canguilhem au sein du milieu universitaire à l'époque. « He told me, no doubt because it was then that he discovered it, how difficult it had been for him to adapt to the school world (for example, when he arrived as a young boarder at the Castelnau-Laudary Lycée he did not know what the toilets were for). », P. Bourdieu, « Georges Canguilhem: an obituary notice », *Economy and Society*, 1998, pp. 190-192.

<sup>36</sup> F. Bing, J.-F. Braunstein, « Entretien avec Georges Canguilhem », *Actualité de Georges Canguilhem. Le normal et le pathologique*. 1998. De cet entretien, D. Lecourt conclut : « Canguilhem ne s'intéresse donc pas à la médecine en tant que médecin, pour la médecine ; pas davantage en tant qu'historien de la médecine ; c'est en

se caractérise par le ton personnel des propos de Canguilhem concernant l'histoire des sciences, l'histoire de la médecine et la philosophie biologique<sup>37</sup>, à la question sur le rapport entre la philosophie et l'histoire des sciences, il précise d'abord qu'il n'est pas « véritablement un historien des sciences ». Il insiste plutôt sur son identité de philosophe, notant que l'histoire de la médecine, l'objet permanent de son intérêt, « est le laboratoire de la philosophie biologique<sup>38</sup> ». La source commune de toutes les allures que Canguilhem a prises est la philosophie.

Quant aux événements ayant parsemé son parcours, Canguilhem est resté orienté vers son propre projet philosophique, comme le révèle l'analyse de Limoges sur le sens des deux moments décisifs dans l'itinéraire de Canguilhem, « détour » et « tournant ».

« *Tournant et détour.* Vers 1938, un *tournant*, c'est-à-dire un changement de *direction*, de *destination* : du rationalisme idéaliste, teinté de spiritualisme, d'une philosophie du jugement à une philosophie biologique. Quelques années plus tard s'effectuera le *détour* par *l'histoire des sciences*. Si un *tournant* est un changement de direction, de sorte que la destination n'est plus celle jusque-là visée, un *détour* c'est un changement d'itinéraire, mais pour en arriver à la destination déjà choisie. Cette destination demeurerait la philosophie biologique<sup>39</sup>. »

En conséquence, si protéiforme soit-elle, la pensée canguilhemienne est et demeure en tout temps de la philosophie, vers la philosophie. Il semble dès lors pertinent d'adopter une approche détournée passant par « la philosophie selon Canguilhem », c'est-à-dire la

---

philosophe qu'il l'aborde », D. Lecourt, *Georges Canguilhem* (1<sup>ère</sup> éd. 2008), 2<sup>ème</sup> éd., Puf, 2008, p. 33.

<sup>37</sup> Voir la première note en bas de page de C. Limoges dans « La Médecine et son histoire (avec François Proust) », *OC.V*, p. 563.

<sup>38</sup> G. Canguilhem, « La Médecine et son histoire (avec François Proust) », *OC.V*, pp. 563-567. En tenant compte des énoncés de Canguilhem dans cet entretien, l'identification suivante d'un chercheur américain de l'épistémologie française G. Gutting sur Canguilhem devrait être rectifiée : « Alors que Bachelard était avant tout un philosophe des sciences qui fondait ses conclusions sur des études historiques, Canguilhem est avant tout un historien des sciences, même s'il est extrêmement sensible aux présupposés et aux implications philosophiques de son travail. » (trad. par auteur) G. Gutting, *Michel Foucault's Archaeology of scientific reason*, Cambridge University Press, 1989, p. 32. Cet exemple illustre la confusion répandue à l'époque sur l'identité de Canguilhem.

<sup>39</sup> C. Limoges, « Introduction. La confirmation de l'histoire des sciences et la mise à l'épreuve de sa philosophie biologique : Georges Canguilhem 1966-1995 », *OC.V*, pp. 7-58.

définition de Canguilhem sur la philosophie, pour parvenir à appréhender la philosophie de Canguilhem dans sa totalité. Contrairement aux approches qui accentuent partiellement un aspect de « la philosophie de Canguilhem », la nôtre ne réduira pas ses divers aspects à l'un d'entre eux, et ne dépeindra pas sa philosophie comme un « édifice complet<sup>40</sup> » sans faille. Car, comme nous l'avons vu, que ce soit en période de stabilisation ou de turbulences, c'est toujours en tant que philosophe que Canguilhem a cheminé.

\*\*\*

En proposant une approche détournée à travers l'étude de la définition canguilhemienne de la philosophie, nous ne faisons qu'envisager la possibilité d'élaborer une vision synthétique de son itinéraire philosophique, sans compromettre la multiplicité de ses allures ni le caractère aventureux de son parcours. Pour certains, qui estiment que tout ce qui est possible n'est pas ce qui doit être fait, la preuve de la possibilité semble insuffisante. La question peut être posée de savoir si l'absence du point de vue synthétique que nous voulons construire est si problématique que ça, et donc s'il est nécessaire de le reconstruire. Nous pensons pour notre part que la preuve de la possibilité est une condition suffisante pour entreprendre un tel effort, car ce n'est qu'après avoir atteint l'objectif fixé qu'un jugement sur ses apports peut légitimement s'exercer.

## *1.2. L'état des études sur la philosophie selon Canguilhem*

Imaginons une situation où un investigateur demande à une personne qui a consacré toute sa vie à un métier comment il le définit. Envisageons, par exemple, qu'un investigateur demande à un chef cuisinier : « Alors, la dernière question. Que signifie cuisiner pour vous ? » Il y répondra peut-être par : « Pour moi, cuisiner c'est... ». C'est une façon stéréotypée de mettre un terme à l'entretien. Lorsqu'il a été demandé à Canguilhem de paraître au colloque en son honneur, qui eut lieu en décembre 1990 au Palais de la

---

<sup>40</sup> H. Bergson, *Œuvres*, op. cit., p. 1346.

Découverte à Paris, il a décliné l'invitation en qualifiant son « œuvre » de « trace de mon métier<sup>41</sup> ». En tenant compte de cette anecdote, ainsi que de la question sur le sens de son métier à un grand maître, la question posée à Canguilhem sur la définition de la philosophie peut sembler stéréotypée.

Pourtant, cette question ne s'est pas posée souvent. Hormis des textes qui ne traitent la philosophie selon Canguilhem qu'à côté de leur thème majeur, il n'y a que trois textes remarquables qui y sont exclusivement consacrés : un exposé de Michel Fichant, en date de 1993, au colloque *Georges Canguilhem, philosophe et historien des sciences*, sous le titre de « Georges Canguilhem et l'idée de la philosophie<sup>42</sup> » ; l'article de Dominique Lecourt, « Georges Canguilhem, le philosophe » figurant dans le recueil *Canguilhem. Histoire des sciences et politique du vivant* publié en 2007<sup>43</sup> et le texte de Pierre Macherey dont le titre est « Georges Canguilhem et la philosophie », contenu dans le recueil *La formation de Georges Canguilhem. Un entre-deux-guerres philosophique* publié en 2013<sup>44</sup>.

Concernant les recherches existantes, nous étudierons en premier lieu le but dans lequel leurs auteurs mènent leurs recherches sur la philosophie selon Canguilhem. Ce faisant, nous mettrons en exergue la valeur générale de notre problématique et son originalité. Ensuite, nous nous pencherons sur la raison pour laquelle la question sur la définition canguilhemienne de la philosophie n'a pas été fréquemment posée. Comme nous l'avons mentionné, demander à un philosophe le sens de la philosophie ne semble pas si audacieux. Il existe pourtant un facteur qui rend difficile pour des lecteurs, y compris nous, de la poser.

### 1.2.1. Pourquoi la philosophie selon Canguilhem ?

Fichant, Lecourt et Macherey se sont attachés à examiner la définition

---

<sup>41</sup> G. Canguilhem, « Lettre à Michel Deguy », *OC.V*, p. 1223.

<sup>42</sup> M. Fichant, « Georges Canguilhem et l'idée de la philosophie », *Georges Canguilhem. Philosophie, historien des sciences*, (éd.) Dominique Bourel, Albin Michel, 1993, pp. 37-48.

<sup>43</sup> D. Lecourt, « Georges Canguilhem, le philosophe », *Canguilhem, Histoire des sciences et politiques du vivant*, Puf, 2007, pp. 27-43.

<sup>44</sup> P. Macherey, « Canguilhem et la philosophie », dans *La formation de Georges Canguilhem. Un entre-deux-guerres philosophique*, L. Ferté, A. Jacquard, P. Vermeren (éd.), Hermann, 2013, pp. 27-42.

canguilhemienne de la philosophie, animés de motivations différentes, mais une idée les lie concernant le sens de leurs examens. En précisant leurs motivations respectives et cette idée, nous nous proposons de souligner l'originalité de notre position par rapport à ce sujet, et la valeur générale de la question sur la philosophie selon Canguilhem.

Fichant commence son exposé en distinguant son propos de ceux d'autres locuteurs du colloque. Selon lui, les autres « traitent ici avec la compétence requise des apports de Georges Canguilhem à l'épistémologie biologique et médicale<sup>45</sup> ». Il se propose quant à lui de parler de « ce que Canguilhem appelle lui-même parfois, avec une sorte de réserve ironique, sa philosophie<sup>46</sup> ». Il divise ainsi l'épistémologie ou l'histoire des sciences selon Canguilhem et sa philosophie. Ensuite, il cite une formule canguilhemienne dans l'introduction de la *Formation du concept de réflexe*, afin de justifier son exposé. « Georges Canguilhem précise que la visée de son ouvrage est de “subordonner l'histoire à une question critique de méthodologie<sup>47</sup>” ». Après avoir éclairé l'acception philosophique du « concept critique de méthodologie », il conclut : « De là, on peut dire que l'histoire des sciences selon Georges Canguilhem implique toujours quelque idée de la philosophie et précisément, selon un redoublement que l'on s'efforcera ici de montrer, de la philosophie même comme *Idée*, c'est-à-dire comme représentation d'une totalité présumée, mais non connue.<sup>48</sup> » C'est ainsi qu'il réunit l'épistémologie et la philosophie selon Canguilhem, mais en y introduisant une sorte de hiérarchie. Ici, l'épistémologie et l'histoire des sciences sont des subordonnées, la philosophie est un subordonnant. Il en résulte la nécessité de réflexion sur la philosophie selon Canguilhem en tant que subordonnant, ce qui ne ressortait pas suffisamment dans le colloque.

Il est intéressant de relever que Lecourt et Macherey ont communément posé la question de l'idée canguilhemienne de la philosophie. En effet, ils ont tous deux fait l'objet d'une sorte de regard suspicieux, après que l'exigence de comprendre le « plusieurs Canguilhem » ait été soulevée à l'occasion de l'ouverture des archives de Canguilhem au

---

<sup>45</sup> M. Fichant, « Georges Canguilhem et l'idée de la philosophie », *Georges Canguilhem. Philosophie, historien des sciences*, op. cit., p. 37.

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 38.

public dès le début de notre siècle. Ce regard n'est pas une conspiration, parce qu'il est basé sur au moins un fait : Canguilhem a été inscrit dans le courant de l'« épistémologie historique » par le premier essai de Macherey et la première monographie de Lecourt sur lui<sup>49</sup>. Avant que l'ouverture des archives suscite le nouveau courant de lecture, ce fait est invoqué dans un contexte plutôt neutre. Mais plus le nouveau courant de lecture devient net, plus la désignation de Canguilhem comme épistémologue se révèle problématique. Pour certains, il semble que le « plusieurs Canguilhem » a été couvert depuis longtemps par cette désignation. C'est peut-être pour dissiper cette suspicion, alors même qu'ils ne l'ont pas fait intentionnellement, qu'ils ont été contraints de parler de l'identité de Canguilhem comme philosophe.

La conscience de cette suspicion ressort assez clairement dans l'article de Lecourt. Il précise d'abord l'image prédominante que certains médecins et biologistes des années 1960 se font de son maître, comme d'« un “épistémologue” de la variété “historique”, comme un philosophe des sciences qui se serait voulu indissociablement historien, voire comme un historien des sciences soucieux de la dimension philosophique de son objet<sup>50</sup> ». Après avoir reconnu ses apports à la construction de cette image, il se justifie en évoquant deux faits. Premièrement, il doit la locution « épistémologie historique » à Canguilhem, et deuxièmement, c'était encore son maître qui l'a encouragé en 1970 « à inscrire son travail dans une lignée qui de Bachelard allait vers Foucault<sup>51</sup>. » Sa vision de la pensée canguilhemienne « correspond donc indiscutablement à une réalité ». Mais juste après, il note que cette perspective sera trompeuse « si elle n'intègre pas les raisons du “choix” canguilhemien de concentrer l'essentiel de ses investigations sur la médecine et les sciences du vivant. » Selon lui, la raison de ce « choix » ne peut pas être cherchée dans ses réflexions sur la médecine, l'histoire des sciences ou l'épistémologie, mais dans son centre d'intérêt pour ces domaines si divers, à savoir la philosophie. Ainsi, pour saisir la « cohérence des sujets très divers » que l'auteur du *Normal et le pathologique*

---

<sup>49</sup> G. Bianco, « Georges Canguilhem ; les traces du métier », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2020, p. 3.

<sup>50</sup> D. Lecourt, « Georges Canguilhem, le philosophe », *Canguilhem, Histoire des sciences et politiques du vivant*, op. cit., p. 30.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 32.

a pu aborder, Lecourt se penche sur l'étude de « ce qui constitue le foyer philosophique » de Canguilhem.

Bien qu'il ne soit pas aussi clairement manifeste, l'article de Macherey peut être aussi interprété comme une réponse au regard en question. Il qualifie d'abord l'itinéraire intellectuel de Canguilhem, non comme celui dont « l'orientation eût été d'emblée toute tracée », mais comme « un parcours accidenté<sup>52</sup> ». Dans ce parcours se trouvent les rencontres décisives, notamment avec Alain, Cavaillès et Bachelard. Canguilhem n'a pas laissé la succession de ces rencontres devenir éphémères. En ressassant la signification de cette succession, c'est-à-dire « en renégociant en permanence les allures de celle-ci, il en a confirmé l'inaltérable, la persévérante identité<sup>53</sup>. » Conformément au sujet du colloque, Macherey tient les textes écrits par le jeune Canguilhem pour références, et conformément à son propre intérêt, il tente d'y trouver l'idée canguilhemienne de la philosophie. Il en conclut que « durant la décennie trente-quarante, Canguilhem est passé du projet d'une "philosophie du parti pris" à celui d'une "philosophie de la création"<sup>54</sup>. » La contradiction révélée quand il évoque d'une part la « persévérante identité » de Canguilhem, et d'autre part le changement de son projet est résolue à travers l'argument suivant : « Il en résulte que, pour être philosophe, il n'est pas nécessaire d'avoir une philosophie et de la brandir comme un étendard. Canguilhem n'est pas le philosophe d'une philosophie, parce qu'il s'est proposé, ce qui est toute autre chose, d'être le philosophe du devoir de philosopher par tous les moyens, en tout lieu et à tout moment<sup>55</sup>. » De ce point de vue, le Canguilhem que Macherey a inscrit à l'époque dans la liste d'épistémologues n'est pas qu'un épistémologue. À la rigueur, Macherey a écrit sur un philosophe qui a fait son « devoir de philosopher » au moyen de l'épistémologie historique, au lieu où des discours constitués par des historiens des sciences, biologistes, philosophes et médecins se sont croisés, au cours des années 1960.

Le premier point commun entre ces trois auteurs réside dans le fait qu'ils se

---

<sup>52</sup> P. Macherey, « Canguilhem et la philosophie », *La formation de Georges Canguilhem. Un entre-deux-guerres philosophique*, op. cit., p. 28.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 42.



questionnent sur l'identité de Canguilhem. Néanmoins, leurs motivations respectives diffèrent quelque peu. Fichant semble estimer que la répartition des sujets du colloque est disproportionnée, en tenant compte surtout du titre désignant Canguilhem comme « le philosophe et l'historien des sciences ». D'ailleurs, Lecourt et Macherey ont visiblement eu l'intention de s'exprimer sur l'opinion selon laquelle c'est par eux que l'image de Canguilhem comme épistémologue s'est créée et fixée. Les auteurs s'accordent également sur l'idée que, s'agissant de problème de l'identité de Canguilhem, il faut préciser ce qu'était la philosophie pour lui. Si nous partageons quelques points avec ces auteurs, nous nous opposons à eux sur un autre ; quant à la motivation, les points de vue qui accentuent une seule dimension de la philosophie de Canguilhem, ou ceux qui essaient de la réduire à d'autres nous semblent aussi problématiques. Nous ne pouvons toutefois accepter, aussi bien que l'explication réduite, l'attitude consistant à admirer le « plusieurs Canguilhem » en tant que tel, tels les naturalistes face à la diversité de la nature. Le facteur majeur qui marque cette différence serait le moment où notre recherche est entreprise. À notre époque où l'on se concentre sur le « plusieurs Canguilhem », une affirmation positive est nécessaire pour synthétiser sa philosophie, plus qu'une négation de la réduction. D'ailleurs, nous sommes en phase avec ces auteurs, pour qui répondre à la question d'identité de Canguilhem implique de passer par l'étude de sa définition de la philosophie ; pour constituer un point de vue synthétique sur la philosophie de Canguilhem, qui se caractérise par ses allures protéiformes, il faut une étude de ce qui est appelé « concept critique de méthodologie » par Fichant, « foyer philosophique » par Lecourt, et « devoir de philosopher » par Macherey.

### 1.2.2. La difficulté de la recherche

Au regard des trois textes susmentionnés, nous en déduisons que quand il s'agit de l'identité de Canguilhem, il est pertinent d'examiner sa définition de la philosophie. Alors, pourquoi cet essai n'a-t-il pas été entrepris plus tôt et plus souvent ? L'identité de Canguilhem est digne d'être problématisée à maintes reprises. Il suffirait de citer encore

une fois le terme que Macherey a employé pour désigner le parcours de Canguilhem, « un parcours accidenté ». La réponse à la question de l'absence d'essai peut être cherchée dans une autre idée que les trois auteurs ont en commun.

Rappelons encore les propos de Fichant lorsqu'il entend « parler en effet de ce que Canguilhem appelle lui-même parfois, avec une sorte de réserve ironique, sa philosophie<sup>56</sup> ». Selon lui, cette « réserve » est « ce qui l'amènera à laisser souvent venir l'écho de sa parole et de son enseignement, autant qu'il citerait ses écrits<sup>57</sup> ». Le sens de cette « réserve » se révèle manifestement dans la phrase qui suit son présupposé précité selon lequel l'idée de la philosophie même selon Canguilhem est une *Idée*, c'est-à-dire une « représentation d'une totalité présumée, mais non connue ». « Sans doute l'œuvre publiée est-elle avare de précision sur ce présupposé, qui pourtant la soutient d'un bout à l'autre et lui confère sa cohérence ; alors qu'elle n'en fournit que des indices, l'enseignement fut à l'occasion plus explicite à cet égard<sup>58</sup>. » Cette phrase doit être lue avec toutes ses nuances, mais nous y reviendrons. Dans le contexte présent, ce qui mérite l'attention est le fait que Fichant a dû se référer aux enseignements de Canguilhem plutôt qu'à ses œuvres, lesquelles faillissent à expliciter son présupposé. Dans les documents classés comme ses références, nous ne trouvons aucun texte publié par Canguilhem lui-même. Fichant déclare qu'il consultera « les entretiens donnés en 1964 et 1965 à la télévision scolaire », « la suite de conférences de 1964 sur “La fonction et l'objet de l'histoire des sciences” à l'E.N.S. de la rue d'Ulm », « le cours de Sorbonne de 1962-1963 sur “La norme et le normal” », et le premier cours sur le thème « Les normes et le normal », donné à la faculté des lettres de Strasbourg et replié à Clermont-Ferrand<sup>59</sup>. Bref, Fichant, à travers les enseignements et les paroles du philosophe, se détourne de sa réserve quant à la définition de la philosophie.

Quant à Lecourt, il parle lui aussi de l'attitude particulière de Canguilhem par rapport au sens de la philosophie. Dans sa note sur la « trace de mon métier », que

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>59</sup> Fichant présente cet ensemble de cours, entretiens et conférences donnés par Canguilhem comme des moments où « il a rencontré l'homme et sa parole ». Dans l'exposé, s'agissant de ces références, il se base parfois sur ses souvenirs ou notes personnelles. Nous pouvons aujourd'hui trouver ces sources dans les *Œuvres complètes*.

Canguilhem utilise pour désigner son « œuvre », il écrit : « Nous avons entendu dans cette phrase un écho de la modestie sourcilleuse et hérissée dont il avait coutume de faire montre devant les flatteurs, la réserve qui était la sienne devant les mondanités dont il pouvait se trouver la proie<sup>60</sup>. » Dans le cinquième chapitre intitulé « Philosophie » de son ouvrage *Georges Canguilhem*, publié en 2008, il adapte de manière plus anecdotique l'histoire concernant le refus de son maître de se présenter au colloque. La rétrospection de Lecourt débute ainsi : « Auguste Comte louait Bernard de Fontenelle d'avoir été un “philosophe à qui sa modestie interdit de se donner pour tel”. Comme Bertrand Saint-Sernin l'a fait remarquer avec beaucoup de délicatesse, l'auteur de *La Connaissance de la vie* était habité de cette même modestie, quel que fût le tranchant de ses jugements<sup>61</sup>. » Sans doute, la source de la réserve de Canguilhem, que Fichant estime ironique, serait cette modestie ironique qui était, d'après Lecourt, « sourcilleuse et hérissée », « quel que fût le tranchant de ses jugements ».

Dans le texte de Macherey aussi, la première phrase met l'accent sur le caractère de Canguilhem. « La réserve était, chez Canguilhem, davantage encore qu'un trait de caractère, une attitude d'esprit, une position assumée en conscience, sans concession<sup>62</sup> ». Selon lui, c'est par cette réserve que l'on peut expliquer la raison pour laquelle Canguilhem « s'[est] ingénié à rendre quasiment invisibles les traces du cheminement », au point d'être appelé « philosophe, historien des sciences ».

Il nous semble bien naturel qu'un philosophe qui conserve une aussi grande réserve ne se donne pas pour tel et discoure peu de ce que c'est la philosophie. La « Présentation<sup>63</sup> » écrite par Braunstein pour le recueil d'articles *Canguilhem, l'histoire des sciences et politique du vivant* révèle bien comment, dans la conscience de ses lecteurs, la réserve de Canguilhem et la rareté de ses mentions sur la philosophie sont rattachées.

« Canguilhem ne traite que très fugitivement de philosophie ou d'éthique. Si celles-

---

<sup>60</sup> D. Lecourt, « Georges Canguilhem, le philosophe », dans *Canguilhem, Histoire des sciences et politiques du vivant*, op. cit., note. 1, p. 39.

<sup>61</sup> D. Lecourt, *Georges Canguilhem*, op. cit., p. 70.

<sup>62</sup> P. Macherey, « Canguilhem et la philosophie », *La formation de Georges Canguilhem. Un entre-deux-guerres philosophique*, op. cit., p. 27.

<sup>63</sup> J.-F. Braunstein, « Présentation », *Canguilhem, Histoire des sciences et politique du vivant*, op. cit., pp. 9-16.

ci sont présentes dans ses écrits, ce n'est que d'une manière discrète, qui fait qu'on a pu quelquefois ne pas y prêter suffisamment attention. Canguilhem n'aime pas les philosophes grandiloquents : « Le philosophe n'a pas à exhorter, à convertir, pas même à moraliser. » Dans les rares passages où il s'exprime sur ce qu'est la philosophie, il présente, de manière très elliptique, la « valeur philosophique » comme « l'idée d'un tout où chacune des valeurs serait à sa place relativement aux autres », comme le lieu où la vérité de la science se confronte avec d'autres valeurs, telles que les valeurs esthétiques ou les valeurs éthiques<sup>64</sup> ».

Ici, l'enjeu est encore d'insister sur la réserve de Canguilhem s'agissant de la définition de la philosophie. Les expressions « fugitivement », les manières « discrète » et « elliptique » désignent la même notion que celle que les trois auteurs se partagent. Cette notion se retrouve encore à ce jour dans l'« Introduction » d'Yves Schwartz du premier tome des *Œuvres complètes*, où le paragraphe écrit par Braunstein est repris bien positivement<sup>65</sup>.

Ainsi, l'initiative de définir la philosophie selon Canguilhem est très rare, parce qu'il ne s'exprime guère sur ce qu'est la philosophie. La faisabilité de la recherche qui se consacre exclusivement à cette question ne semble-t-elle dès lors pas périlleuse ?

\*\*\*

Devons-nous alors abandonner notre projet ? Ici, nous proposons d'aller « dans le dos de l'auteur<sup>66</sup> » en suivant Gilles Deleuze. Dans sa *Lettre à un critique sévère*, il affirme s'être attaché, à l'époque, à « concevoir l'histoire de la philosophie comme une sorte d'enculage ou, ce qui revient au même, d'immaculée conception ». Sans parler de la vulgarité des expressions, notons qu'il a fait dire à un philosophe quelque chose qu'il n'avait pas effectivement dit, mais qu'il aurait pu dire, ou bien aurait dû dire. De fait, la

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>65</sup> Yves Schwartz, « Présentation : Jeunesse d'un philosophe », *OC.I*, pp. 89-91.

<sup>66</sup> G. Deleuze, *Pourparlers 1972-1990*, Les éditions de minuit, 2003, p. 15.

recherche qui insuffle vraiment la vitalité à la pensée d'un philosophe n'est pas celle qui reprend mot à mot ce qu'il dit réellement afin de la contempler, mais celle qui produit, à la manière deleuzienne, une chose nouvelle ou différente, en répétant incessamment ce qu'il dit.

Cependant, il nous faut avancer à partir des idées qui sont explicitement exprimées par Canguilhem lui-même, sans quoi notre prétention serait privée de fondement. Donc, la première tâche à accomplir est d'identifier le point de départ susceptible de dégager l'idée canguilhemienne de la philosophie parmi des éléments radicaux de sa pensée. Alors, où pouvons-nous trouver ces éléments ? S'agissant du sujet, il est incontestable que la réflexion sur la science se trouve au cœur de sa pensée, non seulement par son importance, mais aussi par sa quantité. Quant à la source, ces éléments se manifesteraient le plus concrètement et solidement dans les cinq ouvrages dont il est l'auteur. De là, il nous incombe d'examiner ses réflexions sur la science contenues dans ses ouvrages principaux.



## 2. LE POINT DE DEPART VERS LA PHILOSOPHIE SELON CANGUILHEM

La particularité de la réflexion canguilhemienne sur la science réside dans le fait qu'elle a su maintenir et entretenir une tension entre science et vie. L'histoire des sciences décrite par Canguilhem est un drame évoqué par cette tension. Elle est tantôt apaisée, tantôt exacerbée, mais jamais disparue, comme une maladie chronique. L'homme oscille entre deux états de cette maladie, en rêvant à la guérison complète. Certains prétendent s'en libérer. Canguilhem les en blâme, d'une part en détectant dans leurs prétentions l'arrogance physicaliste ou la paresse vitaliste, et d'autre part en remarquant le risque axiologique des conséquences impliquées dans cette libération. Cette tension est, selon ses termes, le destin de l'« homme vivant » dans l'univers de l'« homme savant ».

Ce chapitre ambitionne de déterminer le point de départ pour accéder à ce qu'est la philosophie pour Canguilhem. À cette fin, nous étudierons son approche de la science. Ce faisant, nous dégagerons une intuition fondamentale de la conception canguilhemienne de la science. Elle sera étonnamment simple, si bien qu'elle peut servir de point de départ pour éclairer la définition canguilhemienne de la philosophie.

### *2.1. La science entre l'homme et la vie*

#### 2.1.1. La séparation et le « rejoignement<sup>67</sup> »

Dans son essai les « Aspects du vitalisme », Canguilhem s'exprime ainsi : « L'homme, c'est le vivant séparé de la vie par la science et s'essayant à rejoindre la vie à travers la science<sup>68</sup> ». Nous commencerons par analyser cet énoncé dont la signification prégnante est profondément liée à notre ambition.

---

<sup>67</sup> Rarement utilisé en français, ce mot est simplement la forme substantive de verbe « rejoindre » dans la phrase suivante : « L'homme, c'est le vivant séparé de la vie par la science et s'essayant à *rejoindre* la vie à travers la science ». (« Aspect du vitalisme », CV, p. 110.)

<sup>68</sup> G. Canguilhem, « Aspects du vitalisme », CV, p. 110.

Le premier point remarquable est l'introduction de l'« homme » dans la réflexion de Canguilhem de la relation vie-science. En rappelant le contexte précédent, nous avons d'abord suggéré d'examiner ce que Canguilhem entend par science. Ensuite, nous avons valorisé sa réflexion sur la science, parce qu'elle la met en relation avec la vie. Enfin, ici, l'homme apparaît comme un nouveau terme. Selon Canguilhem, l'établissement du lien entre homme et vie dépend de la science. En le schématisant, il y a l'homme et la vie et la science établit le lien entre eux. Gardons ce schéma de l'« homme-science-vie » en tête, car il servira de cadre à notre analyse.

Deuxièmement, une question se pose sur les significations de la séparation et du rejoignement. Nous pouvons déjà remarquer un point dans l'énoncé : l'homme *était* joint dans la vie. C'est pour cette raison que Canguilhem parle du *re*-joignement de l'homme à la vie. Ainsi, l'homme qui était dans la vie à l'état initial en sort « par la science ». Le rejoignement s'opérera au moment où l'homme se pense à *nouveau* être dans la vie. À *nouveau*, non pas *encore*, parce que c'est à travers la connaissance scientifique que l'homme n'avait pas qu'il essaie de rejoindre la vie. En ce sens, le rejoignement n'est pas un retour, mais un passage effectué par la redécouverte de sa place dans la vie.

Troisièmement, notons la différence entre les voix des verbes que Canguilhem utilise pour décrire la séparation et le rejoignement. S'agissant de la séparation, Canguilhem emploie le verbe « séparer » à la voix passive, « séparé ». Ainsi, la séparation est ce qui est déjà fait. En revanche, en termes de rejoignement, il y ajoute le verbe « s'essayer » à la voix active, « s'essayant ». À cet égard, l'essai de rejoindre est ce qui est à faire. C'est au sein de cette différence subtile qu'est répétée la composition radicale de la pensée canguilhemienne. Ce qui est fait appartient au passé, donc l'homme séparé de la vie doit être cherché dans l'histoire des sciences. Ce qui est à faire existe comme un possible qui ne peut être réalisé qu'à travers un choix. Pour Canguilhem, le choix est l'objet de la réflexion axiologique. Les deux axes majeurs de la philosophie canguilhemienne, l'histoire des sciences et la critique axiologique se croisent dans le schéma d'« homme-science-vie ».

Enfin, la « science ». Dans l'énoncé, Canguilhem présente la science comme paradoxalement polyvalente. Paradoxalement, parce qu'elle est invoquée à la fois comme cause de séparation et moyen de rejoignement, et ce, alors que la séparation et le



rejoignement sont deux démarches inversées. Comment peut-on expliquer ce paradoxe ?

### 2.1.2. Deux aspects de la science

Deux explications peuvent être avancées. D'abord, la séparation et le rejoignement sont deux catégories dans lesquelles chaque science sera rangée. En ce cas, il y aurait deux types de sciences, la science de séparation et celle de rejoignement.

De ce point de vue, nous pourrions classer la science physico-chimique comme une science de séparation, en nous appuyant sur la définition canguilhemienne de l'« esprit des sciences physiques<sup>69</sup> ». Selon lui, cet esprit « ne peut expliquer les phénomènes, en les sous-tendent de lois, que par leur réduction à une commune mesure ». Dans les « phénomènes » que la science physico-chimique entend expliquer sont également inclus les phénomènes biologiques. Canguilhem souligne cette réduction des phénomènes biologiques aux mesurables comme ce qui est « impliqué dans l'identité essentielle du physiologique et du pathologique ». Or dans sa note sur la *Connaissance de la vie*, déposée pour candidater à la faculté de lettre à la Sorbonne, Canguilhem écrit que l'état pathologique est le « caractère distinctif de la vie<sup>70</sup> ». Selon Bichat, à qui Canguilhem se réfère, la vie sans ce caractère ne se distingue pas de l'objet de l'astronomie, l'astre. Donc la vie dépouillée de son état pathologique ne saurait être la place exclusive des vivants, y compris l'homme. En présupposant l'identité qualitative universelle des phénomènes, la science physico-chimique nie la vie, puis sépare l'homme de la vie.

Que dira-t-on de la science de la vie ? Si l'on adhère par exemple à l'idée goldsteinienne de la biologie, il faudrait classer la biologie comme une science de rejoignement. La séparation suscitée par la physico-chimie au moyen de la négation de la vie nous enseigne qu'il faut d'abord que la vie existe pour la rejoindre. Goldstein a affirmé « le sens d'un organisme, c'est son être ». En l'inversant – « l'être d'un organisme, c'est

---

<sup>69</sup> NP, p. 85.

<sup>70</sup> G. Canguilhem, « Thèses, 1955, candidature à la Sorbonne » : notes relatives à *La connaissance de la vie*, 30 avril 1955 ». CAPHES, GC. 1.1.5. feuillet 1. Ici, Canguilhem écrit : « Quel est le caractère distinctif de la vie ? Selon moi, c'est l'état pathologique. Vivre c'est risquer l'état pathologique. Définition géniale de Bichat : il n'y a pas l'astronomie pathologique, il y a une astronomie physico-chimique ».

son sens » – Canguilhem affirme : « La biologie doit tenir d'abord le vivant pour un être significatif, et l'individualité, non pas pour un objet, mais pour un caractère dans l'ordre des valeurs<sup>71</sup> ». Goldstein et Canguilhem font exister la vie, en définissant l'être d'un organisme où la vie siège comme le sens qui n'a pas affaire à l'astre.

Pourtant, l'histoire des sciences de la vie est agitée par des idées contradictoires, ainsi que l'idée comtienne de la science de la vie, ou l'idée bernardienne de la physiologie. Comte et Bernard se sont ralliés au « principe de Broussais » qui consiste à affirmer l'identité réelle entre les états normal et pathologique<sup>72</sup>. Quant à Comte, il a amplifié la portée de ce principe en l'appliquant aux niveaux psychologique et social, plus qu'au niveau biologique. Claude Bernard, à son tour, a approfondi sa portée en l'unissant à l'universalité de la loi déterministe dans l'intention de fonder la physiologie comme science expérimentale. Dorénavant, il n'en va pas autrement que concernant la physico-chimie. L'homme se sépare de la vie. Par conséquent, la distinction entre les sciences de séparation et de rejoignement ne fonctionne pas adéquatement comme classification des sciences, en raison du cas particulier de la biologie.

Nous pouvons envisager, d'autre part, « la science » comme revêtant les deux aspects, l'un en tant que cause de séparation, l'autre en tant que moyen de rejoignement. Cette optique expliquerait que la biologie comporte une double facette. Or, puisque le terme « science » est un nom général, cette compréhension doit concerner toutes les sciences. La question se pose alors sur la science physico-chimique. Peut-elle être conçue, dans la philosophie canguilhemienne, comme une science à travers laquelle l'homme essaie de rejoindre la vie, même si elle n'est qu'une science de la matière ?

### 2.1.3. L'impossibilité de la « matière savante »

L'expression la « science de la matière » ne suggère que la « matière » est l'objet de la « science », bien que la préposition « de » puisse également être interprétée comme

---

<sup>71</sup> G. Canguilhem, « Le vivant et son milieu », *CV, op. cit.*, p. 147.

<sup>72</sup> *NP*, pp. 23-66.

dénotant une relation possessive. D'un point de vue grammatical, ce serait en effet possible. Mais affirmer qu'il existe réellement une matière en possession de la science ou de la connaissance, donc une *matière savante*, serait grotesque. Il semble qu'une habitude inconsciente affecte notre conception de la préposition « de » dans le terme de « science de la matière ».

Les physico-chimistes admettront qu'ils doivent leur réputation à cette habitude. Car l'existence d'une matière savante est effectivement une conséquence inévitable de leur présupposition sur l'identité qualitative et universelle des êtres. Il semble certain que, quand on entend parler d'un physico-chimiste, une sorte de frein empêchant d'évoquer la matière savante opère dans la conscience des auditeurs. Sinon, une prétention dont la conséquence est si logiquement absurde et axiologiquement inacceptable n'aurait pas pu perdurer aussi longtemps dans l'histoire des sciences. Canguilhem déclenche ce frein. C'est le lieu de rappeler le paragraphe dans « Le vivant et son milieu ».

« La prétention de la science à dissoudre dans l'anonymat de l'environnement mécanique, physique et chimique ces centres d'organisation, d'adaptation et d'invention que sont les êtres vivants doit être intégrale, c'est-à-dire qu'elle doit englober le vivant humain lui-même. Et l'on sait que ce projet n'a pas paru trop audacieux à beaucoup de savants. Mais il faut alors se demander, d'un point de vue philosophique, si l'origine de la science ne révèle pas mieux son sens que les prétentions de quelques savants. Car la naissance, le devenir et les progrès de la science dans une humanité à laquelle on refuse, d'un point de vue scientifique et même matérialiste, le titre de science infuse doivent être envisagés comme une entreprise risquée. Sinon, il faudrait admettre cette absurdité que la réalité contient d'avance la science de la réalité comme une partie d'elle-même. Et l'on devrait alors se demander à quel besoin de la réalité correspondrait l'ambition d'une détermination scientifique de cette même réalité<sup>73</sup>. »

---

<sup>73</sup> G. Canguilhem, « Le vivant et son milieu », CV, pp. 153-154.

Dans sa réflexion sur le milieu, Canguilhem traduit la présupposition de l'identité qualitative des êtres dans l'univers par la « prétention de la science à dissoudre dans l'anonymat [...] les êtres vivants ». Ensuite, l'expression *matière savante* n'indique pas autre chose que la réalité qui « contient d'avance la science de la réalité comme une partie d'elle-même », et qui a l'« ambition d'une détermination scientifique » laquelle correspondrait à son « besoin ». S'il y a une telle matière, l'ambition scientifique d'un physico-chimiste serait mieux réalisée par la discussion directe avec la matière ou par la recherche du terrain de la société matérielle, plutôt que par le jeu de devinettes auxquelles il ne joue qu'avec ses collègues. À notre connaissance, aucun physico-chimiste n'essaie, heureusement, sérieusement de discuter avec la matière.

Quant à son inacceptabilité, supposons, en présumant l'identité qualitative universelle selon les physico-chimistes, un continuum sans rupture, allant de l'humain à l'atome, en passant par le mammifère, le microorganisme et la macromolécule. Dans ce cas, il n'y aurait aucune raison d'affirmer que l'opération expérimentale appliquée à l'atome afin d'en acquérir une connaissance ne doit pas être appliquée à l'humain. Dès lors, si on jette une boule de fer et une plume du haut de la tour pour prouver l'universalité de la chute libre, on peut tout aussi bien lancer une plume et un homme. En allant plus loin, un physicien authentique devrait être capable de contempler la chute du tout, y compris lui-même, avec son « œil indifférent<sup>74</sup> ». Si l'on éprouve toutefois une réticence à assimiler la chute d'un homme et celle d'une boule de fer, c'est que l'on admet que l'être vivant humain se distingue des êtres vivants et non vivants avec son œil attentif à la vie.

Ainsi se dévoile la seule place du vivant dans la science physico-chimique. C'est la place de son sujet. Si la science physico-chimique reconnaît que c'est l'homme vivant qui occupe cette place, elle peut servir à l'essai humain de rejoindre la vie. À cet égard, le passage suivant figurant dans *Cosmos* de Carl Sagan, l'astrophysicien américain, apparaît comme l'aveu d'un physicien de son titre. « Notre civilisation et peut-être même notre espèce, sont aujourd'hui à la croisée des chemins. Quelle que soit la route que nous choisirons, notre sort est indissolublement lié au développement scientifique. Comprendre

---

<sup>74</sup> NP, p. 196.

la science est essentiel, ne serait-ce que pour notre survie<sup>75</sup>. » La matière a un seul sort, la loi naturelle. Elle ne se trouve jamais à la « croisée des chemins », parce que la relation qu'elle entretient avec son sort est unilatérale. Elle ne suit que son sort, si bien qu'aucun problème comme celui de la « survie » ne se pose. Si nous pouvons être à la croisée des chemins, si nos choix déterminent notre survie, ce n'est qu'à condition que nous nous sachions vivant.

#### 2.1.4. L'impérialisme physicaliste vs le pluralisme vitaliste

En révélant la place du sujet de la science, nous pouvons désormais appréhender l'énoncé de Canguilhem. La science prise en général comporte un double aspect qui risque de mener à deux démarches inversées. D'une part, elle peut instaurer la séparation de l'homme de la vie ; d'autre part, elle a aussi la possibilité d'assister l'essai humain à rejoindre la vie. Lorsque nous tentons de justifier cette interprétation du mot « science » dans l'énoncé, nous réalisons l'absurdité d'appliquer au sujet de la science la présupposition physico-chimique de l'identité qualitative des êtres en même temps que nous acquérons un nouveau point de vue sur l'unité de la science.

Il s'agit d'un *nouveau* point de vue, parce que le physicalisme s'était déjà posé comme une théorie de l'unité de la science<sup>76</sup>. En se basant sur deux présuppositions, l'une

---

<sup>75</sup> C. Sagan, *Cosmos*, Random House, 1980. Trad. en français par D. Peters, M.-H. Dumas, *Cosmos*, Éditions Mazarine, 1981. p. 11.

<sup>76</sup> Sur la signification des termes « physicalisme » ou « physicaliste », voir l'article « Physicalism » dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. « Le physicalisme est parfois appelé “matérialisme”. En effet, dans un usage contemporain, les termes “physicalisme” et “matérialisme” sont interchangeables. Mais les deux termes ont des histoires très différentes. Le mot “matérialisme” apparaît en anglais vers la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, mais le mot “physicalisme” n'a été introduit en philosophie que dans les années 1930 par Otto Neurath (1931) et Rudolf Carnap (1959/1932), tous deux membres importants du Cercle de Vienne, un groupe de philosophes, de scientifiques et de mathématiciens actifs à Vienne avant la Seconde Guerre mondiale. Bien qu'il ne soit pas certain que Neurath et Carnap aient compris le physicalisme de la même manière, une thèse qui leur est souvent attribuée (par exemple dans Hempel 1949) est la thèse linguistique selon laquelle tout énoncé est synonyme (c'est-à-dire qu'il a une signification équivalente) d'un certain énoncé physique. Mais le matérialisme tel qu'il est traditionnellement interprété n'est pas du tout une thèse linguistique ; il s'agit plutôt d'une thèse métaphysique en ce sens qu'elle nous renseigne sur la nature du monde. Au moins pour les positivistes, il y avait donc une raison claire de distinguer le physicalisme (une thèse linguistique) du matérialisme (une thèse métaphysique). De plus, cette raison était renforcée par le fait que, selon la doctrine positiviste officielle, la métaphysique est un non-sens. Cependant, depuis les années 1930, la philosophie positiviste qui sous-tendait cette distinction a été en grande partie rejetée - par exemple, le physicalisme n'est pas une thèse linguistique pour les philosophes contemporains - et c'est l'une des raisons pour lesquelles les mots “matérialisme” et

métaphysique – ou ontologique – que nous venons d'évoquer et l'autre linguistique selon laquelle tous les langages scientifiques se traduiraient en langage physique au fur et à mesure du développement de la science, le physicalisme prétend que toutes les sciences fusionneront un jour autour de la physique. D'après cette doctrine, le jour où cette identité se prouvera complètement avec le langage physique, la « science » sera renommée « physique ». Ce qui est intéressant est qu'à travers ces *présuppositions*, le physicalisme se prétend *maintenant* une théorie de l'unité de la science. De là, il se donne de l'importance, comme s'il avait autorité pour démêler les sciences des non-sciences.

Il n'y a pas si longtemps que le physicalisme a mis au point des termes et notions précis. Pourtant, il est indéniable que ce courant a grandement influencé l'histoire des sciences. C'est pour cette raison que dans l'histoire de la biologie, on trouve quantité de biologistes qui ont cherché tenacement à dissocier leurs objets de l'objet physique et à élaborer leurs propres langages. Or, cette démarche d'autonomiser la science de la vie est quasiment vouée à l'échec en raison du risque pris. Plus ils éloignent leurs objets de la matière, plus leurs langages sont novateurs et plus le risque est grand de perdre son titre comme science. En ce sens, Canguilhem avait tout à fait raison de qualifier d'impérialiste toute philosophie gardée par des physiciens et des chimistes<sup>77</sup>. Les sciences non physiques ont dû choisir entre devenir des membres de l'empire en abandonnant toutes leurs cultures originelles, ou bien rester des barbares hors de l'empire. La raison en est qu'« il ne peut y avoir d'empire dans un empire, sinon il n'y a plus aucun empire, ni comme contenant, ni comme contenu. Il n'y a qu'une philosophie de l'empire, celle qui refuse le partage, l'impérialisme. L'impérialisme des physiciens ou des chimistes est donc parfaitement logique, poussant à bout l'expansion de la logique ou la logique de l'expansion<sup>78</sup>. »

L'édification d'un empire dans l'empire physicaliste, c'est exactement la stratégie du vitalisme classique. Mais dans l'empire, comme l'histoire réelle de l'impérialisme en témoigne, les barbares ne peuvent qu'être réduits aux attractions. Inversement pour cette

---

“physicalisme” sont aujourd'hui souvent interprétés comme interchangeables. » (trad. par l'auteur) Dans cette recherche, nous utilisons le terme « Psychicalisme » dans son sens moderne, qui comprend à la fois des significations métaphysiques et linguistiques. L'article consultable à l'adresse suivant : <https://plato.stanford.edu/entries/physicalism/>

<sup>77</sup> G. Canguilhem, « Aspects du vitalisme », CV, p. 95.

<sup>78</sup> *Ibid.*

fois, Canguilhem revendique le vitalisme d'expansion sans intention cependant de construire un nouvel empire ou de mener une guerre entre les empires ancien et nouveau, c'est-à-dire le physicalisme et le biologisme. Car l'expansion que Canguilhem requiert du vitalisme n'est pas poussée dans la dimension où l'empire physicaliste trace ses frontières au moyen de l'inspection métaphysique et linguistique sur d'autres sciences.

Canguilhem recommande au vitalisme d'être ambitieux dans la dimension du sujet de la science. Tous les hommes savants sont les êtres vivants et donc la science est une activité du vivant. L'existence et l'activité du vivant constituent un problème pour la science de la vie, mais pas pour la science physico-chimique. Nous pouvons ainsi mieux appréhender les propos suivants de Canguilhem : « Lorsqu'on reconnaît l'originalité de la vie, on doit "comprendre" la matière dans la vie et la science de la matière, qui est la science tout court, dans l'activité du vivant<sup>79</sup>. » Ici, l'« originalité de la vie » ne doit pas être cherchée dans la vie prise comme objet de la science, mais dans la vie immanente au sujet de la science. Ce faisant, la « matière dans la vie » et la « science de la matière », c'est-à-dire l'objet de la physique et la physique même constituent un problème de la science de la vie.

La science de la vie ainsi devenue universelle « n'enlève rien à une physique aussi déterministe qu'elle voudra et pourra, ne lui retire aucun de ses objets. Mais elle inclut l'interprétation physique dans une autre, plus vaste et plus compréhensive, puisque le sens de la physique y est justifié et l'activité du physicien intégralement garantie<sup>80</sup>. » Dans l'unité de la science constituée par le vitalisme, la physique est laissée propre comme une science ayant ses propres objets et langages. Le néo-vitalisme de Canguilhem n'est pas une philosophie d'un empire, l'impérialisme, mais celle d'une fédération, le pluralisme.

\*\*\*

Résumons le cheminement suivi jusqu'à présent. Nous avons amorcé cette section par l'analyse d'un énoncé de Canguilhem : « L'homme, c'est le vivant séparé de la vie par

---

<sup>79</sup> *Ibid.*

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 96.

la science et s'essayant à rejoindre la vie à travers la science ». Nous en avons tiré un schéma d'« homme-science-vie ». Or, le rôle que Canguilhem confie à la « science » dans ce schéma nous semblait paradoxal, parce que cette dernière est décrite comme une cause et un moyen de deux démarches inversées, la séparation et le rejoinement. Nous nous sommes demandé si Canguilhem ne suggère pas les deux catégories pour classer toutes les sciences. Mais cela n'est pas le cas, en raison d'une exception, la biologie. Ensuite nous avons tenté de comprendre toutes les sciences comme ayant un double aspect. Dans ce cas, la physique, qui n'est qu'une science de la matière, s'érige en exception. Pourtant, en éclaircissant la place de son sujet en tant que vivant, nous pouvons prouver que la science en général peut permettre à l'homme de rejoindre la vie. Nous avons apprécié les deux avantages de cette interprétation sur la science : elle dévoile l'absurdité de la présupposition physicaliste ; elle ouvre la voie vers l'unité de la science pluraliste.

L'histoire des essais visant à souligner l'originalité de la vie prise comme objet est longue et confuse, de sorte qu'il est malaisé d'identifier la position particulière de Canguilhem. Nous traitons donc directement du point de vue spécifique du philosophe sur la science. Selon lui, l'originalité de la vie doit être cherchée dans le sujet qui pose la question de son originalité comme vivant et essaie d'y répondre scientifiquement. C'est pourquoi nous nous sommes borné à n'appréhender l'homme dans le schéma de « homme-science-vie » qu'en tant que sujet de la science. Étant donné cette originalité *subjective* de la vie, nous pouvons désormais parler de l'originalité *objective* de la vie. Car certaines sciences prennent comme objet ce sujet même, à savoir l'homme, ou bien la source impulsive motivant l'homme à entreprendre son projet scientifique, la vie.

## 2.2. La « réflexivité » de la science de la vie

### 2.2.1. Le vivant savant

Le terme de la « science de la vie » désigne généralement la science qui prend la vie comme objet de recherche. Or, dans l'optique de Canguilhem, la science est également une



activité du vivant. Ce qui est impossible dans la science de la matière devient ainsi possible dans la science de la vie. Nous avons affirmé que la notion de *matière savante* est problématique, parce que les sujet et objet de la science de la matière ne peuvent pas être considérés comme identiques, et ne doivent pas être traités au même titre. Mais ce n'est pas le cas dans la science de la vie, parce qu'ici, les sujet et objet sont également le vivant. Partant, même si l'on interprète le « de » dans la « science de la vie » comme la préposition dénotant la relation possessive, il ne soulève pas de difficulté. En effet, il peut y avoir le *vivant savant*. Sans aller plus loin, c'est nous-mêmes.

On peut dès lors affirmer que la possibilité du *vivant savant* constitue l'originalité de la science de la vie, même si cette expression appelle à être explicitée. Qu'est-ce qui est désigné par ce mot parmi la science *possédée par* la vie et la science *à propos de* la vie ? Pour la même raison, le titre du recueil des essais de Canguilhem, *La connaissance de la vie* semble ambigu. Le mot « vie » renvoie-t-il à la vie dans son sujet ou à la vie dans son objet ?

De fait, il renvoie aux deux. Dans la plupart de ses œuvres, Canguilhem emploie la locution « connaissance de » pour signifier la connaissance à propos de quelque chose. Par exemple, il écrit que « Brown-Séquard fondait expérimentalement la connaissance des fonctions de la surrénale<sup>81</sup> ». Bien entendu, les fonctions de la surrénale ne peuvent ni avoir la connaissance ni être sujettes à la connaissance. Mais ailleurs, il achève l'« Expérimentation en biologie animale » par la phrase suivante : « On dira que la connaissance de la vie doit s'accomplir par conversions imprévisibles, s'efforçant de saisir un devenir dont le sens ne se révèle jamais si nettement à notre entendement que lorsqu'il le déconcerte<sup>82</sup> ». L'effort ne peut se faire qu'avec un sujet qui poursuit telles ou telles fins. La connaissance même ne peut pas saisir quelque chose, à moins qu'il soit admis que la connaissance même puisse être le sujet d'un effort, donc l'auto-organisation de la connaissance. De même que Canguilhem renvoie la considération sur la finalité de la machine à son fabricant<sup>83</sup>, il faut renvoyer celle sur la finalité de la connaissance à son

---

<sup>81</sup> G. Canguilhem, « L'expérimentation en biologie animale », CV, p. 21.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>83</sup> G. Canguilhem, « Machine et organisme », CV, p. 112.

créateur. Donc, la locution « de la vie » dans la phrase mentionnée doit être comprise comme tenant la vie pour le sujet de la connaissance.

Le titre *La connaissance de la vie* est ambigu dans la mesure où il revêt plus d'un sens. Si Canguilhem n'en entend qu'un seul, le mieux serait d'ajouter après la « connaissance » des syntagmes comme « à propos de la vie » ou « possédée par la vie ». Mais que dira-t-on si Canguilhem intitule consciemment ambiguement son recueil, afin d'accentuer le fait que toutes les connaissances qui prennent la vie comme objet sont indispensablement possédées par la vie ? C'est le terme ambigu qui désigne le plus précisément l'ambiguïté. Il nous faut alors en tirer une leçon, plutôt que de la juger problématique.

Nous n'osons pas dire que c'est nous qui avons remarqué pour la première fois cette leçon. Dans son article « Georges Canguilhem, le concept et l'action » rédigé en 1996, Claire Salomon-Bayet a déjà donné au titre du recueil le sens suivant : « Il a en fait deux sens : le complément d'objet signifie simultanément l'objet sur lequel porte la connaissance et les phénomènes singuliers dans lesquels, de l'amibe à l'homme, une certaine raison en acte se constitue, en dehors de la logique de la seule identité, dans les interactions entre le vivant et son milieu, entre le vivant et lui-même – l'auto-organisation<sup>84</sup> ». Pour elle aussi, le « complément d'objet », à savoir la « vie », est d'une part l'objet de la connaissance, d'autre part les « phénomènes singuliers » de l'« auto-organisation » réalisée par la connaissance dans la vie. La remarque sur cette double signification que Canguilhem dégage de la relation entre vie et connaissance, ou bien entre vie et science entendue comme l'ensemble des connaissances, faisait l'objet d'études dans les textes consacrés à la pensée de Canguilhem, mais restait sans terme.

### 2.2.2. Une « notion sans terme » : La « réflexivité »

Un terme sert à faire l'économie d'un discours. Il indique directement une notion

---

<sup>84</sup> C. Salomon-Bayet, « Georges Canguilhem, le concept et l'action », *Raison présente*, n° 119, 1996, *Des sciences dans l'histoire*, p. 12.

essentielle dans un argument plus ou moins long. On choisit par exemple le terme de « normativité », plutôt que de dire qu'il y a dans un être vivant une capacité ou une fonction immanente à la vie, à instituer ou corriger une norme selon sa propre visée, et à la lancer sur son milieu. Grâce à cette capacité d'abrégé, on peut percevoir l'identité essentielle de notions comportées dans plusieurs arguments apparemment différents. Pour autant, on risque toujours de trouver une identité incorrecte entre des notions indifférentes. Un bon exemple en est le concept de réflexe que quelques historiens de la physiologie ont prétendu retrouver dans la physiologie cartésienne.

Nous analyserons les interprétations que trois chercheurs ont avancées de la pensée de Canguilhem sur la relation entre science et vie, afin d'en révéler la notion commune. Or si cette dernière existe, elle reste sans terme. Nous essaierons ainsi ensuite d'y insuffler un terme. Comme le cas du concept de réflexe le révèle, la tentative de combler l'écart entre notion et terme exige une grande attention. Quoi qu'il en soit, nous le ferons, parce que, selon nous, cela en vaut la peine. Commençons par reformuler la notion : dans la science de la vie, essayer de connaître son objet revient à se connaître, parce que son sujet et objet se placent au même niveau.

Comme nous l'avons souligné, Salomon-Bayet a dégagé cette notion en analysant les deux sens du titre du recueil de Canguilhem, *La connaissance de la vie*. Partant de là, elle affirme que la connaissance de la vie est aussi la connaissance *dans* la vie. Or dans la vie, la connaissance au sens rationaliste se trouve entrecroisée avec « l'aberration, le pathologique, l'écart, la différence, la diversité même<sup>85</sup> ». Donc, quand il s'agit de réflexion philosophique sur la connaissance dans la vie, le projet rationaliste doit aller de pair avec l'attention portée sur les phénomènes singuliers provenant de la vie, à savoir le projet vitaliste. Salomon-Bayet légitime enfin comme une propre désignation pour Canguilhem le titre de l'édition américaine de ses écrits : *A Vital Rationalist*<sup>86</sup>. La question de la stratégie de Canguilhem pour se placer entre rationalisme et vitalisme, ou bien entre Bachelard et Bergson, était l'un des sujets majeurs de discussion entre ses chercheurs. Quelle qu'en soit la réponse, cette question est incontournable pour évaluer la place qu'il a occupée dans

---

<sup>85</sup> *Ibid.*

<sup>86</sup> *A Vital Rationalist. Selected Writings from Georges Canguilhem, op. cit.*

l'histoire de la philosophie en France. En conclusion, pour Salomon-Bayet, la notion en question est si importante qu'il est possible de situer la place de Canguilhem dans le courant philosophique français.

Ensuite, dans son article en date de 2008, « Le concept du vivant comme philosophie première : de Canguilhem à aujourd'hui », Frédéric Worms a qualifié la notion en jeu de « projet fondamental de la philosophie de Canguilhem<sup>87</sup> ». Selon lui, ce projet est « consacré à montrer que la spécificité irréductible du vivant, ou même du vital, ne réside pas dans son opposition externe à la connaissance [...] mais au contraire dans une singularité *interne* à une telle connaissance et cela de *deux* façons : aussi bien comme *objet* de cette connaissance, à travers donc le concept précis du vivant *comme tel*, qu'à travers la *pratique* de cette connaissance, comme concept *du* vivant, mais au sens *subjectif*, cette fois, du génitif<sup>88</sup>. » Ici, il évoque la même notion que celle que Salomon-Bayet et nous avons soulignée. Comme nous l'avons vu, Salomon-Bayet dégage la notion du double aspect de la connaissance de la vie du titre de l'une de ses œuvres. Pour amplifier la portée de cette notion, elle l'a insérée dans le schéma constitué de vitalisme et de rationalisme. Au contraire, Worms érige directement cette notion au rang de « projet fondamental » de la philosophie de Canguilhem. Nous constatons ici le processus par lequel la notion en question obtient de plus en plus d'importance dans la conscience des chercheurs.

En dernier lieu, nous nous référerons à l'article d'Isabel Gabel écrit en 2018, « La biologie, la réflexivité et l'histoire : réinscrire Canguilhem dans son milieu<sup>89</sup> ». « En biologie comme en histoire, écrit-elle, les catégories d'objets et de sujets se mêlent étroitement et ceci conféra à l'histoire un intérêt significatif dans les réflexions de Canguilhem à propos des sciences du vivant. Aux yeux de Canguilhem, la biologie, du fait de son caractère intrinsèquement réflexif, était en effet une science tout à fait singulière. Il ne pouvait exister un savoir biologique désincarné, c'est-à-dire une connaissance de la vie qui ne soit pas en même temps une activité du vivant<sup>90</sup>. » Cette affirmation renferme deux

---

<sup>87</sup> F. Worms, « Le concept du vivant comme philosophie première : de Canguilhem à aujourd'hui », *Philosophie et médecine. En hommage à Georges Canguilhem*, Vrin, 2008, pp. 139-151.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>89</sup> I. Gabel, « La biologie, la réflexivité et l'histoire : Réinscrire Canguilhem dans son milieu », *Revue d'histoire des sciences*, 2018/2 Tome 71, 2018, pp. 155-177.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 158.

points qui méritent d'être précisés.

Premièrement, Gabel prend ici le « caractère réflexif » comme instrument à travers lequel se lient les deux domaines d'intérêt de Canguilhem, l'histoire et la biologie. Ce « caractère réflexif », qui est dans les domaines où « les catégories d'objet et de sujet se mêlent étroitement », n'est pas autre chose que la notion dont nous traitons. En somme, la notion canguilhemienne du double aspect de la connaissance de la vie, qui a été d'abord dégagée du titre de l'une de ses œuvres, ensuite entendu comme l'objectif fondamental de son projet philosophique, se mue désormais en un fil conducteur pour réunir ses divers domaines d'intérêt. Or, il y a bien des domaines scientifiques dans lesquels le sujet et l'objet se nouent d'une manière réflexive. Au-delà de la biologie et de l'histoire, il y a la géographie, la sociologie, l'anthropologie et les sciences économiques et politiques. De fait, ces domaines énumérés ont été traités par Canguilhem toute sa vie durant. Dès lors, la notion en question ne pourrait-elle pas être conçue comme un centre autour duquel toutes les réflexions multidisciplinaires du philosophe sont interconnectées ?

Le deuxième point remarquable est le terme de « réflexivité » que Gabel utilise. C'est le lieu de rappeler l'analyse sur le décalage entre notion et terme que Canguilhem a souligné dans *La formation du concept de réflexe*. « Il n'y a à proprement parler notion ou concept que là où il y a, au moins en essai ou en esquisse, une définition, c'est-à-dire un rapport entre un défini et un définissant<sup>91</sup>. » S'agissant de la notion en question, nous pouvons dire sans difficulté qu'il y avait nettement un rapport entre défini, la notion de double aspect de la relation science-vie, et définissant, l'originalité de la science de la vie selon Canguilhem. Seul le terme n'était pas venu. En tenant compte du fait qu'il est toujours possible, dans la science de la vie, de transformer le verbe « connaître » en un verbe pronominal *réfléchi* « se connaître », le terme de « réflexivité » nous semble pertinent pour désigner la notion en question. Cessons alors de dire avec l'expression « notion en question ». Nous dirons à présent : selon Canguilhem, la réflexivité entre ses sujet et objet rend originale la science de la vie. C'est ce que ses chercheurs, y compris nous, apprécient comme élément essentiel de sa pensée sur la relation science-vie.

---

<sup>91</sup> *FCR*, p. 38.

### 2.2.3. L'essai pour être original de la science de la vie

Les originalités sont de deux ordres : l'inné et l'acquis. La réflexivité est pour la science de la vie l'originalité acquise, comme son histoire nous le démontre. D'un certain point de vue, l'histoire de la science de la vie est une série d'essais visant à assurer son originalité, traditionnellement au niveau ontologique et méthodologique, et pour Canguilhem, au niveau axiologique. Une originalité qui ne se donne pas sans essai n'est pas l'inné, mais l'acquis.

Ce point peut se révéler plus nettement en contrastant la science de la vie avec la science de la matière, surtout avec la physique. Depuis que les science, philosophie et mythe sont séparés, et que la philosophie a fait de la science un objet de réflexion, la physique n'a pas besoin de faire un essai pour être originale. Puisque la physique s'identifie avec la science même en suivant sa philosophie physicaliste, l'intérêt philosophique porté sur la science est considéré comme l'admission philosophique de son originalité. La critique suivante d'Ernst Mayr portée sur la philosophie des sciences ne nous semble ainsi pas trop sévère : « Le plus grand défaut de la philosophie des sciences, jusqu'à il y a quelques années seulement, était peut-être de prendre la physique comme modèle de la science. En conséquence, la soi-disant philosophie des sciences n'était rien d'autre qu'une philosophie des sciences physiques<sup>92</sup> ». Pour ces philosophes des sciences, la « scientificité de la physique » semblait être un pléonasme. C'est la raison pour laquelle dans la physique, l'enjeu était toujours de se rendre universelle, plutôt qu'originale.

De fait, ce point se trouve déjà inclus dans le concept de la réflexivité. Nous pouvons le constater en adoptant le cheminement inverse de celui suivi jusqu'à présent. La réflexivité désigne la relation entre les sujet et objet de la science de la vie, entendus tous les deux comme vivant. C'est d'abord en admettant l'originalité subjective de la vie dans l'homme savant que nous pouvons assurer l'originalité objective de la vie. Nous sommes arrivés à affirmer cette originalité du sujet de la science en cherchant à comprendre sans

---

<sup>92</sup> E. Mayr, *This is biology* (1ère éd. 1998), [Kindle DX version], Harvard University Press, 2001.

contradiction le rejoignement de l'homme à la vie par la science. Plus exactement, c'était pour comprendre l'affirmation de Canguilhem, selon laquelle « l'homme, c'est le vivant [...] *s'essayant* à rejoindre la vie à travers la science<sup>93</sup> ». Voici déjà l'*essai* sans lequel il n'y a pas de rejoignement. Alors, quel essai faut-il faire ?

#### 2.2.4. La science de la vie appelant l'intervention philosophique

Dans notre troisième remarque sur l'énoncé de Canguilhem sur la relation d'« homme-science-vie », nous avons présenté sommairement ce que l'homme doit faire pour rejoindre la vie. En rappelant le contexte, après avoir accentué la différence entre les voix des verbes que Canguilhem utilise pour décrire la séparation et le rejoignement, à savoir « séparé » et « s'essayant », nous avons défini la séparation comme « ce qui est fait », et le rejoignement comme « ce qui est à faire ». En termes de la séparation, donc, il requiert l'examen historique pour la reconnaître comme problématique. Quant au rejoignement, il nécessite l'affirmation axiologique pour le légitimer. C'est sur ce point que la science de la vie visant à être originale appelle volontairement l'intervention philosophique. Car l'examen historique et l'affirmation axiologique ne relèvent pas du projet scientifique.

Pour prouver que l'examen historique relève de la philosophie, nous pouvons nous référer à « La théorie cellulaire<sup>94</sup> ». À travers cet examen historique et critique du processus de la formation de la théorie cellulaire, Canguilhem révèle que le problème central en a été l'individualité biologique. Cela étant, il écrit : « L'individu est-il une réalité ? Une illusion ? Un idéal ? Ce n'est pas *une* science, fût-ce la biologie, qui peut répondre à cette question. Et si *toutes* les sciences peuvent et doivent apporter leur contribution à cet éclaircissement, il est douteux que le problème soit proprement scientifique, au sens usuel de ce mot<sup>95</sup> ». Ici, c'est Canguilhem lui-même qui met l'article « une » et l'adjectif « toutes » en italique. En paraphrasant ses phrases avec ces insistances en tête, nous

---

<sup>93</sup> G. Canguilhem, « Aspects du vitalisme », CV, p. 86.

<sup>94</sup> G. Canguilhem, « La théorie cellulaire », CV, pp. 43-80.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 78.

pouvons écrire : même si *une* science de la vie ne peut pas répondre à la question de l'individu, il est possible que *toutes* les sciences puissent contribuer à éclaircir la signification de l'individu. Autrement dit, un problème qui est insoluble pour *une* science ne l'est pas forcément pour *toutes* les sciences. Or, il n'existe pas *une* science qui s'autorise à orienter *toutes* les sciences vers la solution d'un certain problème. Canguilhem se demande donc si le problème de l'individu est « proprement scientifique, au sens usuel de ce mot ». Alors, à quel domaine appartient le problème qui exige les contributions de toutes les sciences ? La réponse réside dans le premier paragraphe du « vivant et son milieu ».

« La notion de milieu est en train de devenir un mode universel et obligatoire de saisie de l'expérience et de l'existence des êtres vivants et on pourrait presque parler de sa constitution comme catégorie de la pensée contemporaine. Mais les étapes historiques de la formation du concept et les diverses formes de son utilisation, comme aussi les retournements successifs du rapport dont il est un des termes, en géographie, en biologie, en psychologie, en technologie, en histoire économique et sociale, tout cela est assez malaisé, jusqu'à présent, à percevoir comme une unité synthétique. C'est pourquoi la philosophie doit ici prendre l'initiative d'une recherche synoptique du sens et de la valeur du concept<sup>96</sup> ».

Canguilhem estime que la « notion de milieu » est une « catégorie de la pensée contemporaine », et c'est dans cette mesure qu'elle est prise comme un objet de son examen historique. Pourtant, il n'est pas possible de charger une seule science de ce problème. Car la signification de la notion de milieu varie dans *chacune* des sciences, tandis qu'elle produit son effet en tant que « mode universel » dans l'« unité synthétique » dont *toutes* les sciences font partie. Canguilhem considère ici que l'initiateur d'une « recherche synoptique du sens et de la valeur du concept » est la philosophie.

C'est la philosophie qui est responsable de l'examen historique à l'égard de la totalité des sciences. En suivant l'analogie suggérée par Eduard Jan Dijksterhuis entre

---

<sup>96</sup> G. Canguilhem, « Le vivant et son milieu », CV, p. 129.



histoire des sciences et laboratoire de l'épistémologie, que Canguilhem cite souvent<sup>97</sup>, nous pourrions avancer que l'examen historique est une opération expérimentale de la philosophie. Or, de même que les expérimentateurs peuvent aborder divers phénomènes à travers une opération ou un instrument, les philosophes peuvent aussi mobiliser l'examen historique avec les intentions variées. Par exemple, le but principal de l'examen historique dans « La théorie cellulaire » consiste à insister sur l'influence de l'imagination dans les théories ou concepts scientifiques, de sorte qu'il est difficile d'y trouver le regard critique sur la séparation qui nous intéresse. En revanche, dans « Le vivant et son milieu », l'examen historique de Canguilhem vise précisément le problème mené par la séparation. Quand Canguilhem remarque que « la prétention de la science à dissoudre dans l'anonymat de l'environnement mécanique, physique et chimique ces centres d'organisation, d'adaptation et d'invention que sont les êtres vivants doit être intégrale, c'est-à-dire qu'elle doit englober le vivant humain lui-même », son enjeu est de dévoiler la conséquence insupportable de la dissolution du vivant humain dans l'anonymat, équivalente à celle de la séparation de l'homme de la vie. Canguilhem inspire ainsi le rejoignement de l'homme à la vie à travers l'épistémologie philosophique.

Parlons ensuite du rejoignement. Pour que l'essai humain de rejoindre la vie soit entrepris, il faut d'abord que l'homme sente la nécessité de le faire. Plus l'objet de la science de la vie se rapproche de son sujet, plus cette nécessité se fait sentir. Ce sentiment atteint son apogée quand l'être vivant humain est pris comme objet de recherche scientifique. Bien sûr, de nombreuses idées biologiques refusent de se confronter à ce sentiment en mettant à des niveaux différents l'homme savant en tant que sujet de la biologie et l'homme vivant en tant qu'objet de la biologie. Pour apprécier les conséquences ignobles de cette attitude, rappelons l'atrocité commise par les biologistes qui ont été autorisés à distinguer entre eux-mêmes et leurs objets pour des raisons métaphysiques et éthiques aussi bien qu'idéologiques et politiques, dans les conditions extrêmes de la guerre. Pendant la Seconde Guerre mondiale, les médecins militaires de l'unité 731 du Japon ont

---

<sup>97</sup> *IR*, pp. 12-13., G. Canguilhem, « La médecine et son histoire [avec François Proust] », *OC.V*, p. 565.

apporté huit « Maruta まるた » portables afin de faire des expériences<sup>98</sup>. L'une des plus connues est celle visant à déterminer combien de Marutas une balle pouvait pénétrer. Pour cela, ils ont aligné des Marutas et ont tiré sur eux à l'arme à feu. En japonais, le mot « Maruta » signifie « rondin » ; dans l'unité 731, « Maruta » était un mot d'argot désignant les hommes utilisés pour expérimentation. L'homme *portable*, l'homme testant la puissance de l'arme à feu, de telles choses deviennent possibles si l'on insère entre le sujet et l'objet de la connaissance biologique la distance que l'homme entretient avec le rondin.

C'est le lieu de rappeler les propos de Canguilhem : « Dès que la biologie concerne l'homme non plus simplement comme problème, mais comme instrument de la recherche de solutions le concernant, la question se pose d'elle-même de décider si le prix du savoir est tel que le sujet du savoir puisse consentir à devenir objet de son propre savoir. On n'aura pas de peine à reconnaître ici le débat toujours ouvert concernant l'homme moyen ou fin, objet ou personne. C'est dire que la biologie humaine ne contient pas en elle-même la réponse aux questions relatives à sa nature et à sa signification<sup>99</sup> ». Dès que la science de la vie s'engage dans le débat « toujours ouvert concernant l'homme » où les questions sur sa nature et sa signification sont posées, elle en confirme son inaptitude à y répondre. C'est parce que la question de savoir si l'homme peut s'assimiler à un rondin concerne le jugement de valeur plutôt que la justification scientifique. Pour ce jugement, les explications scientifiques sur les parties organiques de l'être humain pourraient servir de référence, mais uniquement partiellement, puisque la vie de l'être humain prise en totalité n'est pas constituée que par ces parties organiques. La vie humaine comporte d'autres parties formées par l'auto-description historico-culturelle variant arbitrairement. Le jugement sur l'identification d'homme-rondin provient de ces parties sur lesquelles se porte l'ambition philosophique de Canguilhem de hiérarchiser les valeurs.

La science de la vie peut se rendre originale en confirmant en elle-même la possibilité de la réflexivité entre son sujet et l'objet. À cette fin, il faut reconnaître l'aspect

---

<sup>98</sup> 「戦争と医学」展実行委員会 (Comité exécutif de l'exposition 'Guerre et médecine'), 『戦争と医の倫理』 (*Guerre et éthique médicale*), かもがわ出版, 2007. / 전쟁과의료윤리검증추진회 (Association pour la vérification de l'éthique médicale en temps de guerre) (trad.), 『731 부대와 의사들』 (*L'unité 731 et médecins*), 건강미디어협동조합, 2015.

<sup>99</sup> G. Canguilhem, « L'expérimentation en biologie animale », CV, p. 38.

problématique de la démarche de séparer l'homme de la vie et la nécessité de rejoindre la vie. Or, ce n'est pas dans la science, mais dans la philosophie, que ces opérations préalables vers la réflexivité peuvent être faites. Pour conclure, citons les phrases suivantes de Canguilhem : « Le rapport de la connaissance et de l'action, pour n'être pas ici fondamentalement différent de ce qu'il est en physique et en chimie, retire de l'identité en l'homme du sujet du savoir et de l'objet de l'action un caractère si direct, si urgent, si émouvant que les élans philanthropiques venant interférer avec les réticences humanistes, la solution du problème suppose une idée de l'homme, c'est-à-dire une philosophie<sup>100</sup>. »

\*\*\*

Dans cette section, nous avons voulu montrer ce qui était considéré par Canguilhem comme l'originalité de la science de la vie. Dans la science de la vie, il peut y avoir un *vivant savant* différemment à la science de la matière. Se pose alors la question de l'ambiguïté des expressions dénotant la relation entre vie et science. En suivant Canguilhem et ses lecteurs, nous affirmons que c'est cette ambiguïté qui constitue l'originalité de la science de la vie. Dans cette science, les sujet et objet sont intrinsèquement liés, au point qu'ils sont interchangeables. Nous avons suggéré le concept de « réflexivité » pour désigner ce caractère et comme l'originalité de la science de la vie. Puis, nous avons établi que la réflexivité n'est pas pour la science de la vie ce qui est inné, mais acquis, de sorte qu'elle a besoin d'essayer pour être originale. Or, l'examen historique et l'affirmation axiologique qui constituent cet essai ne relèvent pas du projet scientifique, mais philosophique. Il en résulte que pour que la science de la vie se rende originale, une intervention philosophique est requise.

Au centre de nos analyses se trouve l'intuition suivante de Canguilhem : le sujet de la science est l'homme, et l'homme est un vivant où la vie siège comme source de toutes ses activités. Donc, la science est pour Canguilhem une « œuvre d'une humanité enracinée dans la vie ». C'est pour cette raison qu'il refuse le physicalisme qui met son sujet vivant

---

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 35.

au même rang que son objet matériel, et qu'il affirme que la science de la vie dont le vivant fait l'objet a pour originalité la réflexivité. Or, il peut y avoir une autre conception de la relation d'« homme-science-vie » qui, à la suite de Canguilhem, refuse l'interprétation physicaliste de l'univers, mais qui parvient, inversement, à nier la réflexivité de la science de la vie. C'est de cette conception que nous traiterons dans la prochaine section.

## *2.3. L'homme savant et l'homme vivant*

### **2.3.1. La science comme spécificité humaine**

Le fait suivant est indéniable : tous les savants sont, qu'ils soient physiciens ou biologistes, des êtres vivants. Pourtant, il ne légitime pas immédiatement l'affirmation de Canguilhem selon laquelle la science est enracinée dans la vie. Sur Terre, il n'y a que l'espace humain qui fait la science. Dès lors, ne pourrait-on pas dire que la science est enracinée dans l'humanité, plutôt que dans la vie ?

Si l'on comprend la vie comme source de laquelle les différences entre espèces jaillissent, cette question paraît insignifiante. Qu'y a-t-il de mal à dire que les hommes ont pour spécificité leur capacité de faire la science et de constituer la connaissance, en suivant le même processus que les chauves-souris, les baleines et les hommes lorsqu'ils ont acquis leurs spécificités respectives comme les ailes, les nageoires et la main avec un pouce opposable ? Mais à bien y regarder, nous réalisons qu'il n'est pas facile de mettre au même rang la capacité scientifique humaine et des spécificités organiques. De fait, ces dernières ne sont spécifiques qu'à la dimension morphologique. En pénétrant leurs différences apparentes à travers l'analyse de la structure anatomique, on sait maintenant qu'elles sont des organes homologues. L'organe homologue est une notion indiquant en même temps la différence du présent et l'identité du passé. C'est là où la vie, entendue comme une impulsion produisant la différence, intervient pour lier ces présent et passé. Donc, pour dire que, au moyen de la notion de la vie, la science est une spécificité humaine équivalente à des spécificités organiques, il faut pouvoir invoquer un vivant non humain, qui répète le

passé de la science, ou qui fait une activité intellectuelle censée provenir d'une sorte d'archétype de la science. Mais sans remonter jusqu'à la science, on n'a jamais trouvé aucun vivant qui utilise le langage dans la même mesure que les hommes. La question de savoir si l'origine du langage, qui n'est qu'un constituant de la science, est la vie ou l'humanité, est encore débattue<sup>101</sup>. Si tel est le cas, ne faut-il pas laisser ouverte la possibilité que l'origine de la pensée scientifique ne soit pas la vie, mais l'humanité ?

Si nous le considérons sur la base du schéma d'« homme-science-vie » qui nous a servi de cadre d'analyse jusqu'à présent, lorsqu'on tient l'humanité, et non pas la vie, pour la source dans laquelle la science s'enracine, l'homme se sépare de la vie. Nous avons montré que le physicalisme mène à cette même conclusion. Quoi qu'il en soit, la manière dont le physicalisme et l'interprétation humaniste de la science y arrivent occasionne un contraste remarquable. C'est en abaissant l'échelle de la vie vers celle de la matière que le physicalisme sépare l'homme de la vie. Au contraire, l'interprétation humaniste de la science y arrive en élevant seulement la place tenue par l'homme au-delà de l'échelle de la vie, c'est-à-dire en ajoutant au-dessus de l'échelle de la vie celle de l'homme. Pour ainsi dire, Canguilhem maintient la tension entre les forces agissant sur le vivant savant dans deux directions opposées, afin de l'enraciner dans la vie. Canguilhem refuserait donc cette interprétation humaniste, pour la même raison que celle invoquée au sujet du physicalisme.

Comme avant, Canguilhem ne cherche pas à trouver une sorte d'organe homologue de la science dans les vivants non humains compris comme objets, mais plutôt à interroger la relation que l'homme entendu comme sujet de la science établit avec la science. D'une part, Canguilhem trouve dans l'histoire des sciences des cas où l'homme est séparé de la vie par la conception anthropocentrique de l'espèce humaine. L'exemple représentatif en est l'homme cartésien qui est dualisé par son corps mécanique et son âme rationnelle ou divine. L'existence de cet homme est si contradictoire qu'il est même difficile de la décrire avec précision. Seule l'angoisse de l'homme vivant-savant issue de cette contradiction, comme celle qui se trouve dans la *Disproportion humaine* de Pascal est clairement

---

<sup>101</sup> J-M. Le Bot et al., « Anthropologie clinique et langage animal », *Études rurales*, No. 189, Sociabilité animale, 2012, pp. 75-90.

visible<sup>102</sup>. D'autre part, Canguilhem signale que si l'on sépare l'homme de la vie en comprenant la science comme une spécificité humaine, il devient impossible de répondre à la question du sens de la science. Canguilhem révèle, même si l'ambition d'entretenir le débat scientifique par un langage proprement scientifique est légitime, que pour répondre à la question du sens de la science, il faut puiser le langage dans la dimension où les préférences, choix, besoins et désirs de la vie jaillissent. L'explication purement scientifique du sens de la science ne peut produire qu'une réponse constituée en « affirmation de suffisance et de pureté du savoir<sup>103</sup> ». De cette réponse, Canguilhem dit : « Et pourtant savoir pour savoir ce n'est guère plus sensé que manger pour manger, ou tuer pour tuer, ou rire pour rire, puisque c'est à la foi l'aveu que le savoir doit avoir un sens et le refus de lui trouver un autre sens que lui-même<sup>104</sup> ». À la rigueur, on mange pour vivre, on tue pour manger. Du rire, il pourrait y avoir de nombreuses interprétations possibles : parce que nous nous sentons heureux d'être en vie, ou bien pour se reposer de la fatigue de la vie qui ne peut être soulagée qu'en tuant les autres vivants. En tous cas, nous ne rions que pendant que nous vivons. Savoir nous enseigne quoi manger, comment tuer et pourquoi rire. Il vaudrait mieux dire, tout simplement, que nous poursuivons le savoir pour vivre.

Or, le fait même que la science peine à reconnaître ce point, pourtant simple, constitue la spécificité de la science parmi les autres spécificités humaines. Dans l'introduction de *La connaissance de la vie*, « La pensée et le vivant », Canguilhem propose de réfléchir sur la science en la comparant avec la religion et l'art.

« La religion et l'art ne sont pas des ruptures d'avec la simple vie moins expressément humaine que ne l'est la science ; or quel esprit sincèrement religieux, quel artiste authentiquement créateur, poursuivant la transfiguration de la vie, n'a-t-il jamais pris prétexte de son effort pour déprécier la vie ? Ce que l'homme recherche parce qu'il l'a perdu, ou plus exactement parce qu'il pressent que d'autres êtres que lui le possèdent – un accord sans problème entre des exigences et des réalités, une expérience dont la

---

<sup>102</sup> G. Canguilhem, « Le vivant et son milieu », CV, p. 151.

<sup>103</sup> G. Canguilhem, « La pensée et le vivant », CV, p. 9.

<sup>104</sup> *Ibid.*

jouissance continue qu'on en retirerait garantirait la solidité définitive de son unité, la religion et l'art le lui indiquent, mais la connaissance, tant qu'elle n'accepte pas de se reconnaître partie et non juge, instrument et non commandement, l'en écarte. Et de là suit que tantôt l'homme s'émerveille du vivant et tantôt, se scandalisant d'être un vivant, forge à son propre usage l'idée d'un règne séparé<sup>105</sup> ».

Donc, ce n'est pas parce que la science est une spécificité humaine qu'elle déprécie « ce que l'homme recherche parce qu'il l'a perdu », c'est-à-dire la vie. De là se pose la question de savoir pourquoi et comment la science écarte l'homme de la vie. Il y a parfois des précédents juridiques qui nous rendent curieux de ses détails, même si tout le monde sait déjà qu'un verdict de culpabilité a été rendu à la suite du procès. Ce serait le cas de l'interprétation humaniste de la science, car, bien que l'on sache que Canguilhem le condamne définitivement, nous restons curieux des circonstances qui poussent la science à inciter l'homme à forger l'« idée d'un règne séparé », « se scandalisant d'être un vivant ».

« La pensée et le vivant » auquel nous avons fait référence ci-dessus est l'introduction de *La connaissance de la vie*, dont les phrases sont prégnantes, spirituelles et énergiques. Mais ce style exige de la densité au prix. Pour cette raison, nous nous pencherons sur un autre sujet en rapport et longuement développé par Canguilhem : l'anthropomorphisme.

### 2.3.2. L'anthropomorphisme comme obstacle de la connaissance scientifique

Le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* d'André Lalande définit l'anthropomorphisme comme « tout raisonnement ou de toute doctrine qui, pour expliquer ce qui n'est pas l'homme (par exemple Dieu, les phénomènes physiques, la vie biologique, la conduite des animaux, etc.), y applique des notions empruntées à la nature ou à la conduite humaine<sup>106</sup> ». Pour la science, cette sorte de raisonnement ou doctrine a fait

---

<sup>105</sup> *Ibid.*, pp. 10-11.

<sup>106</sup> A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 4<sup>e</sup> éd., Puf, 1997. Voir l'article « Anthropomorphisme », pp. 63-64.

longtemps l'objet de méfiance, puisque ses adeptes sont centrés sur l'homme, et donc empêchent la science de réaliser son projet vers la vérité objective, décentrée.

Dans « Le tout et la partie dans la pensée biologique », Canguilhem découvre, dans l'histoire des pensées biologiques sur la relation du tout et de la partie, deux modèles d'explication : le modèle technologique et le modèle économique et politique<sup>107</sup>. D'après Canguilhem, Aristote et Descartes se sont basés sur le modèle technologique et Comte, Bernard et Kant, sur le modèle économique et politique. Or la technologie, l'économie et la politique sont, selon les termes de *Vocabulaires*, des « notions empruntées à la nature ou à la conduite humaine ». Donc ces deux modèles peuvent être dits anthropomorphiques, de sorte que, pour comprendre le réel, la science doit les abandonner. Sans doute, le meilleur exemple en est l'histoire de la connaissance biologique sur la circulation sanguine et nous pouvons trouver ce que Canguilhem pense de l'anthropomorphisme dans l'« Expérimentation en biologie animale ». C'est Aristote qui comprend pour la première fois le mécanisme de la circulation sanguine par analogie du concept d'irrigation. « Mais irriguer le sol, c'est finalement se perdre dans le sol. Et là est exactement le principal obstacle à l'intelligence de la circulation<sup>108</sup> ». C'est en appréhendant l'appareil circulatoire du sang comme un circuit fermé que Harvey parvient à l'expliquer. Canguilhem en conclut que « la réalité du concept biologique de circulation présuppose l'abandon de la commodité du concept technique d'irrigation<sup>109</sup> ». Dans « Le tout et la partie » se répète la même conclusion. Critiquant l'usage des modèles technologique en physiologie, Bernard écrit : « Le larynx est un larynx<sup>110</sup> ». Canguilhem révèle que Bernard s'est appuyé lui aussi sur un modèle économique et politique s'agissant de la relation du tout et de la partie dans le vivant. Donc, en reprenant la phrase de Bernard, Canguilhem écrit : « comme Claude Bernard disait “le larynx est un larynx”, nous pouvons dire que le modèle de l'organisme c'est l'organisme lui-même<sup>111</sup> ». En paraphrasant l'idée induite dans cette phrase, nous pouvons dire que l'organisme est tel qu'il est, affirmation qui exige d'abandonner toutes les

---

<sup>107</sup> G. Canguilhem, « Le tout et la partie dans la pensée biologique », *EHPS*, pp. 319-333.

<sup>108</sup> G. Canguilhem, « L'expérimentation en biologie animale », *CV*, pp. 22-23.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>110</sup> G. Canguilhem, « Le tout et la partie dans la pensée biologique », *EHPS*, p. 332.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 333.



idées pouvant être exprimées par « l'organisme est comme si... ».

Historiquement, il semble difficile de qualifier la vigilance de la science contre l'anthropomorphisme de réussie. En effet, comme nous l'avons vu, Canguilhem détecte plusieurs idées et modèles anthropomorphiques qui étaient déjà dans la science de la vie. La science procède donc à une inspection pour découvrir et enfin expulser l'anthropomorphisme d'elle-même. Pour ainsi dire, l'inspection que la science fait contre l'anthropomorphisme est un processus de correction de l'échec de vigilance primaire. Si l'inspection de la science pour retrouver et expulser l'anthropomorphisme au cœur d'elle-même aboutissait, la science serait purifiée de toutes les préoccupations provenues de la vie. C'est sans doute l'idée de cette science purifiée qui fournit aux savants l'aperçu de l'« idée d'un règne séparé ». Il existe effectivement d'innombrables précédents dans l'histoire des sciences où l'anthropomorphisme a été découvert et expulsé. Alors, même si le chemin à parcourir semble fastidieux, si les scientifiques poursuivent assidûment leur tâche d'inspecteur, le règne séparé fondé sur la science idéale surviendra finalement. Le cas échéant, pourquoi se scandalisent-ils d'« être un vivant » ? Est-ce simplement en raison de leur impatience ?

### 2.3.3. L'anthropomorphisme comme condition de la connaissance scientifique

Les hommes savants se scandalisent d'être un vivant non pas faute de patience, mais parce qu'ils ressentent, consciemment ou inconsciemment, l'impossibilité de l'expulsion totale de l'anthropomorphisme dans la science. Comme nous l'avons dit, la science s'inspecte pour détecter l'anthropomorphisme infiltré en elle-même, et cette tâche lui est assignée à cause des échecs de sa vigilance primaire. Donc, le nombre de succès de l'expulsion est égal à celui des échecs. Tout se passe comme si la science contient la source d'erreur anthropomorphique. De fait, d'après Canguilhem, c'est le cas.

D'ailleurs que Canguilhem affirme qu'il faut abandonner le point de vue anthropomorphique pour que la science progresse, il le qualifie comme condition de la naissance de la connaissance scientifique.

« Tant que les savants ont conçu les fonctions des organes dans un organisme à l'image des fonctions de l'organisme lui-même dans le milieu extérieur, il était naturel qu'ils empruntassent les concepts de base, les idées directrices de l'explication et de l'expérimentation biologiques à l'expérience pragmatique du vivant humain, puisque c'est un vivant humain qui se trouve être en même temps, et d'ailleurs à titre de vivant, le savant curieux de la solution théorique des problèmes posés par la vie du fait même de son exercice. Que l'on soit finaliste ou que l'on soit mécaniste, que l'on s'intéresse à la fin supposée ou aux conditions d'existence des phénomènes vitaux, on ne sort pas de l'anthropomorphisme<sup>112</sup> ».

Deux points sont ici notables. D'abord, Canguilhem superpose l'homme vivant et l'homme savant. Ensuite, il déclare explicitement que quelqu'un qui « s'intéresse à la fin supposée ou aux conditions d'existence des phénomènes vitaux », le biologiste évidemment, ne peut pas sortir de l'anthropomorphisme. Canguilhem renforce définitivement ces points en citant Goldstein. « La connaissance biologique reproduit d'une façon consciente la démarche de l'organisme vivant. La démarche cognitive du biologiste est exposée à des difficultés analogues à celles que rencontre l'organisme dans son apprentissage (*learning*), c'est-à-dire dans ses tentatives pour s'ajuster au monde extérieur<sup>113</sup>. » En somme, le biologiste ne peut pas sortir de l'anthropomorphisme, parce que la « démarche cognitive du biologiste » est ce qui est reproduit par la « démarche de l'organisme vivant ».

Les mêmes notions figurent dans l'article de Canguilhem, « L'homme de Vésale dans le monde de Copernic : 1543<sup>114</sup> ». Canguilhem s'y demande si l'an 1543, où *De Revolutionibus orbium coelestium* de Copernic et *De humani corporis fabrica* de Vésale sont publiés, est commémorable dans le sens où, comme le dit Charles Singer, ils détruisent pour toujours la théorie du Macrocosme et du Microcosme en faveur du Moyen-Âge.

---

<sup>112</sup> G. Canguilhem, « L'expérimentation en biologie animale », *CV*, p. 22.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>114</sup> G. Canguilhem, « L'homme de Vésale dans le monde de Copernic : 1543 », *EHPS*, pp. 27-35.

Canguilhem le contredit, parce que les compositions des figures dans la *Fabrica* et l'opposition à Galien de Vésale révèlent que l'homme de Vésale ne vit pas dans l'univers de Copernic, mais reste un vieil homme dont habitat est le « Cosmos antique et médiéval », qui est « centré sur l'homme comme fait pour lui ». La renaissance n'est pas un « bloc » comme Charles Singer<sup>115</sup> l'envisageait. Canguilhem reconnaît qu'il serait possible d'en conclure qu'« il y avait, en 1543, un retard de l'anthropologie sur la cosmologie, autrement dit que, dans un tout jeune univers, l'homme de Vésale restait un vieil homme ». Mais, pour qu'on puisse prétendre que quelque chose vient plus tard qu'une autre, il faut supposer un point d'arrivée accessible à toutes les deux. Alors, l'anthropologie peut-elle arriver au même point que la cosmologie où « les organismes en général, et celui de l'homme aussi bien » sont expliqués « comme des points de convergence de forces physiques, comme des concrétions du milieu, et finalement comme des êtres ne vivant d'autre vie que celle que leur impose l'environnement matériel » ? Puisque Canguilhem ne pense pas ainsi, il conclut : « l'idée de l'homme conçue et illustrée par Vésale serait, loin d'être en retard sur son temps, en avance sur tous les temps, c'est-à-dire essentielle à l'homme de tout temps ». Cette interprétation revient à dire que l'homme ne peut pas s'extraire de l'anthropomorphisme.

Nous pouvons ainsi comprendre pourquoi l'homme savant se scandalise d'être un vivant. Quand il trouve dans la connaissance l'erreur anthropomorphique qu'il commet parce qu'il est vivant, il s'insurge d'abord de sa bêtise antérieure. Quand il reconnaît qu'il restera vivant dans l'avenir comme dans le passé, il se révolte contre son destin qui le force perpétuellement à s'inquiéter de la solidité de ses connaissances. L'anthropomorphisme qui est à la fois la condition de la constitution de la connaissance et la source de l'obstacle à surmonter est un indice du destin de l'homme vivant-savant. Cela rappellerait à certains le

---

<sup>115</sup> Charles Singer (1876-1960) est un historien des sciences britannique très prolifique. Canguilhem se réfère à lui sur des sujets concernant l'histoire des sciences. Par exemple, à la page 21 de *FCR*, il mentionne le livre que Singer a co-écrit avec C. Robin, *A prelude to modern science* (Cambridge, 1946) comme une bonne introduction au galénisme. Dans *CV*, il se rapporte à l'*Histoire de la biologie* (C. Singer, Oxford, 1931, F. Gidon (trad.), Payot, 1934.) dans ses deux articles, l'« expérimentation en biologie animale » et la « théorie cellulaire ». Dans *EHPS*, Canguilhem expose son interprétation sur la signification de la Renaissance dans l'histoire des sciences, avec une intention critique. La source de cette interprétation, que Canguilhem ne précise pas dans son article, est la suivante : C. Singer, *The evolution of anatomy*, Dover publication, 1925. Singer ayant beaucoup travaillé sur l'histoire des sciences un peu avant Canguilhem, il semble naturel que ce dernier lui ait accordé une attention particulière.

destin de Sisyphe, mais de fait, le pire reste à venir. Sisyphe sait au moins ce qu'il fait, comment il le fait, pourquoi il le fait, et a donc conscience de tous les aspects de sa situation. Il sait qu'il est en face de l'absurdité, et c'est en jugeant malgré tout que « tout est bien » qu'il devient le « Sisyphe heureux » de Camus<sup>116</sup>.

En revanche, l'homme savant peut à peine se demander comment il obtient la vérité, autrement dit, se poser une question méthodologique. Il ne peut pas répondre à la question de pourquoi la vérité, du sens de sa valeur, à cause de son langage limité. De plus, il ne peut saisir qu'épisodiquement tous les aspects de la situation où il se trouve. Cela va au-delà de la portée des textes auxquels nous nous sommes référé dans cette section, mais citons ce passage à titre exceptionnel : « “Le bâton n'est pas brisé” venant après “le bâton est brisé” signifie “le bâton n'a jamais été vraiment brisé<sup>117</sup>” ». En voyant un bâton brisé avec la connaissance de la réfraction, on pourrait quand même affirmer que le bâton semblait brisé, ou bien que le bâton semble brisé. C'est en soulageant au moyen de telles expressions la tension entre l'apparence et la réalité que l'homme vivant vit le quotidien. Mais entre tous les énoncés possibles sur ce bâton, un seul est scientifiquement acceptable : « Le bâton n'est pas brisé ». Puisque la science ne peut pas saisir le passé et l'apparence qui sont différents de la réalité, elle n'a d'autre choix que d'oublier le passé et de nier l'apparence en disant : « Le bâton *n'a jamais été vraiment* brisé ». En effaçant ainsi l'échec du passé et l'apparence présente, l'homme savant pourrait soulever le rocher avec espoir, mais quand ce rocher dégringole soudainement, il sombre dans le chagrin. C'est là où il saisit sa situation, avant de bientôt l'oublier à nouveau.

De son point de vue, l'homme savant ne s'assimilerait pas à Sisyphe. Dans sa conscience de soi, il ne serait qu'un être qui s'efforce d'atteindre la vérité. Quand s'immiscent des doutes sur la raison pour laquelle la vérité ne surgit pas en dépit de ses efforts considérables, il les calme en répétant l'affirmation contradictoire que la poursuite vers la vérité est infinie. Mais s'il y a la vérité, comment la poursuite peut-elle être infinie ? L'existence d'un point d'arrivée ne peut qu'être prouvée par la finition de la démarche pour s'y rendre. Du point de vue extérieur, il est Sisyphe ayant une mauvaise mémoire. En

---

<sup>116</sup> A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Gallimard, 69<sup>e</sup> éd., 1942, p. 168.

<sup>117</sup> G. Canguilhem, « De la science et de la contre-science », *OC.V*, p. 406.

voyant ensemble ceux que l'homme savant suit et oublie, nous dirions que c'est la rectification de l'erreur qui est infinie. L'infinité de la démarche vers la vérité ne peut rester qu'improuvée avant que l'existence du point d'arrivée soit prouvée. En comparaison, il semble plus pertinent de dire que ce qui est infini est la production des erreurs dans la science. Car concernant la science, l'homme vivant-savant s'avère non seulement historiquement, mais aussi biologiquement comme une source infinie d'erreurs. Si nous nous permettons une fois de plus l'exception de la citation, nous dirions, à l'instar de ce que Canguilhem dit de l'erreur dans l'entretien avec François Dagognet, qu'« en toute matière », donc en science aussi, « c'est l'erreur qui est la condition du progrès<sup>118</sup> ».

#### 2.3.4. L'homme savant, vivant, mortel

Qu'il s'agisse de la rectification des erreurs ou de la poursuite vers la vérité, ce qui est infini reste toujours idéal pour l'homme, parce qu'il est mortel en tant que vivant. Ici se répète la tension entre l'infinité de l'activité scientifique de l'homme savant et la finitude de l'existence de l'homme vivant. Cependant, nous nous demandons si l'activité scientifique n'a jamais été suspendue depuis que son efficacité a été prouvée. Si la réponse est négative, alors la question se pose de savoir comment l'espèce humaine concilie l'infinité et la finitude.

Lorsqu'il faut mettre un terme à sa tâche infinie scientifique en raison de la finitude de son existence, les scientifiques perpétuent leur tâche, en la léguant aux scientifiques de l'ère future, donc en l'imposant à l'humanité étant censée se trouver sur l'horizon temporel infini. Canguilhem trouve chez Galilée cette perpétuation. Galilée « assumait pour lui, dans son existence d'homme, une tâche infinie de mesure et de coordination d'expériences qui demande le temps de l'humanité comme sujet infini du savoir<sup>119</sup> ». Il n'est pas difficile de trouver des déclarations du même type dans les textes de soi-disant grands scientifiques. Par exemple, Claude Bernard écrit, dans *l'Introduction à l'étude de la médecine*

---

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 1362.

<sup>119</sup> G. Canguilhem, « Galilée : la signification de l'œuvre et la leçon de l'homme », *EHPS*, p. 49.

*expérimentale*, que « tout l'avenir de la médecine expérimentale est subordonné à la création d'une méthode de recherche applicable avec fruit à l'étude des phénomènes de la vie ». Après s'être auto-complimenté en soutenant qu'il a voué toute sa vie scientifique « à concourir cette œuvre immense », il avoue qu'il n'a pas effectivement fini cette œuvre en laissant « aux siècles futurs le soin de la continuer et de la fonder définitivement<sup>120</sup> ». De fait, l'œuvre que Bernard a poursuivie toute sa vie durant devrait être dite infiniment immense, mais lui aussi invoque les « siècles futurs ». D'ailleurs, dans sa lettre à Charles Darwin, Thomas Henry Huxley écrit : « Le connu est fini, l'inconnu infini ; intellectuellement, nous nous tenons sur un îlot au milieu d'un océan illimité des inexplicables. Notre tâche, à chaque génération, est de reconquérir un peu plus de terrain, d'ajouter quelque chose à l'étendue et à la solidité de nos possessions<sup>121</sup> ». Cette dernière phrase mérite toute notre attention, parce qu'ici, Huxley désigne le noyau de la manière par laquelle l'homme savant perpétue sa tâche scientifique. Tout comme Claude Bernard, il impose aux générations futures le devoir d'agrandir le territoire des connus.

Or, rendre quelque chose obligatoire, ce n'est pas dans le projet scientifique, mais axiologique. C'est grâce à ce devoir imposé hors de la sphère de la science à travers la décision axiologique que l'homme savant fatigué des erreurs innombrables peut être redressé encore et toujours. Et nous dirons ici, en suivant Canguilhem, que c'est l'homme vivant qui prend cette décision, laquelle a pour source la normativité dans la vie humaine. Ce que l'homme savant doit à l'homme vivant ne relève donc pas uniquement du langage pour réfléchir au sens de son activité, mais aussi de son existence même.

\*\*\*

Nous avons ouvert cette section en montrant le refus de Canguilhem de l'interprétation humaniste de la science, du fait qu'il en résulte la séparation de l'homme de la vie. Puisque nous avons déjà examiné ce problème de séparation, ce qui nous intéresse

---

<sup>120</sup> C. Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, J.B. Baillière et fils, 1865, pp. 26-27.

<sup>121</sup> T. Huxley, « On the reception of the 'Origin of species' », dans Francis Darwin(éd.), *The life and letters of Charles Darwin*, D. Appleton and Company, 1896, p. 557.

est la raison pour laquelle, contrairement aux autres spécificités humaines comme l'art et la religion, la science a une immense difficulté à accepter ce simple fait : l'homme savant est vivant. Pour répondre à cette question, nous avons pris comme indicateur l'anthropomorphisme dans la science biologique. L'anthropomorphisme est pour la science d'une part la condition de la constitution de la connaissance et l'obstacle à surmonter. La tension générée par le fait que la vérité provient de la source où les erreurs jaillissent peut être relâchée par l'homme vivant au moyen d'expressions sur l'apparence et le passé, mais non par l'homme savant parce son langage n'en contient aucune. Il n'a d'autre choix que de nier toutes les apparences présentes, et d'oublier toutes les erreurs passées. Ce faisant et armé de l'idée que la poursuite scientifique de la vérité est infinie, il ne court qu'en avant. En nous situant en dehors de la science, nous modifions l'idée qui anime les scientifiques en même temps que les fait aveugle, selon laquelle la poursuite de la vérité est infinie à celle selon laquelle la rectification des erreurs est infinie. En montrant que ces erreurs proviennent de son existence même comme vivant, nous pouvons détourner la vue des scientifiques vers la vie. Puis, en montrant que c'est par le biais de l'imposition du devoir, donc par un jugement axiologique sur la science, que les scientifiques ont concilié sa finitude en tant que vivant et l'infinité de ses tâches scientifiques, nous renvoyons définitivement l'homme savant à l'homme vivant.

### *Conclusion partielle : La science et la philosophie comme activité de l'être vivant humain*

Tous les arguments et réflexions de Canguilhem sur le sens de la science se fondent sur l'idée suivante : la science est l'activité de l'homme savant qui existe en tant que vivant. Ainsi, la science est une activité du vivant. Or, c'est la vie qui impulse cette activité, de sorte que pour comprendre le sens de son activité, il faut se référer à la vie. Par conséquent, pour comprendre le sens de la science, il faut référer à la vie et la science doit être définie dans sa relation avec la vie.

Dans le texte cité en introduction, « L'intuition philosophique », Bergson affirme que cette intuition est « quelque chose de simple, d'infiniment simple, de si extraordinairement simple que le philosophe n'a jamais réussi à le dire ». Ironiquement, à cause de sa simplicité extrême, les philosophes se sont sentis toute leur vie dans la nécessité de le répéter et d'y ajouter des explications supplémentaires.

Canguilhem récuse le physicalisme, parce que sa présupposition métaphysique ne prend pas en compte le fait que son sujet est vivant. Il considère la réflexivité comme une originalité de la science de la vie, du fait que ses sujet et objet sont également des vivants. Il s'oppose à l'interprétation humaniste de la science, car l'homme ne peut donner un sens à la science que lorsqu'il est compris comme vivant. En outre, tous les arguments détaillés que nous avons présentés reposent sur une seule idée simple : l'homme savant est vivant. Dès lors, serait-ce osé d'interpréter cette idée comme une intuition philosophique ? Même si cette interprétation semble trop audacieuse, cette idée paraît suffisamment sensée pour être prise comme point de départ pour en tirer la définition de la philosophie selon Canguilhem.

Amorçons le premier pas à partir de ce point de départ. Tous les philosophes sont, comme les scientifiques, des êtres vivants. La science et la philosophie sont indiscernables en ce qu'elles sont des œuvres de l'humanité enracinées dans la vie. Donc, il n'y a aucun problème à répéter l'idée susmentionnée, en substituant aux mots désignant le scientifique et la science ceux qui désignent le philosophe et la philosophie : la philosophie est une activité de l'homme qui existe en tant que vivant. Ainsi, la philosophie est une activité du vivant. Pour comprendre son sens, il faut référer à la vie et la philosophie doit être définie dans sa relation avec la vie.



### 3. LA DIFFICULTE DE PENSER LA VIE

Que signifie définir une activité du vivant par référence à la vie ? Selon le *Vocabulaire* de Lalande, une définition est donnée par l'« ensemble des termes connus dont la combinaison détermine le concept défini<sup>122</sup> ». Donc, en fonction de la définition en jeu, nous obtiendrons une équation entre une activité quelconque telle que la science, l'art ou la religion, et un ensemble de termes dont l'un des éléments est le concept de la vie. Si une condition est introduite dans l'ensemble définissant, la portée à envisager devrait être réduite. Définir la science par référence à la vie devrait ainsi être plus simple que définir la science telle quelle. Pourtant, la question sur le sens et la valeur de la science pour la vie, que Canguilhem a posée en montrant que la vie est un axe indispensable pour y réfléchir, semble ouvrir une nouvelle voie à suivre, plutôt que réduire la portée à envisager. Cette démonstration pointe la pauvreté de l'ancienne définition de la science. En adhérant à l'idée canguilhemienne selon laquelle il faut renvoyer la pensée à la vie afin d'appréhender le sens et la valeur de la science, nous nous sommes convaincu de définir la philosophie en nous référant aussi à la vie.

Cependant, dès que l'on s'efforce de réfléchir à la vie, on se heurte à des difficultés. Prenons pour exemple une locution répandue mentionnant la vie. « C'est la vie ». On peut le dire lorsque l'on ressent la plénitude de la vie, mais aussi face à son absurdité. On l'exprime quelquefois en rencontrant un bonheur imprévu, mais aussi un triste sort. La vie ainsi invoquée pour désigner des sentiments opposés, pour décrire des situations contraires déconcerte l'essai de la conceptualiser. Plus que l'ambiguïté de son sens, la vie soulève bien des problèmes épistémologiques, ontologiques et axiologiques à ceux qui entendent y renvoyer la pensée. Pourtant, Canguilhem n'a pas reculé devant de telles difficultés. Tout en encourageant la raison à s'aventurer pour saisir la vie, il s'est lui-même efforcé d'élaborer les stratégies pour surmonter ces difficultés. Dans ce chapitre, nous

---

<sup>122</sup> A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, op. cit., pp. 207-211. Voir l'article « Définition ». Nous citons cette définition de la définition entre plusieurs autres, parce que Canguilhem a aussi compris la « définition » par la relation entre défini et définissant. « Ayant un défini, nous avons aussi un définissant, c'est-à-dire une proposition qui fixe le sens du défini. Nous avons le mot qui fixe l'adéquation du définissant au défini. » (*FCR*, p. 68.)

ambitionnons de décrire les difficultés que Canguilhem a rencontrées en réfléchissant à la vie, et d'y dégager son essentiel. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent (2.), nous utiliserons ses stratégies pour réaliser notre projet de définir la philosophie relativement à la vie.

### *3.1. La vie en devenir*

#### 3.1.1. La vie fuyante au cordeau de la raison

La compréhension de Canguilhem sur la difficulté de penser la vie apparaît bien dans l'article « Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique<sup>123</sup> », rédigé en 1947. Dans ce texte, Canguilhem souligne tout d'abord que « la vie est un objet de pensée peu rassurant pour la raison ». Selon lui, « Raison, c'est lucidité et rectitude. Au regard de la raison, la vie est trouble, au cordeau de la raison, la vie est fuyante. La raison est régulière comme un comptable ; la vie, anarchique comme un artiste ». Si tel est le cas, à partir d'un ensemble définissant une activité du vivant, constitué par des caractères distinctifs que la raison sélectionne, la vie anarchique fuira.

Alors, n'y peut-on rien, et laisser passer la vie de la raison ? Canguilhem a refusé une telle lâcheté. En évoquant l'idée goldsteinienne sur le fait de vivre, selon laquelle « chez le vivant normal, vivre c'est affronter des risques, accepter l'éventualité de réaction catastrophique », Canguilhem pose son diagnostic à la raison gênée par la vie. « La gêne de la raison devant l'objet vie ne serait-elle pas une forme de prudence à classer parmi les réactions de l'instinct de conservation, réactions qui traduisent, selon Goldstein, un état de vie pathologique ? » Canguilhem évoque le même diagnostic, en se référant à Whitehead, devant les classes moyennes prospères, qui ont « attribué une valeur excessive au calme dans l'existence », et ensuite devant le courant principal de la philosophie en France à l'époque marqué par une « attitude rationaliste d'hostilité à la philosophie biologique ».

---

<sup>123</sup> G. Canguilhem, « Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique », *OC.IV*, pp. 307-320.

Mais, n'est-il pas absurde, d'une part, de contrarier la raison comme un « comptable » et la vie comme un « artiste », et d'autre part de diagnostiquer la raison gênée devant la vie comme pathologique ? Car il semble que Canguilhem reproche à la raison de ne pas faire ce qu'elle ne peut pas faire. Pour que son diagnostic soit significatif, il lui faudrait soit montrer à la raison la possibilité de saisir la vie, soit l'annuler, en la mettant définitivement en dehors de la frontière que la raison ne pourrait jamais dépasser. Canguilhem choisissant la première option suggère une nouvelle conception sur la raison.

« Si l'on entend par raison moins un pouvoir d'aperception de rapports essentiels inclus dans la réalité des choses ou de l'esprit qu'un pouvoir d'institution de rapports normatifs dans l'expérience de la vie, alors en ce sens nous voulons nous dire aussi rationalistes ou, plus exactement, nous pouvons souscrire à la belle formule de M. Bachelard, dans son livre *l'Eau et les Rêves* : "Rationaliste ? Nous nous efforçons de le *devenir*." <sup>124</sup> »

Afin de mieux appréhender cette conception, il convient de distinguer trois pôles : la raison, la vie immanente au sujet vivant qui mobilise la raison (vie-sujet) et la vie immanente à un objet vivant (vie-objet). Tout d'abord, dans les deux conceptions possibles sur la raison que Canguilhem a présentées, la raison est communément considérée comme un pouvoir concernant des « rapports ». La question est de déterminer le caractère de ces rapports. S'ils sont inclus dans la « réalité des choses ou de l'esprit », ils deviendraient « essentiels » dans la mesure où l'intervention de la raison ne peut les changer, de sorte que celle-ci serait définie comme une capacité passive de les apercevoir. Au contraire, si ces rapports sont inscrits dans l'« expérience de la vie », ils deviennent « normatifs » en tant que constituants de l'expérience qui peut varier selon l'intention du sujet vivant, si bien que la raison est qualifiée de capacité active d'instituer les rapports.

Dans l'histoire de la philosophie, de nombreux débats sur le caractère de ces « rapports » que la raison veut saisir ont été engagés. Plutôt que de participer à ce débat

---

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 320.

dont l'enjeu appartient généralement à la théorie de la connaissance, Canguilhem pose la question axiologique sur la valeur de ces « rapports » pour la vie-sujet. Selon lui, la vie-sujet qui *souhaite* que ces rapports soient inclus dans la réalité poursuit la valeur de sécurité. Proportionnellement à la quantité des connaissances sur les rapports dans la réalité, la vie-sujet obtiendra plus de pouvoir à prévoir, puis à éviter l'accident. En suivant la thèse goldsteinienne, Canguilhem range ce vouloir « parmi les réactions de l'instinct de conservation ». Dans *Le normal et le pathologique*, il avance que « plus de vigueur est balancée par moins de sécurité et inversement<sup>125</sup>. » Nous pourrions dès lors affirmer que la raison mobilisée pour assurer davantage de sécurité est balancée par moins de vigueur.

Il devient donc incorrect de prétendre que la raison n'a pas essentiellement de vigueur à saisir la vie fuyante. Pour qu'il y ait ce qui fuit, il faut d'abord une intention de l'assujettir à un endroit. Par exemple, si quelqu'un dit que son cheval s'enfuit, cela implique qu'il l'a déposé dans son écurie en espérant qu'il y reste. Mais supposons qu'il s'agisse d'un cheval sauvage. Pourrait-on dire la même chose ? Pour un cheval sauvage, sortir de l'écurie n'est pas s'enfuir, c'est juste aller où il veut. Pour ainsi dire, la vie-objet qui s'enfuit de la raison est créée par la vie-sujet qui entend l'assujettir, au moyen de la raison, aux rapports essentiels inclus dans la réalité, afin de combler son besoin qui peut être taxé, aux yeux de Canguilhem, de pathologique dans la mesure où il poursuit la valeur de sécurité et l'instinct de conservation. En somme, c'est la vie-sujet elle-même qui engendre par son besoin morne la vie-objet fuyante.

*A contrario*, en suggérant de considérer la raison comme un « pouvoir d'institution de rapports normatifs dans l'expérience de la vie », Canguilhem la rattache à l'aspect aventureux de la vie-sujet. C'est de ce point de vue que celui-ci a qualifié le projet scientifique de l'être vivant humain comme ce qui est lancé au monde chaotique par la raison de la vie-sujet saine, c'est-à-dire comme « une sorte d'entreprise assez aventureuse de la vie<sup>126</sup> ». Pour la raison essayant de réaliser cette entreprise, penser la vie ne signifie pas la capter à une base fixée, mais se déplacer en suivant la vie errante. La vie sans fuir nulle part ne fuit plus. Certains exprimeraient leurs inquiétudes en prétendant que la notion

---

<sup>125</sup> NP, p. 119.

<sup>126</sup> G. Canguilhem, « Le vivant et son milieu », CV, p. 197.

de la raison devenue ainsi errante annulerait définitivement les essais essentiellement rationalistes. Pourtant, nous pensons que le dynamisme observé dans l'histoire des sciences, où résonnaient à l'arrière-plan, sans cesse, les échos idéologiques et imaginaires, malgré la valeur morne des rationalistes placée au premier plan, prouve définitivement l'absence du rationaliste essentiel ainsi que la formule bachelardienne selon laquelle nous nous efforçons de *devenir* rationalistes.

Il est évident que Canguilhem a conscience de la difficulté posée par la vie à la raison. Avant de s'y attacher, il soulève d'abord la question sur l'intention de la vie-sujet qui mobilise la raison. La vie-objet fuyante coïncide avec le besoin pathologique de la vie-sujet. Contrairement à cela, Canguilhem suggère à la raison de talonner la vie-objet errante. Ce faisant, puisque la vie est un devenir, la raison risque l'aventure. Mais chez le vivant normal, « vivre c'est affronter des risques, accepter l'éventualité de réaction catastrophique<sup>127</sup> ». Pour penser la vie, il faut rendre à la raison la vitalité.

### 3.1.2. Essayer, échouer et se souvenir

Même si on décide d'orienter la raison vers la vie, le désaccord intrinsèque entre la raison et la vie persiste. Pour saisir la vie, la raison ne peut que faire l'analyse, la décomposition et la division, tandis que la vie en devenir n'est pas saisissable par ces opérations. Nous pouvons comparer cette situation à la paix dans l'actualité politique internationale. Dans ce cas, l'arme joue le rôle de défenseur de la paix. Pourtant, même s'il est incontestable que l'arme est efficace à cette fin, elle reste intrinsèquement un moyen de destruction. Se pose alors la question de savoir comment Canguilhem va résoudre le problème provenu du fait que l'effort de la raison pour saisir la vie revient à la décomposer.

Sur ce point, l'article paru dans *La connaissance de la vie*, « L'expérimentation en biologie animale<sup>128</sup> » est remarquable. En conclusion, Canguilhem résume ce qu'il entend montrer par son texte comme suit : « On a voulu insister sur l'originalité de la méthode

---

<sup>127</sup> G. Canguilhem, « Le normal et le pathologique », CV, p. 215.

<sup>128</sup> G. Canguilhem, « L'expérimentation en biologie animale », CV, pp. 19-49.

biologique, sur l'obligation formelle de respecter la spécificité de son objet, sur la valeur d'un certain sens de nature biologique, propre à la conduite des opérations expérimentales ». Puis, il mentionne deux critiques possibles sur ce propos. « Selon qu'on s'estimera plus intellectualiste ou au contraire plus empiriste que nous-mêmes, on estimera trop belle la part faite au tâtonnement ou au contraire à l'invention ». C'est dans la dernière phrase de l'article que nous trouvons les dispositions de Canguilhem par rapport à ces critiques. Après avoir noté qu'il est inévitable pour le « vivant savant qu'est le biologiste » d'utiliser « des concepts, des outils intellectuels » qu'il forge artificiellement, il affirme :

« On n'en conclura pas que l'expérimentation en biologie est inutile ou impossible, mais, retenant la formule de Claude Bernard : la vie c'est la création, on dira que la connaissance de la vie doit s'accomplir par conversions imprévisibles, s'efforçant de saisir un devenir dont le sens ne se révèle jamais si nettement à notre entendement que lorsqu'il le déconcerte<sup>129</sup>. »

Ici, Canguilhem formule son propre point de vue sur la manière d'acquérir la connaissance de la vie en rejetant en même temps les deux critiques possibles de l'empiriste et de l'intellectualiste. Selon notre interprétation sur cette phrase, proposée dans un article précédant (2.2.2.), la locution de la « connaissance de la vie » d'ici désigne non pas la connaissance qui concerne la vie, mais celle qui est créée par la vie, du fait qu'il est impossible pour la connaissance seule de s'efforcer de saisir un devenir. La « vie » dans cette locution « connaissance de la vie » est alors la vie-sujet. En reprenant cette interprétation, nous pouvons paraphraser la phrase suivante de Canguilhem : la vie-sujet doit accomplir la connaissance par conversions imprévisibles. À bien y regarder, nous nous apercevons que ces conversions imprévisibles ne sont pas autre chose que l'« invention » dont les empiristes se complaisent. Pour les intellectualistes qui ne mettent l'accent que sur l'intervention de l'entendement, l'émergence de l'imprévu n'est qu'un accident dont le sens resterait impensable. Mais si l'on se place du point de vue de la vie-sujet, qui est la création

---

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 49.

selon la formule bernardienne reprise par Canguilhem, l'émergence de l'imprévu est ce qui est créé par elle-même et pour elle-même. Pour que la vie-sujet accomplisse la connaissance, elle doit se rendre compte du fait que l'entendement n'est qu'une fonction de la conscience, et que le goût de l'imprévu est gravé dans l'impulsion qui le conduit vers la connaissance.

Un « devenir » que la vie-sujet s'efforce de saisir est la vie-objet. En disant que le sens de la vie-objet se révèle quand elle déconcerte l'entendement, Canguilhem incorpore dans la démarche vers la connaissance un « tâtonnement » apprécié par les intellectualistes. Pour ces derniers qui identifient la limite de l'expérience et celle de la connaissance, l'expansion de cette limite par le pressentiment théorique serait incompréhensible. Ce pressentiment théorique impliqué dans l'expérimentation en forme d'hypothèse oriente l'intention immanente à la vie-sujet de choisir certains axes de l'expérimentation. Ces axes, tantôt adéquats, tantôt inadéquats pour démontrer la contexture visée dans la vie-objet, constituent le tâtonnement de la vie-sujet. Même s'ils se révèlent enfin inadéquats pour vérifier l'hypothèse, de sorte que notre entendement est visiblement déconcerté, ils ne peuvent pas être dits totalement vains, parce qu'ils serviront à révéler négativement un sens du devenir.

Alors que Canguilhem a eu conscience du désaccord entre raison et vie, il n'exige pas de renouveler ou d'abandonner la raison. Il revendique plutôt de pousser à l'extrême ses opérations décomposantes jusqu'au point où elle est déconcertée par la vie-objet. En un sens, dans l'entreprise vers la connaissance de la vie, il n'y a pas d'échec définitif. En éveillant ainsi à la raison les attitudes ouvertes à la nouveauté de l'invention et fermes devant l'échec potentiel du tâtonnement, Canguilhem montre à la raison la possibilité de se rapprocher de la vie.

Nous avons commencé cet article en comparant la raison avec l'arme qui ironiquement joue un rôle bilatéral dans la situation internationale. Pour qui entend garder la paix par l'arme, le déclenchement de la guerre en l'utilisant signerait l'échec. De même, pour qui tente de saisir la vie par la raison, le phénomène vital divisé jusqu'au point où aucun de ses caractères singuliers n'apparaît serait le signe de l'échec. Si cette comparaison est appropriée, l'encouragement pour la raison à affronter l'échec ne revient-il pas à la

conclusion d'encourager la guerre ?

Il est temps de rappeler l'importance de la conscience historique dans la pensée canguilhemienne. Ce qui fait aspirer l'homme à la paix n'est pas que la peur de la guerre à venir, mais aussi le souvenir de la guerre passée. Il en va de même pour l'acquisition de la connaissance. La conscience historique qui s'intéresse aux efforts rationnels qui sont arrivés aux vérités ou erreurs constitue une référence pour le jugement dont le but consiste à ne pas répéter l'erreur, et d'en réduire les dépenses. Par le terme de « dépenses », nous n'entendons pas les pertes économiques, mais plutôt la douleur d'un malade, méprisée par la médecine quantifiante, ou le massacre que les nazis ont commis en s'appuyant sur la biologie eugéniste. C'est pour cette raison que Canguilhem a affirmé que l'« histoire des sciences concerne une activité axiologique » et que « faire, au sens le plus opératif du terme, de l'histoire des sciences est l'une des fonctions, non la plus aisée, de l'épistémologie philosophique »<sup>130</sup>. Ainsi, la vigueur rendue à la raison du savant doit être contrebalancée par le souvenir des échecs que la vérité récente vient de transcender. En somme, la réponse de Canguilhem à la question que nous avons posée au début de cet article peut se résumer par les demandes d'*essayer*, d'*échouer* et de *se souvenir*.

Par le biais de l'entretien de 1967 entre Canguilhem et François Dagognet, nous pouvons constater l'enchevêtrement effectif de ces trois demandes<sup>131</sup>. Canguilhem amorce l'entretien en proposant de parler du vivant et non de la vie, et ce, pour deux raisons ; d'abord, la vie est « un concept qu'on peut dire vulgaire », ensuite la vie est un « concept que la science n'a cessé constamment de refuser ». Pour parler de la vie, il faut donc d'une part considérer des paroles libérées sans aucun discernement sur la vie, et d'autre part s'engager dans un débat avec les scientifiques qui en ont, avec trop de discernement, refusé le concept. En revanche, s'agissant du vivant, « personne ne songerait à dire le vivant n'existe pas ou les vivants n'existent pas ».

En suivant le cours de l'histoire de la biologie, Canguilhem et Dagognet cherchent à savoir si les concepts de la « forme », de l'« organisation », et de la « structure » ont réussi

---

<sup>130</sup> G. Canguilhem, « Objet de l'histoire des sciences », *EHPS*, p.23.

<sup>131</sup> Voir l'*Annexe IV* de *OC.V*, « Le vivant. Un entretien entre M. François Dagognet et M. Georges Canguilhem », pp. 1349-1362.



à caractériser le vivant. Les savants, ceux qui ont fait l'histoire naturelle, ont pris comme caractère distinctif du vivant sa forme et sa capacité à l'autoformation. Mais le cas de quelques formes matérielles constitue une exception. Selon Dagognet, les formes des « minéraux, les cristaux » sont « aussi constituées, aussi cohérentes, aussi solides » que celles du vivant. Puis, Canguilhem note que le concept de l'organisation, auquel la biologie du XIX<sup>ème</sup> siècle a donné un contenu, s'est brusquement effacé au profit de celui de structure. À sa suite, Dagognet explique la structure comme une sorte de dessein auquel l'appareil à reformer le corps organique se réfère pour achever son travail. Après avoir résumé cet examen historique de la biologie, Canguilhem en vient à poser une autre question.

« Lorsque nous nous sommes posé la question de savoir si le vivant peut se caractériser par la forme, le vivant en somme c'était une certaine façon d'apparaître, et, on a dit, eh bien il y a d'autres êtres que le vivant qui apparaissent sous une forme. Puis au moment de l'organisation, nous nous sommes dit, nous avons essayé de dire : le vivant c'est une certaine façon de fonctionner. Et alors, nous avons trouvé la machine qui est aussi une certaine façon de fonctionner. Et maintenant, si je puis dire, le vivant c'est une certaine façon de parler, ou une certaine façon d'ordonner. Mais n'y a-t-il pas ici aussi autre chose que le vivant qui est une façon de parler ou d'ordonner ? C'est-à-dire, à ce niveau, trouvons-nous véritablement un caractère spécifique du vivant ?<sup>132</sup> »

À cette question, Dagognet rétorque que l'« on pourrait presque dire que la vie est devenue un langage, ou un code ce serait plus exact ». Or, ce code est « universel et omnivalent », « aussi bien pour le brin d'herbe que pour l'homme ». Donc, en comprenant la vie comme un code, « on risque de perdre même tous les vivants ». À ce point, Canguilhem conclut avec un air *ironiquement* satisfait comme suit :

---

<sup>132</sup> *Ibid.*, p.1355.

« De sorte que nous arrivons sans l'avoir cherché, nous arrivons à une sorte de réfutation de notre proposition initiale. Nous avons dit, la vie c'est abstrait, c'est trop général, il y a des vivants multiformes et maintenant nous trouvons, au contraire, qu'il n'y a qu'une certaine façon de vivre, parce qu'il n'y aurait qu'une certaine façon de parler ou d'ordonner ou de commander ou d'envoyer des messages.<sup>133</sup> »

Le débat de deux philosophes qui commence en excluant le concept de la vie s'achève ainsi en y revenant. La signification de cette conséquence peut se comprendre sur deux plans. Dans le premier, où les biologistes jouent le rôle principal, se révèle l'itinéraire qui conduit du concept de la forme, en passant par celui de l'organisation et le code, au concept de la vie. Cet itinéraire tortueux, survolé par deux philosophes, évoque le souvenir de leurs essais déconcertés. Cette histoire nous rappelle la demande de Canguilhem de continuer d'*essayer* et d'*échouer* afin de se rapprocher rationnellement de la vie. Or, les biologistes aboutissent-ils eux-mêmes consciemment au concept de la vie ? Il ne nous semble pas, puisqu'ils évitent délibérément d'en parler. Comme le souligne Canguilhem, ils arrivent à réfuter la proposition initiale de parler seulement du vivant, « sans l'avoir cherché ». Mais ces deux philosophes refusent-ils aussi de ne pas parler du concept de la vie ?

Pour y répondre, il nous faut passer à l'arrière-plan de cet entretien, où se trouve l'intention cachée de Canguilhem. Notons que ce philosophe n'a jamais rechigné à parler du concept vulgaire. Il suffit d'évoquer le titre de l'un de ses textes, « La santé : concept vulgaire et question philosophique<sup>134</sup> », lequel montre que la vulgarité d'un concept, celui par exemple de la santé, tout comme celui de la vie, n'était pas pour lui une raison suffisante de le considérer comme inadéquat pour être l'objet de la question philosophique. En en tenant compte, il convient de tenir l'entretien entre deux philosophes, commencé par la disqualification du concept de la vie, comme une sorte de pièce dans laquelle ils jouent le rôle du biologiste.

Nous pouvons alors comprendre la raison pour laquelle Canguilhem affiche, quand

---

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 1356.

<sup>134</sup> G. Canguilhem, « La santé : concept vulgaire et question philosophique », *EM*, pp. 49-68.

il en vient à réfuter sa proposition initiale, un air que nous avons qualifié d'*ironique*. Un tel moment de réfutation n'est pas forcément négatif, mais ne peut être aussi un moment positif. S'il a souri, quand même, c'est qu'il avait l'intention de renvoyer la raison humaine à la vie, en tant que philosophe qui entend porter un jugement axiologique à une valeur réalisée dans un domaine spécialisé, et en tant qu'épistémologue qui prend comme moyen, pour ce but philosophique, l'histoire des sciences. Au moment où les biologistes vrais et imités parviennent à réfuter leur proposition initiale, l'intention du philosophe se réalise. C'est ainsi que nous constatons, à l'arrière-plan de cet entretien, à qui appartient le devoir de faire droit à la demande de *se souvenir*. C'est le philosophe qui retrace l'itinéraire de la vérité récente dans l'intention de renvoyer la raison à la vie afin de porter un jugement qui provient de la vie, en suivant la déontologie épistémologique.

\*\*\*

Dans cette section, nous examinons la conception de Canguilhem sur la difficulté de penser la vie en devenir, et la solution qu'il envisage pour la surmonter. La conscience du désaccord entre raison et vie se révèle communément dans ses deux textes, la « Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique », l'« Expérimentation en biologie animale », et dans l'entretien « Le vivant ». Dans le premier texte, l'auteur suggère un schème où la vie et la raison se trouvent en désaccord. Mais Canguilhem ne cherche pas à trouver une autre voie que la raison. Il demande plutôt à la raison de reconnaître qu'elle est jointe au projet aventureux de la vie de se rapprocher à la vie-objet. La considération sur la manière de surmonter ce désaccord figure dans le deuxième texte. D'après lui, le sens de la vie-objet peut se révéler par le déconcertant de la raison. L'humanité doit avancer avec la conscience que les échecs sont essentiels à la raison. Mais cet avancement ne doit pas partir dans tous les sens, puisque cela coûterait cher. Canguilhem demande ainsi d'avoir une conscience historique de ses échecs. Dans l'entretien « Le vivant », ces demandes d'*essayer*, d'*échouer* et de *se souvenir* se trouvent exprimées avec intensité.

Canguilhem résout ainsi le problème posé à la raison par la vie en devenir. Sa résolution peut être dite vitaliste parce qu'elle exige de la raison d'aller de pair avec le

caractère aventureux de la vie, rationaliste dans la mesure où elle n'abandonne pas l'usage de la raison, et historique en ce qu'elle revendique de se souvenir de ses essais et échecs.

### *3.2. La diversité des êtres vivants*

#### 3.2.1. Le problème de l'extension

En réfléchissant sur la vie, la diversité des êtres vivants soulève un problème autre que celui posé par le désaccord entre la raison et la vie en devenir. Ce désaccord venu de l'analyse décomposant ce qu'est l'opération essentielle de la raison et un devenir totalisant ce qu'est la vie est celui d'entre le moyen et la fin. Au contraire, puisque la généralisation suivie de la décomposition est un aboutissement nécessaire de l'opération rationnelle, la diversité des êtres vivants ne pose pas d'un tel problème.

La diversité des êtres vivants entraîne une autre difficulté, celle de déterminer la portée des vivants à envisager pour penser la vie. Prenons un exemple pour en clarifier l'enjeu. Dans le système démocratique actuel, les individus peuvent exprimer leurs opinions différentes. Mais quand il s'agit de prendre une décision collective, toutes ces opinions ne peuvent pas être respectées en tant que telles. C'est pour cette raison que l'on a inventé le système de vote comme moyen de les réunir tout en conservant l'égalité du droit de chacun. Cependant, ce système ne détermine pas la portée des individus qui peuvent avoir le droit de vote. Jusqu'au milieu du XX<sup>ème</sup> siècle, les femmes en étaient exclues, et aujourd'hui, les jeunes en dessous d'un certain âge également. Aujourd'hui, certains envisagent même de le limiter pour les personnes âgées. Cela démontre que l'invention d'une manière de généraliser les diverses opinions et la détermination de la portée des individus concernés sont deux problèmes indépendants.

La base prise pour tracer une ligne de discrimination des individus dans un groupe change avec le temps. À une époque où l'aptitude physique pour la guerre ou le travail agricole était considérée comme importante, on pensait qu'il était juste d'accorder aux femmes et aux hommes un statut socio-économique différent. Ceux qui tentent aujourd'hui

de limiter le droit politique des personnes âgées estiment que cette disposition peut se justifier en tenant compte du fait que les adultes vivront plus longtemps, de sorte que l'influence d'une décision collective pèsera davantage sur eux que sur les personnes âgées. Dans chaque cas, la portée des individus dignes d'exercer le droit de vote se décide en se référant à un fait (l'aptitude générale du mâle aux activités physiques, relativement supérieures à celles de la femelle) ou à une valeur (la justice). C'est ainsi qu'une certaine idée mêlée de fait et de valeur intervient dans la détermination de la portée à laquelle une manière généralisante sera appliquée.

Une question pareille a été soulevée tout au long de l'histoire de la pensée sur la vie. Dans le monde vivant, chaque être vivant existe individuellement. La vie est représentée comme l'origine de leurs existences psychosomatiques. Or même si l'on invoque en ce sens le concept de la vie, quelle en est l'extension ? Un solipsiste intransigeant peut invoquer la vie afin de ne représenter que son devenir. Depuis longtemps, on considère l'espèce humaine comme singulière dans le monde vivant en se basant sur une foi religieuse ou humaniste. Aujourd'hui, une partie des gens qui comprennent la vie au niveau macromoléculaire ne discernent plus la rupture essentielle entre chaque espèce. En somme, les multiples facteurs comme la croyance, la doctrine ou l'acquisition scientifique interviennent dans le problème de la détermination de la portée des vivants qui peut être envisagée par le concept de la vie. Appelons-le le *problème de l'extension*. Alors, que répond Canguilhem à ce problème ?

### 3.2.2. Loup et amibe

Philosophe ayant consacré la majeure partie de sa carrière à la réflexion sur la vie, Canguilhem a mentionné à plusieurs reprises les animaux dans ses œuvres. Nous pouvons constater dans ces mentions sa réponse au *problème de l'extension*. Dans sa note militaire intitulée l'« Éloge de l'adjudant » écrit en 1928<sup>135</sup>, Canguilhem le critique sévèrement :

---

<sup>135</sup> G. Canguilhem, « Éloge de l'adjudant – Notes militaires », *OC.I*, pp. 197-198.

« Pour lui, non seulement le système militaire n'est pas mis en question, mais il n'a même pas l'idée que c'est un système. Ce n'est pas une façon de prendre les choses, ce sont les choses elles-mêmes. Il n'y a pas l'ombre d'un doute et d'un retour sur soi en l'adjudant. Ses quinze ans de service témoignent de la pérennité de l'institution. En lui le milieu s'exprime et se traduit. Pas plus qu'un loup ne doute de ses pattes, comme le montre l'idée de Darwin, pas plus l'adjudant ne doute de son autorité. Il s'exprime par des cris et des punitions, comme un cheval par des ruades. C'est la force nue.<sup>136</sup> »

Canguilhem compare ici l'adjudant à un loup qui ne doute pas de ce qui lui est donné, puis à un cheval qui exprime sa force nue. La comparaison avec un animal est une manière stéréotypée d'exprimer l'intention insultante. Par exemple, les chèvres symbolisent l'entêtement, car elles nous écoutent rarement, et les cochons qui mangent beaucoup symbolisent la gloutonnerie. Mais Canguilhem ne les a pas invoqués seulement dans l'intention insultante. Au fond de ses mentions sur les animaux, il y a un contexte philosophique. Nous pouvons le constater dans son « Discours à la distribution des prix du Lycée de Charleville<sup>137</sup> » de 1930. Après avoir rappelé au public que le père Gratry<sup>138</sup> avait donné à la question sur la finalité de l'humanité la réponse suivante « Elle finira comme elle pourra », Canguilhem commente :

« J'accorde que si l'on considère l'humanité comme l'une des espèces animales qui peuplent la planète terre, il est vain de se demander quelle fin elle fera et à quel degré de température seront portés, par le heurt de quelque comète apocalyptique, les éléments chimiques de notre protoplasma volatilisé, rendant scientifiquement aléatoire

---

<sup>136</sup> *Ibid.*, p.198

<sup>137</sup> G. Canguilhem, « Discours prononcé par G. Canguilhem, agrégé de l'université, professeur de philosophie, à la distribution des prix du lycée de Charleville », *OC.I*, pp.306-312.

<sup>138</sup> Le père Alphonse Gratry (1805-1872) était un prêtre catholique, théologien et philosophe français. Membre de la Compagnie de Jésus, il fut un acteur clé du mouvement de restauration catholique au 19<sup>e</sup> siècle. La citation de Canguilhem est quelque peu différente de ce que le père Gratry a réellement dit. À la question « Mais d'abord, qu'attendez-vous de la marche de l'humanité sur la terre ? Vers quel avenir va le monde ? Comment finira-t-il ? », le père Gratry répondait : « [...] Or, vous savez qu'aujourd'hui, parmi nous, bien des esprits découragés soutiennent qu'il en sera, certainement ainsi. D'autres, étrangement confiants, déclarent qu'il en sera, sans aucun doute, tout autrement, et que le bien doit triompher sur terre. Moi, je l'ignore, et je ne sais qu'une seule chose, c'est que l'humanité est libre et que l'homme finira comme il voudra. » (*Les sources*, Pierre Téqui, p. 52.)

la recomposition spontanée des édifices colloïdaux en vue d'une hypothétique résurrection des corps. Que si, au contraire, l'on considère l'humanité comme pensante, la question de fait devient une question de droit et il s'agit dès lors de savoir si l'humanité a un droit de regard sur son avenir ou plutôt, car l'avenir n'est pas tracé d'avance, mais à construire un peu chaque jour, si l'humanité a le devoir de se faire sa destinée.<sup>139</sup> »

Nous trouvons ici une distinction nette entre l'humanité et l'animal, sans quoi, selon Canguilhem, les questions sur les origines et la finalité de l'humanité resteraient vaines. Pour que cette question devienne significative, il faut considérer l'humanité comme pensante. C'est à partir de cette conception que l'humanité peut poser non seulement la « question de fait », mais aussi la « question de droit », voire la question de savoir si elle « a le devoir de se faire sa destinée ». Donc, la réponse à la question sur la finalité de l'humanité ne peut pas être un proverbe italien dont l'implication est nettement fataliste ; « ce qui sera, sera ». Au contraire, il faut répondre, en suivant Lagneau, que « ce qui méritera d'être sera ». Canguilhem poursuit son discours :

« Sachez à l'avance que si vous choisissez le second parti(réponse de Lagneau), ceux qui s'appellent, par une orgueilleuse humilité, des réalistes vous réfuteront en disant qu'il faut vivre. Si vous perdez la foi en la valeur de vos idées claires, vous hurlerez avec les loups, répétant à votre tour qu'il faut vivre. Si vous avez de la mémoire, vous vous souviendrez de ce que dit Kant, que quand la justice disparaît, il n'y a plus rien qui puisse donner une valeur à la vie des hommes sur la terre. Si vous avez du jugement, vous expliquerez que vivre n'est pas le fait de l'homme, mais de l'animal aussi bien, et qu'à l'homme seul il appartient indestructiblement de justifier la vie<sup>140</sup>. »

Ici, fait écho la même leçon que Canguilhem tire de la réponse du père Gratry et de la maxime de Lagneau. Si la foi en la valeur des « idées claires » est perdue, l'homme serait

---

<sup>139</sup> *Ibid.*, p.312.

<sup>140</sup> *Ibid.*

l'égal d'un loup. Mais cette déclaration attire davantage notre attention, parce qu'il distingue ici l'homme et l'animal à travers le concept de la vie. Ceux qui répètent qu'« il faut vivre » seraient des réalistes qui considèrent l'instinct de conservation comme la tendance fondamentale de la vie. Une telle manière de trouver la raison de vivre dans l'instinct de conservation considère la vie non pas comme un droit et un devoir, mais comme un fait, parce que l'instinct n'est pas ce qui est acquis, mais inné.

Dans les controverses entre des philosophes « pour savoir si la tendance fondamentale du vivant est la conservation ou l'expansion<sup>141</sup> », que Canguilhem présente dans sa thèse de médecine, il a pris le parti du dernier, en n'oubliant pas d'accentuer le risque de l'état pathologique qui en découle. Avec cela à l'esprit, nous pouvons identifier une sorte de continuité entre sa conception sur la tendance fondamentale du vivant et sa revendication de justifier la vie. La tentative de justifier la vie peut être prise comme un projet intrinsèquement dangereux, parce que cet essai, commençant par la mise en doute de la raison de vivre au cours de la vie, ne garantit pas nécessairement un résultat positif. Autrement dit, afin de justifier la vie, il faut assumer la possibilité du vide du sens de la vie.

Mais il y a bien une différence : la vie exaltée par le questionnement de soi-même est exclusivement possible pour l'être humain. Un loup ne se questionne pas sur la forme de ses pattes, et le cheval lance une ruade sans discernement, aucun animal ne justifie sa vie. Bien sûr, en tant que vivant, l'homme peut traduire l'influence telle quelle provenant de son milieu comme l'adjudant, mais il reste quand même pour lui la possibilité de ne le faire pas. Mais dans les textes du jeune Canguilhem, l'animal est exclu dans la portée des êtres qui ont cette possibilité, puisqu'il est incapable de poser la question sur ses origines et fins. En somme, dans les années 20 et 30, Canguilhem pense qu'il existe deux modalités de vivre : vivre la vie comme fait ou vivre la vie selon la réponse dégagée par la tentative de justifier la vie. En tant que vivant, tous les vivants vivent la vie au sens premier. Mais seul l'homme a la possibilité de vivre la vie au sens second.

Or, dans les textes écrits depuis sa thèse de médecine, nous notons un changement de cette conception. Parmi de nombreuses mentions concernant les animaux dans *La*

---

<sup>141</sup> *NP*, p.173.



*connaissance de la vie*, l'interprétation de Canguilhem sur une phrase de Louis Roule<sup>142</sup> dans l'article « Le vivant et son milieu<sup>143</sup> » tend à le montrer. Roule a affirmé, dans son œuvre *La vie des rivières* que les « poissons ne mènent pas leur vie d'eux-mêmes, c'est la rivière qui la leur fait mener, ils sont des personnes sans personnalité ». La vie des poissons ainsi entendue semble alors pouvoir être identifiée à celle de l'adjudant qui devient, d'après Canguilhem, l'appartenance du système militaire. Pour ainsi dire, l'adjudant est lui aussi une « personne sans personnalité ».

Mais voici l'inverse. D'après la phrase citée de Roule, Canguilhem soutient que « nous tenons ici un exemple de ce à quoi doit aboutir un usage strictement mécaniste de la notion du milieu ». Or, l'enjeu principal de son article « Le vivant et son milieu » est de contester cet « usage strictement mécaniste de la notion du milieu ». Donc, l'intention de Canguilhem de citer Roule vise à contredire ce qu'il dit des poissons, dont l'implication n'est pas, comme nous l'avons montré, si différente de son ancienne conception sur la vie des animaux. Dans cette nouvelle conception, « le rapport s'établit comme un débat (*Auseinandersetzung*) où le vivant apporte ses normes propres d'appréciation des situations, où il domine le milieu, et se l'accommode ». Cela revient à dire qu'il n'existe pas de vivant qui exprime l'influence telle quelle du milieu, et donc, pour les poissons comme pour l'adjudant, vivre ne peut pas être qu'un fait.

---

<sup>142</sup> Louis Roule (1861-1942) était un zoologiste français reconnu pour ses travaux sur les poissons. Il a apporté d'importantes contributions à la compréhension de la faune aquatique et à la conservation des espèces. Roule demeure une figure marquante de la zoologie en France. Sa conception déterministe du milieu a fait réagir Canguilhem. Mais voici un point intéressant : La phrase de Roule citée par Canguilhem est extrait de son livre *La vie des rivières*, publié en 1930. Huit ans plus tard, Roule écrivait *La vie des poissons dans leur milieu* (Delagrave, 1938). À la fin de l'explication sur la différence d'eau où la Carpe et le Truite peuvent bien vivre, il écrit : « Aussi les poissons, mieux que les animaux terrestres, révèlent-ils la qualité essentielle de tous corps doué de vie. L'être est, de fait, un automate, qui possède en lui, façonné et élaboré par lui-même depuis l'œuf dont il naît, tous les rouages de son action vitale, mais qui ne peut les faire marcher de lui-même et par son seul moyen. Il lui faut un déclenchement permanent, une mise en route continuelle. Ces impulsions lui viennent du milieu qui l'entoure, de la matière et de l'énergie qui composent ce milieu. Placé sous leur contrôle, il ne joue qu'à la condition de les recevoir. » (*Ibid.*, p. 185.) Il semble que son idée selon laquelle le milieu détermine la vie des vivants qu'il contient est répétée, mais un renversement se produit dans le paragraphe suivant. « Toutefois, il est construit pour les accepter, et même pour les solliciter. Il est un automate sensible. Il possède des appareils, ses organes sensitifs, qui lui permettent de capter la plupart de vibrations et des radiations énergétiques dont milieu est sans cesse traversé. Il n'est pas un simple mécanisme, indifférente ni inerte. Sa substance frémit, en son intimité, d'une animation continuelle, toujours tendue, qui brasse sans relâche et associe en elle les forces et les éléments. Il sent, et il répond selon ses sensations. Pour assurer sa vie, il exploite le milieu. » (*Ibid.*, pp. 185-186.) Ici, Roule reconnaît partiellement l'initiative de l'organisme sur le stimulus. Il serait intéressant de retracer l'évolution de la pensée de ce zoologiste sur cette période de huit ans.

<sup>143</sup> G. Canguilhem, « Le vivant et son milieu », CV. pp.165-197.

Par ailleurs, l'amibe est un bon indicateur qui peut montrer non seulement l'infléchissement de la réponse de Canguilhem sur le *problème de l'extension*, mais aussi la conception commune aux philosophes contemporains qui se sont attachés au problème de la vie. Dans la « Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique », Canguilhem pointe comme ceux qui font la philosophie biologique en France, Bergson, Raymond Ruyer<sup>144</sup> et lui-même. Ces trois philosophes ont traité l'amibe non pas simplement comme une espèce unicellulaire, mais comme un symbole de l'animal au stade le plus inférieur. Ils l'évoquent dans la même intention d'insister, de manière un peu choquante, sur l'universalité de la vie dans tous les vivants.

Dans son œuvre *Évolution créatrice*, Bergson écrit : « L'animal est nécessairement mobile. Depuis l'Amibe, qui lance au hasard ses pseudopodes pour saisir les matières organiques éparses dans une goutte d'eau, jusqu'aux animaux supérieurs qui possèdent des organes sensoriels pour reconnaître leur proie, des organes locomoteurs pour aller la saisir, un système nerveux pour coordonner leurs mouvements à leurs sensations, la vie animale est caractérisée, dans sa direction générale, par la mobilité dans l'espace.<sup>145</sup> » Bergson trouve ainsi dans tous les animaux la « mobilité ». Quant à Ruyer, dans son œuvre les *Éléments de psycho-biologie*, il illustre le « paradoxe de l'amibe »<sup>146</sup>. Ce paradoxe « résulte du rapprochement de deux faits : d'une part, une énorme différence de complexité structurale entre l'amibe et les métazoaires supérieurs constitués d'organes différenciés et de milliards de cellules, d'autre part, chez l'amibe, un comportement qui, bien que très simple, présente tous les caractères essentiels du comportement des animaux supérieurs ». Ici, Ruyer retrouve les « caractères essentiels du comportement » dans l'amibe aussi bien que dans les animaux supérieurs.

Pour Bergson ainsi que Ruyer, l'amibe est tout indiquée pour pointer l'omniprésence de la vie dans tous les animaux. Reste toutefois le règne végétal à côté du règne animal. En parlant de règne végétal, Bergson propose un caractère omniprésent de la

---

<sup>144</sup> Raymond Ruyer (1902-1987) était un philosophe et métaphysicien français. Il est principalement reconnu pour ses travaux dans les domaines de la philosophie de la biologie, de la philosophie de l'esprit et de la métaphysique. Ses écrits ont cherché à établir des liens entre la science, la philosophie et la spiritualité, mettant en avant une vision unifiée de la réalité.

<sup>145</sup> H. Bergson, *Œuvres, op. cit.*, p. 587.

<sup>146</sup> R. Ruyer, *Éléments de psycho-biologie*, Puf, 1946, pp. 22-23.

vie plus profond que la mobilité. D'après lui, l'animal et le végétal ont en commun l'« élan original ». Mais, contrairement à l'animal qui arrive, à partir de cet élan, à la mobilité, voire à la conscience, dans le cas de l'homme, le végétal choisit de se paralyser<sup>147</sup>. Ruyer suggère comme « caractère essentiel du comportement » le « psychisme primaire » et affirme que « le végétal, l'amibe sont adaptés en principe, tout comme le vertébré ; leur psychisme primaire est déjà tendu vers la subsistance dans le monde, ou plutôt dans un *Umwelt* découpé dans le monde selon la nature de leurs organismes.<sup>148</sup> » Dans le *Normal et le pathologique*, Canguilhem mentionne l'amibe dans le même contexte que Bergson et Ruyer.

« Si l'on admet au contraire que l'histoire des anomalies et la tératologie sont dans les sciences biologiques un chapitre obligé, qui traduit l'originalité de ces sciences, – car il n'y a pas une science spéciale des anomalies physiques ou chimiques – c'est qu'un point de vue nouveau est capable d'apparaître en biologie pour y découper un nouveau domaine. Ce point de vue, c'est celui de la normativité vitale. Vivre c'est, même chez une amibe, préférer et exclure.<sup>149</sup> »

Vivre, c'est chez un adjudant, un loup, un poisson ou encore « une amibe », préférer et exclure. Pourtant, ce que Canguilhem propose comme caractère universel de la vie est bien différent de l'« élan original » et le « psychisme primaire ». Canguilhem trouve, à son tour, dans tous les vivants la « normativité vitale ». Le point de départ de sa réflexion qui arrive au concept de la normativité diffère également de celui des deux philosophes. Canguilhem s'appuie non pas sur l'« élan » métaphysique ou le « psychisme » psychologique, mais le « pathologique » étudié scientifiquement.

---

<sup>147</sup> Pour ce point, voir l'œuvre de F. Worms. *Bergson ou les deux sens de la vie*, 2013, p. 216. « Ainsi se comprendrait son mouvement, dont nous ne ferons ici que suivre les deux grandes lignes : - dans une première partie, après avoir précisé sa méthode, Bergson remonte des principales bifurcations observables dans l'évolution de la vie, à ce qu'elles ont de structurellement différent, mais aussi de commun dans l'élan originel : c'est ainsi la conscience qui apparaîtra comme le "but" global de l'évolution, au-delà de la coupure entre le végétal et l'animal, ce dernier allant dans le sens de la mobilité, puis entre l'animal et l'homme, ce dernier allant dans le sens de l'intelligence. »

<sup>148</sup> R. Ruyer, *Éléments de psycho-biologie*, op. cit., p. 28.

<sup>149</sup> NP, p.112.

« Nous pensons que le fait pour un vivant de réagir par une maladie à une lésion, à une infestation, à une anarchie fonctionnelle traduit le fait fondamental 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. Par normatif, on entend en philosophie tout jugement qui apprécie ou qualifie un fait relativement à une norme, mais ce mode de jugement est au fond subordonné à celui qui institue des normes. Au sens plein du mot, normatif est ce qui institue des normes. Et c'est en ce sens que nous proposons de parler d'une normativité biologique.<sup>150</sup> »

La vie qui prend la « position inconsciente de valeur », puis crée sa propre norme en se basant sur cette position, et enfin, mène son jugement sur le monde est immanente à tous les vivants. Les deux modalités de vivre sont ainsi unifiées sur le plan de la vie universelle. Il n'existe qu'une seule modalité de vivre.

Résumons. Pour expliciter la réponse de Canguilhem au *problème de l'extension*, nous avons examiné ses mentions sur l'animal. Ce faisant, nous pouvons constater qu'il y a un changement dans sa réponse à ce problème. Entre autres, la comparaison entre ses mentions sur l'amibe et celles de Bergson et Ruyer nous permet de reconnaître le contexte contemporain de ce changement. La tentative d'envisager la vie comme universelle a été une tendance commune aux philosophes qui pratiquaient la philosophie biologique à l'époque. En explicitant l'enjeu de ce changement en question, dans sa jeunesse, il a distingué les deux modalités de vivre, l'une de l'animal qui vit seulement la vie comme un fait, et l'autre de l'homme qui a les droits et devoirs de justifier sa vie par le jugement et pour le jugement. En revanche, dès sa thèse de médecine, il affirme que la vie immanente, soit à l'homme, soit à l'animal, exprime la polarité en préférant ou excluant ce qui leur est donné dans leurs milieux. À partir de ce choix, tous les êtres vivants modifient les normes existantes à leurs convenances. Canguilhem nomme cette capacité concernant la norme la

---

<sup>150</sup> NP, pp. 102-103.

« normativité ». En somme, durant presque dix ans, l'intérêt philosophique de Canguilhem passe de la spécificité de la vie humaine au caractère universel de la vie, et suivant ceci, le concept central change de la justification de la vie à la normativité. Mais que s'est-il passé durant cette dizaine d'années ?

### 3.2.3. le fait et la valeur

Nous venons de bipolariser les deux conceptions canguilhemiennes sur la vie et d'observer la transition de l'une à l'autre. Afin de comprendre la motivation de cette transition, nous tâcherons d'explicitier la base de son ancienne conception, à savoir de sa conception des deux modalités de vivre. Comme cela sera montré dans cet article, c'est son idée sur la relation entre le fait et la valeur qui lui y mène. Nous démontrerons d'abord les deux éléments qui constituent cette idée, ensuite comment la combinaison de ces éléments lui ramène à diviser les deux modalités de vivre, enfin l'incompatibilité de cette conséquence avec le projet philosophique qu'il aura lancé. Nous pourrions comprendre alors la raison pour laquelle il s'est enhardi à opérer le changement que nous venons de décrire.

De nombreux chercheurs avaient déjà remarqué à maintes reprises comme caractère de la pensée du jeune Canguilhem l'opposition entre le fait et la valeur. Entre autres, la remarque de Schwartz proposée dans sa *Présentation* du premier tome des *Œuvres Complètes*, intitulée « La jeunesse d'un philosophe<sup>151</sup> », illustre bien cet élément :

« Cette opposition matricielle entre fait et valeur qu'on retrouvera tout au long des textes de ce volume, elle est déjà exprimée avec une formidable sobriété dans les *Libres Propos* de 1927 : “le fait n'a point par lui-même de valeur”, un “fait” a toujours ses “conditions”, or “les conditions, qui les connaît les change”. Dix ans plus tard, on retrouve toujours cette opposition dans “Activité technique et Création”, et elle court d'un bout à l'autre du *Traité de logique et de morale* de 1939. (“Si le mot *valeur* a un

---

<sup>151</sup> Y. Schwartz, « Présentation. Jeunesse d'un philosophe », *OC.I*, pp.71-99.

sens, c'est en tant qu'il désigne le contraire du fait", p. 201)<sup>152</sup>. »

Schwartz ayant l'intention d'accentuer la persistance de l'idée sur l'opposition entre fait et valeur dans la pensée de Canguilhem, il prête peu d'attention au changement de sa position vis-à-vis du problème qui nous concerne, bien qu'il le fasse remarquer fort justement.

« Comment ne pas saisir une continuité profonde avec par exemple "Le vivant et son milieu" (1946-1947), et la thèse qu'aucun vivant ne vit dans son milieu comme un contenu dans son contenant ; et en même temps constater que dans ces textes du présent volume, au moins tendanciuellement, cette allergie absolue à la détermination par le milieu concerne des êtres humains (et non pas des vivants en général), c'est-à-dire des êtres qui "ne peuvent s'empêcher de penser"<sup>153</sup>. »

Intéressons-nous à ce que Schwartz met entre parenthèses. Nous recherchons la raison pour laquelle les allergènes pour Canguilhem se multiplient, à partir des idées qui expriment la « détermination par le milieu » concernant des « êtres humains », jusqu'à celles concernant des « vivants en général ». Pour cela, il faut examiner plus en détail les éléments constituant ce schème opposé.

Le premier élément consiste à rendre suprême le jugement faisant référence à une valeur par rapport au fait donné. Nous introduisons ici le terme de « jugement ». Pour expliquer la raison, il faut lire de près le texte où se trouve la phrase de Canguilhem sur le fait et la valeur, que Schwartz cite avec importance au-dessus. Dans sa protestation contre la mobilisation des intellectuels, où résonne fortement le ton pacifiste, Canguilhem écrit :

« Ce long travail de substituer à une conception militaire fondée sur la force une conception pacifique fondée sur la résistance aux emportements, et sur une éducation nouvelle des vertus de courage et d'entreprise, qu'importe qu'il paraisse compromis !

---

<sup>152</sup> *Ibid.*, pp.79-80.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p.80.

Ce ne sont pas les invitations à regarder autour de nous la persistance de l'esprit guerrier, qui pourraient nous faire quitter nos opinions. Le fait n'a point par 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<sup>154</sup>. »

Dans le contexte, le « fait » désigne la « persistance de l'esprit guerrier ». Comme Canguilhem remarque, il n'y a aucune valeur dans ce fait. Or, comme nous le montrerons en détail dans l'analyse sur le deuxième élément constituant son idée sur le fait et la valeur, pour prendre une décision concernant la guerre, il est nécessaire de s'interroger sur les valeurs humaines, telles que la justice, le courage, le sacrifice, etc. Donc, il n'est pas possible de le prendre comme base pour provoquer la guerre ou mobiliser les intellectuels. La persistance de l'esprit guerrier, resté depuis longtemps comme fait, n'est plutôt qu'un objet à changer, et révèle ce qu'on ne fait pas. Le rôle du fait ainsi compris ne consiste pas à consolider où l'on se situe, mais à faire s'apercevoir, en étant jugé, où l'on peut aller. En affirmant de substituer à « une conception militaire » « une conception pacifique », Canguilhem indique le pacifisme comme où l'on doit aller. Il s'oppose ainsi le pacifisme visant la valeur au bellicisme donné du fait. Or, le pacifisme n'est pas en tant que tel une valeur, mais une forme nominalisée de l'adjectif *pacifique*, qui traduit la décision de poursuivre la valeur de paix. Dans le paragraphe suivant, nous pouvons constater que Canguilhem nomme la décision à poursuivre la valeur de paix par le terme de « jugement » :

« Mais l'idée de la valeur humaine mène aussitôt plus loin ; par là même que nous la définissons, nous ne pouvons plus supporter cette pensée qu'on spéculé à l'avance sur un emploi de l'homme qui est bien clairement un crime, que l'on organise à l'avance des moyens pour cette fin reconnue crime. Peut-être ces moyens ne peuvent-ils être supprimés d'un coup, comme pensent certains trop pressés. Mais qu'on n'y ajoute pas

---

<sup>154</sup> G. Canguilhem, « La mobilisation des intellectuels – protestations d'étudiants », *OC.I*, pp. 162-167.

davantage, et qu'au contraire on les comprime. Ainsi c'est par le même jugement que, refusant dès maintenant toute approbation d'esprit à la guerre et à ce qui s'y rattache, nous n'acceptons pas non plus de pouvoir être un jour mis au-dessus d'un homme de troupe<sup>155</sup>. »

Ainsi, il y a le jugement mené dans l'intention de poursuivre la valeur de paix, donc le jugement de valeur, à la base de ses déclarations de refuser « toute approbation d'esprit à la guerre et à ce qui s'y rattache », de ne pas accepter d'« être un jour mis au-dessus d'un homme de troupe ». Vu de ce point de vue, quand Canguilhem dit que ce qui connaît les conditions qu'un fait porte les change, il revendique *de facto* à ses contemporaines qui connaissent les conditions de l'éclatement de la guerre de les changer. En allant plus loin, en s'érigeant en pacifiste, il rend ce changement comme devoir. En somme, le pacifisme peut et doit diriger l'effort pour changer les conditions dans un fait donné. D'où la suprématie du jugement de valeur par rapport au fait donné. Notons que, dans une telle conception, le moment du jugement vient logiquement *après* l'acquisition du fait. En effet, comme Canguilhem l'indique déjà, c'est ceux qui connaissent *déjà* un fait qui peuvent changer ses conditions. Puisque le jugement est porté *sur* le fait, il vient *après* le fait. On peut trouver la notion de cette association de la postériorité et de la suprématie dans la locution figée « avoir le dernier mot ». C'est le mot le plus suprême entre autres qui peut clore la discussion, en venant tout dernier.

Le deuxième élément consiste à séparer rigoureusement le fait et la valeur. Il peut être exprimé par la formule suivante : « Un fait est un fait<sup>156</sup> ». Cette formule implique deux interdictions, d'abord du passage du fait au jugement de valeur, ensuite de l'introduction des opinions extérieures du fait dans le fait. Pour plus de clarté, il convient d'examiner les critiques que porte Canguilhem sur deux biologistes, René Quinton<sup>157</sup> et Louis Vialleton<sup>158</sup>.

---

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>156</sup> G. Canguilhem, « Deux explications philosophiques de la guerre : Alain et Quinton », *OC.I*, p. 340.

<sup>157</sup> René Quinton (1866-1925) était un éminent physiologiste et biologiste français, qui s'est consacré à la recherche sur l'eau de mer. Dans son livre *L'eau de mer. Milieu organique* (Libraires de l'académie de médecine, 1904), il prône la thérapie marine, à partir de laquelle il formule un sérum appelé « Eau de Quintin ». Engagé volontaire dans la Première Guerre mondiale, il est réformé comme officier d'artillerie en 1919. Les *Maximes sur la guerre* (B. Grasset, 1930), qui ont provoqué l'ire de Canguilhem, sont un recueil d'aphorismes qu'il a écrits pendant cette période.



Canguilhem a sévèrement critiqué Quinton, biologiste et auteur de *Maxime sur la guerre*<sup>159</sup>. Il lui reproche de violer la première interdiction. Dans son texte « Les deux explications philosophiques sur la guerre : Alain et Quinton<sup>160</sup> », Canguilhem résume ainsi l'idée de Quinton sur la guerre : « L'idée essentielle, c'est que la guerre est un fait de nature ; elle est l'état naturel des mâles. [...] Le mâle est le serviteur de l'espèce par la lutte qui l'oppose aux autres mâles. La guerre est un chapitre de l'amour. Les peuples qui aiment la guerre sont les peuples mâles. À tout moment revient cette identification de l'homme à l'animal. » Selon Canguilhem, il y a une contradiction dans la position de Quinton. Si l'on accepte que « la guerre est un fait de nature, si le héros est une force de la nature », il faut rejeter « l'idéologie propre à la guerre, valeur, justice, droit, sacrifice », parce que « vouloir glorifier un fait » est contradictoire. « Un fait est un fait. [...] Il n'y a point de moralité dans un cyclone ». Or, Quinton affirme que la guerre est un fait en même temps qu'elle « est une passion de l'âme : que l'idéal est un prétexte à tuer ». Mais si la guerre est un fait de nature, c'est-à-dire quelque chose qui n'a rien à voir avec l'intention humaine comme un cyclone, comment peut-elle soulever la passion humaine et pourquoi lui faut-il un prétexte ?

Il est important ici de comprendre exactement la notion critiquée par Canguilhem. Quinton affirme qu'il faut accepter la guerre, parce qu'elle est un fait de nature. Pour une telle affirmation, on peut tenter de contester sa base factuelle, en avançant que la guerre n'est pas un fait. Pourtant, Canguilhem ne cherche pas à critiquer son affirmation en y apportant une contre-preuve, ou bien à examiner si Quinton a réalisé des observations scientifiquement valables.

De fait, en les lisant dans cette optique, les *Maximes sur la guerre* apparaissent d'une pauvreté incroyable. Quinton remarque que Darwin a élaboré la « doctrine de sélection sexuelle » en se basant sur le fait que « dans chaque espèce animale, les mâles, à la saison des amours, sont poussés à lutter les uns contre les autres et à se détruire »<sup>161</sup>. Quinton, sans examen concret, glisse de cette doctrine directement à sa propre position sur la lutte. « Ce n'est pas le lieu, ici, d'examiner la théorie générale darwinienne. Notons

---

<sup>158</sup> Louis Vialleton (1859-1929) est un zoologue français, chef de file du courant non-darwinien de l'évolution.

<sup>159</sup> R. Quinton, *Maximes sur la guerre*, op. cit., 1930.

<sup>160</sup> G. Canguilhem, « Deux explications philosophiques de la guerre : Alain et Quinton », *OC.I*, pp.338-342.

<sup>161</sup> R. Quinton, *Maximes sur la guerre*, op. cit., p.111.

simplement que, quelle que soit la valeur de la doctrine, le fait de la lutte entre les mâles d'une même espèce est d'observation journalière, qu'il est général<sup>162</sup> ». Puis Quinton propose sa propre observation, qui est si « journalière » qu'il est douteux qu'elle puisse être considérée comme une base scientifique pour une affirmation concernant un fait de nature. « Dans les espèces où les individus sont de taille très différente, comme les chiens, on voit de petits chiens attaquer résolument de grands chiens. La disproportion ne les arrête pas ; l'ardeur au combat est telle que le mâle admet un combat inégal. » De fait, Canguilhem aurait pu rejeter l'affirmation quintonienne sur la guerre en développant son analyse sur le point faible de sa base factuelle, selon laquelle Quinton a repris l'idée de Darwin sur le plan « déformée et hypertrophiée par Spencer ». Mais il ne s'y est pas attaché.

Ainsi, l'essentiel de la critique portée par Canguilhem sur la conception de Quinton sur la guerre ne consiste pas à nier le fait sur lequel il se fonde. C'est pourquoi Canguilhem, lui aussi, a pu prendre sans difficulté ce fait comme supposition en déclarant que « si la guerre est un fait de nature... ». Le problème n'est pas de confirmer si la guerre est vraiment un fait ou non, mais de passer de la guerre comprise comme fait à celle comme devoir. La guerre acceptée comme devoir parce qu'elle est un fait tend à faire oublier le droit et la responsabilité qui découlent d'un devoir, et bloque la réflexion sur les valeurs que la guerre rappelle à l'humanité, à savoir le juste, le droit et le sacrifice. Si l'on considère la guerre comme un fait, nous n'avons pas à nous inquiéter si elle ne s'impose pas. Mais si nous ressentons que la guerre ne doit pas être provoquée, ou bien, inversement, qu'elle doit être provoquée, autrement dit, s'il y a une possibilité pour nous d'être pour ou contre la guerre, elle doit être réfléchie sur le plan de la liberté humaine. Voici la contradiction dans la position de Quinton. Si la guerre est un fait, il est impossible d'être pour la guerre comme lui. Ainsi, ce qui compte pour Canguilhem n'est pas la vision de la guerre comme fait, mais le passage du fait au jugement de valeur.

Dans le compte rendu de Canguilhem intitulé « La renaissance du vitalisme ?<sup>163</sup> » sur le livre de Vialleton *l'Origine des êtres vivants, l'illusion transformiste*, nous pouvons trouver une autre critique sur l'attitude pouvant être prise par rapport au fait. En disant

---

<sup>162</sup> *Ibid.* p.112.

<sup>163</sup> G. Canguilhem, « La renaissance du vitalisme ? », *OC.I*, pp. 294-301.

encore, quant à sa critique sur l'adoration de Quinton vouée au fait, l'enjeu est d'interdire le passage du fait au jugement de valeur. *A contrario*, en critiquant Vialleton, Canguilhem problématise la tentative d'injecter une opinion non factuelle au fait. Il se retrouve ainsi en phase avec Lucien Cuénot<sup>164</sup>, l'auteur de l'article « Le transformisme n'est-il qu'une illusion ou une hypothèse téméraire<sup>165</sup> ? » sur lequel il appuie grandement ses critiques dans « La renaissance du vitalisme ? ».

Par exemple, Canguilhem écrit : « M. Vialleton veut à tout prix lier au problème de transformisme celui de l'origine de la vie. On peut bien au contraire admettre que ces deux questions ne sont pas liées, que la question d'origine ici comme ailleurs n'a pas de sens. C'est en particulier l'opinion de M. Cuénot dans un article récent (*Revue générale des Sciences*, 15 janv. 1930)<sup>166</sup> ». S'agissant de cette liaison inadéquate entre les problèmes de transformisme et de l'origine de la vie, Cuénot explique :

« Admettons pour un instant comme définitivement prouvé que le monde vivant s'est développé suivant le mode évolutionniste ; invinciblement on se demande comment cela a pu se faire et quelles sont les causes des processus de transformation ; pour répondre à cette question, il a été émis un certain nombre de théories explicatives, plus ou moins ambitieuses et générales, qui diffèrent profondément sur le plan métaphysique et notablement sur le plan matériel ; mais qu'elles soient exactes ou fausses, suffisantes ou incomplètes, il est de toute évidence que ces explications sont surajoutées au fait de la descendance ; elles le supposent, mais celui-ci en est indépendant<sup>167</sup>. »

Cette distinction entre les problèmes scientifiques et métaphysiques, proposée par Cuénot et reprise par Canguilhem, vise à nier le projet de Vialleton. D'après Cuénot,

---

<sup>164</sup> Lucien Cuénot (1866-1951) est un biologiste et théoricien de l'évolution français. Sur sa conception scientifique de l'évolution, voir C. Limoges, « Natural selection, phagocytosis, and preadaptation : Lucien Cuénot, 1886-1901 ». *Journal of the history of medicine and allied sciences*, 1976, pp. 176-214.

<sup>165</sup> L. Cuénot, « Le transformisme n'est-il qu'une illusion ou une hypothèse téméraire ? », *Revue générale des sciences pures et appliquées*, 1930. pp. 17-21.

<sup>166</sup> G. Canguilhem, « La renaissance du vitalisme ? », *op. cit.*, p. 296.

<sup>167</sup> L. Cuénot, « Le transformisme n'est-il qu'une illusion ou une hypothèse téméraire ? », *op. cit.*, p.17.

Vialleton opère une « tentative de conciliation » des positions évolutionnistes et créationnistes. Pour ce faire, il admet l'« évolution uniquement déterminée par des causes naturelles ou mécaniques », mais seulement sous le niveau du « type formel ». Au-delà de ce niveau, Vialleton refuse « une évolution naturelle qui transformerait un type formel en un autre type formel ou bien le Reptile, conception abstraite, en un Mammifère ou un Oiseau, autres conceptions abstraites ». Par le biais de la rupture entre ces types formels de Reptiles, Mammifères ou Oiseaux comme « commencements absolus », Vialleton introduit son point de vue créationniste.

En renonçant à cette conception abstraite et hybride, Cuénot fournit une contre-preuve concrète de Cynodontes du Trias. « La paléontologie nous offre des Reptiles ayant des caractères de Mammifères, aussi bien que des Mammifères ayant des caractères de Reptiles, des Reptiles qui marchent comme des Oiseaux et des Oiseaux à dents et à queue reptilienne. Nous avons montré plus haut, par l'exemple des Cynodontes. » C'est à cette réfutation que Canguilhem fait allusion, à la fin de son compte rendu, en disant que « sur la question proprement scientifique soulevée par le livre, on lira avec profit l'article de M. Cuénot ».

Étant donné l'adhésion du jeune Canguilhem à l'idée de Cuénot, nous pouvons trouver la concordance entre leurs idées par rapport à la question sur la relation entre faits et opinions. Cuénot prétend qu'il ne peut y avoir que deux conceptions sur le fait que « depuis des centaines de millions d'années se succèdent sur le globe des animaux et des végétaux d'espèces et de types différents ». Selon la première, « les formes nouvelles sont des commencements absolus, c'est-à-dire qu'elles apparaissent par une génération spontanée, soumise au déterminisme universel, ou bien par une création de toutes pièces, d'origine supranaturelle ou divine ». Selon la seconde, « les formes nouvelles descendent toujours de formes plus anciennes par transformation de celles-ci, de sorte qu'un lien de parenté réelle unit ce qui a vécu, vit ou vivra sur le globe ». Étant donné ces deux conceptions possibles, Cuénot affirme : « À mon avis, on peut démontrer rigoureusement que la seule solution acceptable est la seconde, acceptée d'ailleurs par l'immense majorité des biologistes, quelles que soient leurs opinions philosophiques, théistes, athées ou agnostiques, monistes, matérialistes ou animistes, finalistes ou antifinalistes ». En somme,

toutes les opinions, philosophiques ou religieuses, ne changent rien au fait de l'évolution par descendance. Il conclut son article en martelant :

« Les biologistes, les philosophes et les théologiens peuvent et doivent la (l'évolution par voie de descendance matérielle) prendre, en toute tranquillité, comme base de leurs spéculations ; si des difficultés apparaissent, il faut être persuadé qu'elles se résoudront sur le plan évolutionniste, et accuser plutôt notre ignorance ou notre incompréhension que la doctrine<sup>168</sup>. »

Dans cette affirmation de Cuénot se dévoile l'idée qui semble influencer la conception canguilhemienne sur la relation entre le fait et la valeur. Le fait est, comme la « base » de spéculations, le point de départ du jugement. Dès que le temps pour le jugement de valeur est venu, il prendra tout initiative. Mais avant ce temps, il lui faut attendre « en toute tranquillité » l'avènement du fait. Pour ainsi dire, la constitution du fait et le jugement de valeur s'échangent l'initiative selon le principe du tout ou rien.

À la lumière de ces deux éléments constituant la conception du jeune Canguilhem sur la relation entre le fait et la valeur ; la suprématie du jugement de valeur par rapport à la constitution du fait, qui se base sur la postériorité du premier ; la séparation rigoureuse entre la valeur et le fait, nous pouvons comprendre pourquoi il a dû séparer les deux modalités de la vie. En citant encore, dans son « Discours à la distribution des prix du Lycée de Charleville », Canguilhem a affirmé :

« Que si, au contraire, l'on considère l'humanité comme pensante, la question de fait devient une question de droit et il s'agit dès lors de savoir si l'humanité a un droit de regard sur son avenir ou plutôt, car l'avenir n'est pas tracé d'avance, mais à construire un peu chaque jour, si l'humanité a le devoir de se faire sa destinée.<sup>169</sup> »

---

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>169</sup> G. Canguilhem, « Discours prononcé par G. Canguilhem, agrégé de l'université, professeur de philosophie, à la distribution des prix du lycée de Charleville », *O.C.I.* p. 312.

Puis, à la fin de son discours, il déclare qu'« à l'homme seul il appartient indestructiblement de justifier la vie ». En synthétisant ces mentions, nous pouvons dire que l'homme peut obtenir la justification de sa vie, quand il s'interroge sur la « question de droit » et sur la question de savoir si « l'humanité a le devoir de se faire sa destinée », en dépassant par la « question de fait ». Or, ce dépassement nécessite le jugement. Car, comme nous l'avons montré dans l'explication sur le premier élément, c'est en portant sur un fait le jugement faisant référence à une valeur que l'humanité puisse avoir conscience de ce qu'on ne fait pas, puis en décider d'aller où. En somme, pour justifier la vie, il faut porter un jugement sur la vie.

Or, pour juger, il faut d'abord un fait qui sera jugé. Donc, pour porter un jugement sur la vie, il faut que la vie existe comme un fait. De là une thèse qui surprendra ceux qui s'habituent à la pensée de Canguilhem de la maturité. À l'époque, il a classé la vie dans la catégorie de fait. Ce classement se retrouve dans son compte rendu sur le livre d'Edmond Goblot *La logique des jugements de valeur*, écrit en 1927<sup>170</sup>. Canguilhem rappelle aux lecteurs les trois fins ultimes des jugements de valeur que Goblot énumère. « 1) la vie ; 2) le plaisir, la joie, le bonheur ; 3) les valeurs spirituelles, le vrai et le juste ». Puis il contredit cette liste, en s'interrogeant : « si un raisonnement logique au sens ordinaire du mot pouvait prouver la valeur, à quoi bon chercher une autre logique pour les jugements qui la concernent ? » Si le « vrai » qui peut être prouvé par un « raisonnement logique » est l'une des « valeurs spirituelles », cela revient à dire qu'une valeur peut être prouvée par raisonnement logique, de sorte qu'il n'a pas à chercher une autre logique qui ne concerne que la valeur. Pour cette raison, Canguilhem refuse de « voir le vrai mis ainsi au niveau du juste ». En allant plus loin, Canguilhem poursuit : « pour ce qui est de la vie et du plaisir, c'est bien plutôt, malgré les apparences, de la nécessité qu'ils relèvent que de la valeur ». Il ne reconnaît ainsi, dans la liste des fins ultimes du jugement de valeur proposée par Goblot, que le « juste » comme valeur. La vie et le plaisir ne relèvent pas de la valeur, mais de la nécessité, donc du fait.

Or, en envisageant au plan général le fait qui sera jugé et la valeur qui est poursuivie

---

<sup>170</sup> G. Canguilhem, « La logique des jugements de valeurs », *OC.I.*, pp.177-180.

à travers le jugement, on peut s'apercevoir qu'ils sont en relation contradictoire. Par exemple, le fait de la persistance de l'esprit guerrier est la négation de la valeur de paix, et réciproquement. Donc, si Canguilhem prend la vie même seulement comme un fait, la valeur à poursuivre en y rendant un jugement devrait être la négation de la vie. Mais, qu'est-ce qui est la négation de la vie ? La matière ? La mort ? Quelle que soit la réponse, il est absurde de prendre la négation de la vie comme valeur, parce que la vie est non seulement l'objet du jugement, mais aussi le fondement indéniable du jugement, dans la mesure où il n'y a pas d'être non vivant qui juge. De sorte que, la suggestion de juger la vie comme fait pour aller où la vie est absente revient à l'abandon du jugement.

C'est sans doute parce que Canguilhem a eu conscience de ce problème qu'il a introduit la conception des deux modalités de vivre. Pour cette conception, il est fort probable que c'est Jules Lagneau qui a influencé Canguilhem. Le paragraphe de ses *Célèbres Leçons* que Canguilhem cite à l'occasion de l'anniversaire de la mort de ce dernier le prouve.

« Agir. - "L'action vraie c'est l'action contre la nature, contre l'égoïsme. Elle consiste à agir contre la tendance naturelle au plaisir. Celui qui recherche le plaisir n'agit pas. Toute action tendant au plaisir est une inaction. S'il y a effort dans cette poursuite, c'est que l'objet directement poursuivi, c'est la victoire sur l'obstacle. La recherche du plaisir en soi est la négation de l'action. L'égoïsme est aussi la fuite de l'effort. Chercher le plaisir et fuir l'effort, voilà l'égoïsme... Agir 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. 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 désintéressement, abnégation, renoncement à la jouissance, acceptation de la lutte et de l'effort. Il ne peut y avoir de certitude qu'à mesure que l'esprit renonce ainsi à l'égoïsme. Vivre de la vie universelle, c'est vivre. Vivre pour la vie et non pour la jouissance de vivre, c'est vivre : préférer à la

jouissance de la vie la vie même.” (*Célèbres Leçons*, I, p. 59)<sup>171</sup>. »

Dans ce paragraphe se manifeste la conception dualiste de Lagneau sur la vie et l'action. D'une part il oppose l'action « vraie » à l'action « tendant au plaisir », et d'autre part « vivre pour la vie », préférer la « vie même » contre vivre pour la « jouissance de vivre ». À noter : cette opposition n'est pas fondée sur deux termes hétérogènes, par exemple la vie et la mort, ou bien la vie et la matière, mais sur deux modalités possibles d'un seul terme de la vie. En se basant sur cette conception, il est possible de dire que ce qui est nié par le jugement sur la vie comme fait n'est pas la vie même, mais la vie pour vivre ou pour la jouissance de vivre, autrement dit, la vie sans jugement. L'humanité doit aller de cette vie sans jugement montrant ce qu'elle ne fait pas, à la vie avec jugement, ce qu'elle peut et doit faire. En introduisant ainsi l'existence du jugement comme un critère pour distinguer deux modalités de la vie, Canguilhem vient à séparer la vie sans jugement d'un loup, un cheval et un adjudant avec la vie avec jugement, qui n'est possible qu'à l'homme seul.

Nous pouvons souligner la difficulté de cette conception en posant la question suivante : en se basant sur cette conception, quelle relation peut-il y avoir entre la science et la philosophie ? Aucune. De fait, il est facile à trouver dans les textes du jeune Canguilhem la séparation entre la science et la philosophie. Par exemple, Canguilhem aussi bien que Cuénot ont reproché à Félix Le Dantec<sup>172</sup> d'être un savant résistant mal à la « tentation de faire une philosophie non pas à côté de sa science, mais de sa science même<sup>173</sup> ». Ici se présente l'interdiction portée sur les savants qui cherchent à philosopher en se basant sur la science. La philosophie ne peut qu'être « à côté » de la science, donc elle doit rester en dehors. Canguilhem a aussi condamné le projet réciproque lancé du côté des philosophes, c'est-à-dire ceux qui cherchent à se justifier par référence aux faits scientifiques. On peut le vérifier quand ce dernier exprime sa perplexité face à l'affirmation sur la guerre de Félicien

---

<sup>171</sup> G. Canguilhem, « Anniversaires. 22 Avril – Mort de Jules Lagneau(1894) », *OC.I*, p.284. Le paragraphe est tiré par Canguilhem de J. Lagneau, *Célèbres Leçons et fragments*, Puf, 1964.

<sup>172</sup> Félix Le Dantec (1869-1917) est un biologiste et philosophe des sciences français. Avec des ouvrages tels que *Matières vivants* (1895), *Le déterminisme biologique et la personnalité consciente* (1897), il a contribué à confirmer le fondement déterministe dans la science de la vie.

<sup>173</sup> G. Canguilhem, « La renaissance du vitalisme ? », *op. cit.*, p. 296.



Challaye<sup>174</sup>. « Qu'il y ait quelque incompatibilité entre l'affirmation morale du devoir de paix et une doctrine d'inspiration biologique, liée à une certaine conception d'impérialisme anarchique et oppresseur, ce n'est pas ici la question, et au surplus ce serait à discuter avec Challaye<sup>175</sup> ». Ce que la philosophie doit considérer pour réaliser son projet du jugement n'est autre que les valeurs telles que la liberté et le juste, et ce sont ces dernières qui lui assurent un pouvoir suprême sur la science. Pour la liberté et la justice, la philosophie doit se situer en dehors de la science, et par la liberté et la justice, elle peut transcender la science.

Dans son livre *À l'Essai*, Macherey insiste à juste titre sur l'implication problématique de la conception opposant le fait et la valeur<sup>176</sup>. Selon lui, « une philosophie du pur jugement est par sa logique même exposée à déboucher sur un rigorisme formel, dans la mesure où elle joue sur l'opposition des valeurs et des faits, entre lesquels elle écarte d'emblée toute possibilité de conciliation ou d'ajustement<sup>177</sup> ». En nous basant sur notre analyse, nous nous proposons d'aller plus loin. De la conception du jeune Canguilhem sur la relation entre fait et valeur, il résulte en outre l'impossibilité de concilier ou d'ajuster la science et la philosophie. Or, à notre connaissance, cette sorte de parallélisme entre science et philosophie ne correspond pas à l'entreprise que le Canguilhem de la maturité entend réaliser par le biais de l'histoire des sciences et de la compréhension précise sur les apports scientifiques contemporains. Dès lors se pose la question de savoir la raison pour laquelle Canguilhem se sent dans la nécessité de concilier la philosophie et la science.

### 3.2.4. Vers l'unité des fonctions spirituelles

---

<sup>174</sup> Félicien Challaye (1875-1967) était un écrivain, pacifiste et pédagogue français. Il était un fervent défenseur de la paix et a joué un rôle actif dans le mouvement pacifiste français au cours du 20<sup>e</sup> siècle. Challaye a suscité le débat avec Théodore Ruysen en publiant l'article « Paix sans aucune réserve ». C'est dans le cadre de ce débat que Canguilhem a écrit, en soutien à Challaye, « La paix sans réserve ? Oui » dans les *Libres propos*, OC.I, pp. 400-411.

<sup>175</sup> G. Canguilhem, « La paix sans réserve ? Oui », OC.I, p. 402.

<sup>176</sup> P. Macherey, « Vivre et connaître à l'essai(Canguilhem) » in *À l'essai*, Éditions Kimé, 2018. pp. 99-170.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 108.

Le point d'inflexion de la pensée canguilhemienne qui nous concerne apparaît dans les textes écrits vers 1937-1938 quand il a commencé à se concentrer sur le thème de la technique et de la création. Tout au début de cette période, il y avait l'article « Descartes et la technique<sup>178</sup> » que Canguilhem a prononcé dans les actes du congrès Descartes, qui s'est tenu à Paris, du 31 juillet au 7 août 1937. Même s'il est vrai que c'est à partir de cet article qu'il a commencé à évoquer ses nouveaux thèmes, l'article l'« Activité technique et la création<sup>179</sup> » paru le 26 février 1938 mérite davantage d'attention. Car en comparaison du premier où ses réflexions sur de nouveaux thèmes se déploient en maintenant une liaison spécifique avec la pensée cartésienne à cause de son motif de congrès Descartes, le deuxième s'enrichit de réflexions générales. Déjà dans les deux premiers paragraphes de l'« Activité technique et la création », Canguilhem se penche sur le sujet le plus général entre tous qu'un philosophe peut aborder, à savoir la définition de la philosophie.

« Toute philosophie se situe entre deux expériences : au départ celle qui nous mécontente par les obstacles ou les absences qu'elle inclut, à l'arrivée celle qui comblerait notre espoir de plénitude. La philosophie est l'ambition d'une "expérience intégrale" (Bergson). Descartes cherchait à la fois la vérité en ses pensées et l'assurance en ses actions. Bergson dit qu'il faudrait agir en homme de pensée et penser en homme d'action.

On a défini le philosophe comme "un professeur d'unité" (Le Senne). Tout le monde s'accordera là-dessus, faute de s'entendre. 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<sup>180</sup>. »

Cette définition de la philosophie problématise profondément l'opposition entre

---

<sup>178</sup> G. Canguilhem, « Descartes et la technique », *OC.I*, pp. 490-498.

<sup>179</sup> G. Canguilhem, « Activité technique et la création », *OC.I*, pp. 499-506.

<sup>180</sup> *Ibid.*, pp. 499-501.

fait/valeur, dont le résultat est la séparation de la science et de la philosophie. En effet, au niveau de l'« expérience intégrale », le fait et la valeur se trouvent entrelacés. Pour juger, on se réfère à la fois à un fait et à une valeur. C'est tout comme s'il fallait, pour mouvoir un bras, d'une part des parties anatomiques associées et opérées selon un mécanisme déterministe, et d'autre part la volonté supposant le libre arbitre. En s'octroyant cette nouvelle tâche philosophique, Canguilhem a lui-même amorcé quelques changements radicaux.

Premièrement, Canguilhem entreprend de quitter le plan objectif sur lequel ses réflexions se sont déroulées. Le fait et la valeur ne peuvent être séparément pris comme objet de réflexion que sur le plan abstrait, parce qu'il n'y a pas de fait pur ou de valeur pure dans l'expérience humaine concrète. Si l'on y pense séparément, malgré tout, ils se révèlent bien opposables. Une proposition de fait est exprimée avec des verbes descriptifs, et dans un argument composé de cette sorte de propositions, la logique du syllogisme s'applique bien. Au contraire, une proposition de valeur est énoncée avec des verbes volitifs, et dans un argument constitué de ce type de propositions, la logique du syllogisme « se trouve désarmée<sup>181</sup> ». Dans son article « La logique des jugements de valeur », Canguilhem cite comme exemples les inférences suivantes : « Tu dois, donc tu peux », « Je pense, donc je suis ». Puis, continue-t-il, « cette manière de conclure, de poser un donc, doit faire soupçonner pour les idées un autre genre de liaison que la déduction classique ». Ainsi, sur le plan abstrait où le fait et la valeur peuvent être séparément pris comme objet de réflexion, leur opposition est inévitable.

Donc, pour obtenir l'« unité », il faut quitter ce plan abstrait. Canguilhem en passe à un plan concret de la conscience où les diverses « fonctions spirituelles » se trouvent mêlées. Dans la conscience, plusieurs fonctions s'accordent respectivement à une activité humaine. La « fonction de détermination théorique » est de la science, et la « fonction d'adaptation vitale » est de la technique puis la « fonction esthétique » est des arts et beaux-arts. Sur le plan abstrait où le fait et la valeur s'opposent, la science et la philosophie entendues respectivement comme activités correspondantes à chaque pôle de cette

---

<sup>181</sup> G. Canguilhem, « La logique des jugements de Valeurs », *op. cit.*, p.178.

opposition se parallélisent inévitablement. Mais sur le plan concret de la conscience, la science entendue comme activité opérée par fonctions de détermination théorique dont la fin est d'atteindre au fait, et la philosophie qui vise à harmoniser les valeurs poursuivies par diverses fonctions de la conscience afin de combler notre « espoir de plénitude » viennent à se lier. En somme, afin d'obtenir l'unité de la philosophie et de la science, Canguilhem se place délibérément sur le plan spirituel et concret.

Deuxièmement, Canguilhem diversifie la signification du jugement de valeur à l'égard du fait. Sur ce point, il convient de s'appuyer sur un exemple actuel. Grâce à la recherche de la biologie moléculaire qui progresse sans cesse depuis une cinquantaine années, les biologistes maîtrisent parfaitement bien les faits concernant le processus ontogénétique. Au fur et à mesure que les conditions qui créent ces faits sont révélées, les techniques de l'édition du génome utilisant les nucléases à doigt de zinc, puis les nucléases effectrices de type activateur de transcription (TALEN) se développent. Pour la dernière, la technique qui utilise le système CRISPR/Cas9, un nouveau système simple, rapide et efficace pour couper l'ADN à un endroit précis du génome, dans n'importe quelle cellule, a été inventée<sup>182</sup>.

Si l'on se place sur le plan où le fait et la valeur s'opposent, le processus du jugement peut se décrire comme suit : il y a tel ou tel fait connu concernant la transcription de l'ADN, aussi bien que telles ou telles conditions connues concernant le processus de cette transcription. Nous qui connaissons ces conditions pouvons les changer. C'est là où le jugement intervient pour décider de la direction du changement des conditions. Afin de juger, la philosophie fait référence aux valeurs humainement valorisées, la liberté ou la justice par exemple. Or, même si la philosophie a la suprématie pour traduire un fait en justice, pour autant qu'elle concerne un fait déjà constitué, elle ne peut intervenir qu'*après* un fait. Ainsi, le fait que la science met en avant devient, pour ainsi dire, une boîte noire devant laquelle le jugement de valeur attend, « en toute tranquillité », le moment où ses influences et aboutissements lui seront révélés. D'où la séparation de la philosophie et de la science.

---

<sup>182</sup> « CRISPR/Cas9 », *L'AFM-Téléthon*. Article consultable à l'adresse suivante : <https://www.afm-telethon.fr/fr/termes/crisprcas9>

Pourtant, en examinant en détail les réactions académiques à l'édition du génome par le système CRISPR/Cas9, nous pouvons trouver l'intervention axiologique portée à l'autre moment que l'après. Jusqu'à une date récente, la recherche sur l'édition du génome s'est cantonnée à l'expérimentation animale. L'expérimentation humaine, c'est-à-dire l'édition de l'embryon humain, restait formellement interdite. Le 1<sup>er</sup> février 2016, les biologistes du Francis Crick Institute à Londres obtiennent, pour la première fois à l'échelon gouvernemental, l'autorisation pour l'édition de l'embryon humain<sup>183</sup>. Mais l'approbation de Human Fertilisation and Embryology Authority (HFEA) de l'Angleterre ne sera accordée que sous condition. Du fait que l'intérêt principal de l'équipe de recherche de l'Institute se porte sur la fécondation *in vitro* (FIV), il lui fallait limiter l'expérimentation aux premiers stades de développement de l'embryon. En accordant d'une part la légitimité de l'intention de l'équipe de recherche, mais en envisageant d'autre part le souci sur l'éventuel abus de cette technique, l'HFEA autorise l'équipe à tenter des expériences sur l'embryon humain à condition de détruire tous les embryons utilisés dans les sept jours. Cette décision de l'HFEA nous permet de reconnaître une autre modalité du jugement. Dans ce cas, un jugement intervient dans le processus de la production de la connaissance non seulement comme réaction intervenant après, mais aussi comme prévention venant avant.

De plus, il s'agit bien d'un jugement de valeur. Dans l'entretien réalisé avec *Nature*, Paul Nurse, directeur de l'Institute commente : « La recherche proposée par le Dr. Niakan est importante pour comprendre comment un embryon humain sain se développe et améliorera notre compréhension des taux de réussite de la FIV, en examinant le stade le plus précoce du développement humain<sup>184</sup> ». Or, l'amélioration de la compréhension des « taux de réussite de la FIV » n'est pas un fait dont l'avènement est prévu selon une sorte de loi comtienne de développement historique de l'esprit humain, mais un but délibérément fixé en se basant sur une valorisation de l'espoir des couples stériles. En tenant compte du fait qu'il y a des personnes qui critiquent la FIV pour des raisons religieuses ou politiques,

---

<sup>183</sup> E. Callaway, « UK scientists gain licence to edit genes in human embryos », *Nature*, 1 Feb, 2016. Article consultable à l'adresse suivante : <https://www.nature.com/articles/nature.2016.19270>

<sup>184</sup> *Ibid.* (trad. par l'auteur)

l'amélioration en jeu peut être qualifiée de problème qui nous impose un choix. En ce sens, la décision de l'HFEA résulte d'un jugement de valeur qui procède de la constitution des faits en matière de FIV.

Nous pouvons envisager, à la lumière de cet exemple, la divergence de la signification du jugement de valeur dans la pensée canguilhemienne. Dans les textes de sa jeunesse, le jugement de valeur indique le jugement qui prend comme référence les valeurs telles que la liberté ou la justice afin d'orienter la puissance de changer les conditions portées par un fait. En revanche, dès que Canguilhem porte son regard sur le moment avant la constitution du fait, il désigne, par le terme de jugement de valeur, un jugement renfermant une valeur, déclenchant une recherche scientifique. En somme, deux jugements de valeur existent, l'un pris par le philosophe comme tâche, l'autre porté par le scientifique comme motif de recherche. Pour ainsi dire, l'ambition de la critique axiologique de Canguilhem réside dans la réalisation du jugement de valeur sur un jugement de valeur. Du moment qu'il ne prend soin que du jugement de valeur qui oriente le changement du fait, la portée des objets de la critique se limite à l'interprétation ou l'attitude qui suit la constitution du fait, de sorte que le fait est devenu une boîte noire. Mais en détectant le moment du jugement de valeur qui conditionne la constitution du fait, et en le prenant comme objet du jugement de valeur, il en vient à ouvrir la possibilité d'influencer philosophiquement la science.

La précision pour la tâche de l'épistémologie que Canguilhem suggère dans l'entretien avec Jean-Pierre Chrétien-Goni et Christian Lazzeri, souligne bien ce point. L'épistémologue, dit-il, « ne doit pas intervenir pour engager une recherche scientifique. Mais il s'agit d'essayer de comprendre pourquoi, alors qu'il y avait plusieurs possibilités de direction, on s'est engagé dans celle-là. Il faut se tenir en retrait par rapport à la recherche de pointe<sup>185</sup> ». L'enjeu de l'épistémologue est de comprendre le pourquoi du choix de direction des scientifiques, qui est entraîné, comme nous l'avons montré, en examinant l'actualité concernant la technique de l'édition du génome, par un jugement de valeur.

Au cours de l'analyse, nous nous sommes appliqué à examiner les moments où le

---

<sup>185</sup> G. Canguilhem, J.-P. Chrétien-Goni et C. Lazzeri, « Entretien de Jean-Pierre Chrétien-Goni et Christian Lazzeri avec Georges Canguilhem », *OC.V*, pp.999-1000.

jugement se fait, et ce, pour expliquer la nécessité pour Canguilhem de se pencher sur l'histoire des sciences vers la fin des années 30. Le moment du jugement de valeur du philosophe porté sur l'intention des scientifiques suit chronologiquement le moment du jugement de valeur aboutissant à la constitution du fait. Mais le jugement philosophique procède logiquement du jugement scientifique, parce que l'intention des scientifiques qui ne leur demandent pas de prêter autant d'attention pour préciser et justifier ne peut être révélée sans la réflexion que le philosophe mène afin de la critiquer. Il convient d'évoquer ici la formule sur la relation entre la création et la connaissance, qu'il aborde sous forme de question dans son article l'« Activité technique et création » : « *Créer pour connaître, c'est peut-être scientifiquement inintelligible, pourquoi serait-ce aussi philosophiquement inintelligible*<sup>186</sup> ? » Nous pensons pouvoir déclarer, dans le même sens impliqué dans cette interrogation, que le philosophe *crée* son objet pour *critiquer*. Cette création s'achève quand le décalage entre les moments des deux jugements est comblé. C'est pourquoi Canguilhem a eu recours à l'histoire des sciences, y compris celle de la médecine, qui se développera à l'avenir en une épistémologie historique.

Troisièmement, Canguilhem se pose la question : d'où vient l'intention renfermant une valeur, qui vient à aboutir à la quête de la connaissance ? Sa réponse est la vie. Il faudrait remarquer encore une fois, pour éviter tout malentendu, que cette valeur renfermée dans la vie n'égale pas celle à laquelle une philosophie humaniste du jugement se rapporte afin de juger, telle la liberté ou la justice. Quand il s'agit de la vie, Canguilhem désigne par le terme de valeur ce qui est préféré ou exclu suivant la polarité d'un être vivant. Au commencement, cette polarité est toute subjective, mais devient une valeur universelle. Il en veut pour preuve l'existence de la médecine qui est un « signe objectif » de l'« universelle réaction subjective d'écartement, c'est-à-dire de dépréciation vitale de la maladie<sup>187</sup> ». La valeur ainsi comprise ne reste plus la référence pour juger, mais devient en tant que telle un objet du jugement axiologique. Alors, la science n'est plus un domaine tout à fait étranger au jugement philosophique. Désormais, elle exprime une fonction de la conscience, une activité de l'être vivant, dont la valeur devenue universelle à travers

---

<sup>186</sup> G. Canguilhem, « Activité technique et création », *OC.I*, p.506.

<sup>187</sup> G. Canguilhem, « La monstruosité et le monstrueux », *CV*, p.215.

l'histoire humaine doit être philosophiquement jugée afin d'obtenir l'unité de la conscience.

Or Canguilhem a pensé que la vie entendue comme déclencheur des fonctions spirituelles ne peut pas être traitée au niveau de la conscience. C'est pourquoi, dans l'« Activité technique et la création », il s'est concentré sur le problème de l'« expérience précritique ». S'agissant de la technique, ce philosophe affirme que « l'élan fabricant, c'est de supposer résolu le problème de l'accord entre les besoins et les choses<sup>188</sup> ». Le sujet de l'activité technique garde cette attitude *inconsciemment* jusqu'au moment où elle est défaite par les échecs et obstacles sur lesquels la « science apparaît comme réflexion ». *Inconsciemment*, parce que l'activité technique prend « ses moyens et ses fins dans l'expérience précritique qui met en rapport les objets de la perception avec les impulsions psychophysiologiques d'un organisme astreint par sa structure héréditaire à un rythme coercitif de besoins d'abord spécifiques<sup>189</sup> ». Analysons un par un ceux qui sont mis en rapport par l'expérience précritique qui offre à l'activité technique les moyens et fins. Quant à l'« objet de perception », il convient de rappeler l'exemple du « bâton » qui semble brisé à cause de la réfraction par l'eau<sup>190</sup>. Même si l'effet de réfraction est consciemment compris, le bâton paraîtra brisé. Donc, l'erreur perceptive qui persiste malgré la correction consciente menée par la connaissance appartient à l'inconscient. Ensuite, Canguilhem représente les « impulsions » comme provenant de la dimension psychophysiologique de l'être vivant. Comme la perception, le psychophysiologique n'est pas dans la conscience.

En somme, l'activité technique est constituée par les expériences précritiques supposant inconsciemment l'identité entre l'existence des choses et l'exigence de ses besoins intimes différemment d'avec les autres fonctions de la conscience. Puisque cette supposition émerge dans la conscience au moment où l'activité technique se heurte aux échecs et aux obstacles, elle est immédiatement considérée par la conscience comme une erreur. L'essai de rectifier cette erreur afin d'améliorer ce qu'elle veut faire forme l'intention vers le fait scientifiquement vérifié. Donc, l'élan inconscient qui cherche à

---

<sup>188</sup> G. Canguilhem, « Activité technique et création », *OC.I*, p.504.

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 503.

<sup>190</sup> G. Canguilhem, « De la science et de la contre-science », *OC.V*, pp. 403-410.



accomplir sa visée sans souci des données, à poser ses exigences au monde sans souci des existences, en prenant l'attitude optimiste et innocente, précède la poursuite scientifique vers le fait. Canguilhem appelle ce que l'élan dans un être vivant entend réaliser « valeur ». D'où la « primauté de la Valeur à l'égard de l'Être<sup>191</sup> ». C'est le niveau biologique et inconscient où se situe la valeur étant à la fois l'origine et la fin de l'expérience précritique qui mène l'être humain d'abord à la technique, ensuite à la science par la conjonction adversative. Or, l'effort pour avoir gain de cause au tribunal du monde vivant n'apparaît pas que dans l'activité humaine, mais également dans l'activité de tous les êtres vivants. À ce niveau biologique et inconscient, l'être humain est considéré comme l'un des membres du monde vivant. C'est peut-être ce simple fait que Canguilhem apprend en s'attachant à la philosophie biologique, et qui le conduit à s'atteler à l'étude sur la médecine. En somme, c'est en portant son regard sur la vie comme source de l'élan inconscient apportant une valeur que Canguilhem en vient à changer sa réponse au *problème de l'extension*.

\*\*\*

Dans cette section, nous avons tenté de décrire la réponse de Canguilhem au problème de la détermination de la portée du vivant à envisager pour penser la vie. Nous nous proposons d'examiner ses mentions sur les animaux, parce qu'elles sont un bon indicateur pour envisager ce problème. Or, au cours de cet examen, nous pouvons nous apercevoir que sa réponse à ce problème a varié. Dans les textes de sa jeunesse, la vie humaine et la vie animale sont présentées comme deux modalités ininterchangeables de la vie. En revanche, dans les textes de sa maturité, la vie est considérée comme la source unique des diverses activités de tous les êtres vivants.

Afin de mieux appréhender le motif de ce changement, nous avons scruté les bases philosophiques de la pensée canguilhemienne. Avant l'année 1937, Canguilhem s'est livré à la philosophie du jugement supposant l'opposition radicale entre fait et valeur, dont le

---

<sup>191</sup> Ce terme vient d'une note dans la *Traité de logique et de morale* que Canguilhem coécrit avec son ami C. Planet. Dans sa « Présentation » pour cette œuvre, Xavier Roth estime cette primauté comme l'enjeu de leur « philosophie axiologique ». *TLM*, p. 793.

résultat inévitable est le parallélisme de la philosophie et de la science. Or, ce parallélisme ne peut pas aller de pair avec la tâche philosophique d'être professeur de l'unité qu'il se donne en se penchant sur la question de la création. Pour cette raison, il apporte les trois modifications à la base de sa pensée : a) le passage du plan abstrait dichotomisé par le fait et la valeur sur le plan concret de la conscience humaine, b) la diversification de la signification du jugement de valeur, c) l'acceptation du concept de la vie entendue comme élan inconscient et universel des activités de tous les êtres vivants. Désormais, le fait compris comme produit de l'effort scientifique est rattaché à la vie comme ce qui est créé par la vie, et la valeur comprise non seulement comme référence du jugement, mais aussi comme objet du jugement, est entendue comme déclencheur de l'élan fabricant vers la création. Partant de cette base, Canguilhem entreprend la nouvelle tâche d'obtenir l'unité des fonctions spirituelles.

Nous pouvons désormais répondre à la question posée au début de cette section. Au *problème de l'extension*, Canguilhem répond qu'il faut considérer la vie comme omniprésente dans tous les êtres vivants, parce que la clé pour obtenir l'unité en dépassant l'opposition abstraite des fonctions spirituelles existe au niveau inconscient et universel de la vie.

### *3.3. Du jugement axiologique à la normativité biologique*

#### *3.3.1. Le jugement de l'amibe ?*

Canguilhem a affirmé qu'un concept ou une notion peut impliquer un sens de vérité quand il se situe dans un cadre théorique où le concept en jeu et d'autres concepts maintiennent une cohérence sous une certaine idée directrice<sup>192</sup>. En tenant compte du fait qu'il a lui-même élaboré ses réflexions philosophiques au moyen des concepts et idées, elles ne feront pas exception à cette affirmation. Dans la section précédente (3.2.), nous

---

<sup>192</sup> G. Canguilhem, *FCR*, pp. 5-6.

avons montré que, à partir du moment où Canguilhem s'est consacré à la question sur la création et la technique, la dimension qu'il envisage afin de réfléchir à la vie s'élargit de la vie humaine à la vie universelle. En considérant ce changement du projet philosophique à la lumière de son argument sur la cohérence, la question sur l'impact du changement de sa réponse au *problème de l'extension* sur ses anciens concepts peut se poser.

Nous pouvons d'abord constater que l'effet de la modification de sa réponse au *problème de l'extension* persiste dans ses textes majeurs écrits après « Descartes et la technique » et l'« Activité technique et la création ». Par exemple, dans l'article intitulé « Problème philosophique posé par la méthode de la biologie<sup>193</sup> » du *Traité de logique et de morale* qu'il rédige en 1939 en collaboration avec son ami Camille Planet, Canguilhem indique : « Aucune méthode scientifique ne peut prétendre à la synthèse, mais cela revient à dire 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<sup>194</sup> ». Cette déclaration atteste qu'il ne focalise plus son intérêt sur la seule vie humaine, mais également sur celle qui est entendue comme la « première forme » antécédente aux activités synthétiques humaines, et qui est donc d'abord problématisée dans le domaine de la biologie. Le même écho résonne dans ses « Cours de philosophie générale et de logique » dispensés durant la période 1942-1943<sup>195</sup>. Entre autres, l'énoncé suivant mérite toute notre attention.

« Si nous admettons, en accord du reste avec la suggestion étymologique, que juger c'est discriminer et évaluer, pourquoi refuserions-nous le jugement même à une amibe, à un végétal ? Partout où il y a vie [...] il y a discernement et choix et donc il y a jugement.<sup>196</sup> »

Selon notre analyse, la mention sur l'amibe ou le végétal confirme l'intérêt de Canguilhem pour la vie universelle. On peut donc estimer que cet énoncé montre aussi l'effet du changement de sa réponse au *problème de l'extension*.

---

<sup>193</sup> G. Canguilhem et C. Planet, *TLM*, pp. 752-755.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 754.

<sup>195</sup> G. Canguilhem, « Les normes et le normal, 1942-43 », CAPHES, GC. 11.2.2. feuillet 129.

<sup>196</sup> *Ibid.*, feuillet. 128.

Or, on peut remarquer une différence entre cet énoncé et la phrase où il parle de l'amibe dans le *Normal et le pathologique* que nous avons précédemment cité. Dans l'énoncé de son cours, Canguilhem trouve le « jugement » entendu comme « discernement et choix » donnés par « discriminer et évaluer » dans « partout où il y a vie ». Mais dans sa thèse de médecine, il prétend que, dans la biologie dont l'originalité réside dans le fait qu'elle concerne nécessairement l'histoire des anomalies et la tératologie, apparaît un point de vue nouveau, à savoir « celui de la normativité vitale<sup>197</sup> ». Puis, il déclare que « vivre c'est, même chez une amibe, préférer et exclure ». Il n'y a pas, nous semble-t-il, de grande différence entre « discriminer et évaluer », et « préférer et exclure », dans la mesure où toutes ces activités aboutissent finalement aux « discernement et choix », ainsi qu'entre les portées des vivants à envisager, exprimées même par l'amibe symbolique. Mais entre les deux concepts qu'il y découvre comme caractère omniprésent de la vie, c'est-à-dire entre le « jugement » et la « normativité », se trouve une différence radicale.

Nous pouvons distinguer ces deux concepts d'abord au niveau de leur origine. Quant à l'origine du concept du jugement dans la pensée de Canguilhem, il convient de se rapporter à la recherche de Xavier Roth, *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience*<sup>198</sup>. Dans cette étude, Roth établit la filiation entre Canguilhem et ses maîtres, Alain, Lagneau et Lachelier, et la nomme « style réflexif ». S'agissant de la notion de « style », Roth se réfère aux principaux ingrédients constituant cette notion, fournie par Ludwik Fleck. Pour l'un de ces ingrédients, « ce qui ne peut pas être pensé autrement<sup>199</sup> », Roth affirme que pour les philosophes de ce style, « il s'agit du primat du jugement sur l'entendement, ou, pour mieux dire, de la surdétermination de l'être par la valeur<sup>200</sup> ». En somme, le concept du jugement est l'héritage que Canguilhem a reçu de la philosophie axiologique du « style réflexif » de la philosophie en France<sup>201</sup>.

---

<sup>197</sup> NP, p.112.

<sup>198</sup> X. Roth, *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience. Juger et agir(1926-1939)*, op. cit.

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>200</sup> *Ibid.*

<sup>201</sup> Voir la « Présentation » de Xavier Roth pour *TLM* dans *OC.I*. Notamment sa note de p. 608. « 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. »

S'agissant du concept de normativité, il nous faut suivre une tout autre filiation. En ce cas, il est indispensable de prendre en compte l'impact du discours biologique allemand que Canguilhem a pu aborder à la faculté de médecine de Strasbourg repliée à Clermont-Ferrand à travers Charles Kayser et Marc Klein. Entre autres, la contribution des thèses goldsteiniennes à la formation du concept de la normativité a attiré l'attention particulière de nombreux chercheurs<sup>202</sup>. Notre enjeu n'est pas de caractériser leur relation intellectuelle par le terme de « rencontre », « influence » ou « inspiration ». Il nous suffit de constater que les deux concepts de jugement et de normativité, bien qu'établis dans un contexte très différent, se trouvent liés avec une idée sur la vie universelle, exprimée par la mention sur l'amibe.

Cela étant donné, est-il pertinent de soutenir que tous les êtres vivants rendent leur jugement entendu dans le sens élaboré par les philosophes du style réflexif ? En lisant l'énoncé en jeu avec ce doute en tête, la suggestion de Canguilhem de reculer au sens étymologique de juger semble marquer son hésitation. Pour en comprendre précisément la raison, nous nous proposons d'examiner des usages du concept du jugement dans les textes de Canguilhem jeune.

### 3.3.2. L'implication humaniste du concept de jugement

Dans les textes de Canguilhem rédigés de la fin des années 1920 au début des années 1930, période où il s'engoue profondément du style réflexif de ses maîtres, nous pouvons confirmer comment ce dernier a défini et usé le concept du jugement. Dans un court texte en 1929 intitulé « Préjugé et jugement<sup>203</sup> », il analyse l'opposition entre langage, coutume, préjugé et pensée, jugement.

« Le langage porte des concepts, mais les concepts sont faux de toute chose, car ils ne

---

<sup>202</sup> Voir C. Debru, « Georges Canguilhem et Kurt Goldstein », *Georges Canguilhem. Science et non-science*, Édition Rue d'Ulm, 2004. ; I. Moya Diez, « Canguilhem avec Goldstein : de la normativité de la vie à la normativité de la connaissance », *Revue d'histoire des sciences*, 2018/2 Tome 71, pp. 179-204.

<sup>203</sup> G. Canguilhem, « Préjugé et jugement », *OC.I*, pp.240-241.

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. Préjugé et coutume sont une même chose, langage et coutume sont une même chose. Mais la pensée rompt la coutume<sup>204</sup>. »

Les grands philosophes que Canguilhem trouve dans l'histoire de la philosophie sont dès lors ceux qui rompent avec une certaine coutume.

« Pascal dans les *Pensées* (section V) rompt la coutume de la morale. Kant dans l'*Analytique transcendantale* rompt, contre Hume, la coutume de la science. L'un et l'autre par le jugement. Descartes a sans doute tout dit en se gardant de précipitation et prévention. Précipitation, prévention, préjugés. Jugements portés avant nous, sans nous. Chacun doit refaire son jugement à partir du préjugé<sup>205</sup>. »

La dernière phrase de ce paragraphe mérite une attention particulière. Le « jugement à partir du préjugé » est un devoir pour chacun. Or, puisqu'un devoir suppose l'infraction, l'homme peut ne pas porter son propre jugement au préjugé, de sorte qu'il peut ne pas penser. C'est pour cette raison que le devoir du jugement doit être artificiellement rappelé. Canguilhem confie ce rôle du rappel à l'intervention pédagogique et culturelle sur l'homme. Dans les deux articles rédigés vers 1930 où il commente l'œuvre d'Emmanuel Berl<sup>206</sup>, *Mort de la morale bourgeoise*, cette position se dévoile. Ici, Canguilhem estime que l'idée de Berl sur l'« opposition sociale de la bourgeoisie et du prolétariat » a le mérite de permettre « de comprendre ou de mieux comprendre » leurs relations<sup>207</sup>. Mais Canguilhem exprime ses doutes à propos des résolutions que Berl suggère afin de la dépasser, en

---

<sup>204</sup> *Ibid.*, p.240.

<sup>205</sup> *Ibid.*

<sup>206</sup> Emmanuel Berl (1892-1976) était un écrivain, historien et journaliste français. Engagé politiquement et intellectuellement, il a écrit sur un large éventail de sujets tels que la politique, la littérature et la société. Malgré ses origines bourgeoises, ses écrits sont souvent critiques à l'égard de la bourgeoisie. Ce ton critique est présent non seulement dans *Mort de la morale bourgeoise*, dont Canguilhem a écrit deux critiques, mais aussi dans *Mort de la pensée bourgeoise* et *Le Bourgeois et l'amour*.

<sup>207</sup> G. Canguilhem, « Prolétariat, marxisme et culture », *OC.I*, pp.327-330 ; G. Canguilhem, « Humanité et marxisme – Prolétariat, marxisme et culture », *OC.I*, pp. 332-335.

particulier la résolution pédagogique. Selon lui, Berl définit le prolétariat comme une classe qui « n'a pas d'ancêtres, pas de portraits de famille, pas de tradition ». Donc, s'il est formé par la « culture », fruit du « droit acquis et héritage », le prolétariat ne peut qu'être relégué « au rang de bâtard ». Berl affirme que, afin d'éviter une telle conséquence, le prolétariat doit choisir l'encyclopédie, un « enseignement étranger à toute idée de hiérarchie, de dignité respective des disciplines » comme « méthode pédagogique ».

Canguilhem conteste cette idée, en distinguant l'« instruction » et la « culture ». D'après lui, l'instruction est l'« enseignement qui met à même de connaître le dernier et le plus récent résultat de la science et de la technique ». L'instruction correspond donc à « un genre de connaissance sans ancêtres, sans erreurs, sans tâtonnements. » En revanche, la vraie signification de la culture consiste à fournir l'occasion de la critique en enseignant la connaissance de l'« histoire des arts, des sciences, des techniques, des institutions ». La différence entre instruction et culture se manifeste dans l'exemple suivant qu'il donne : « L'ingénieur peut ignorer les modes de traction que l'automobile a remplacés, mais il est important humainement de savoir pourquoi ce sont des hommes qui faisaient les charrois pour la construction des Pyramides ». Ce qui est primordial pour la formation d'un homme ne consiste pas à lui dispenser la connaissance récente, mais à lui inculquer une capacité de juger face à un problème humain. Or, aux yeux de Canguilhem, l'encyclopédie que Berl propose comme méthode pédagogique n'a pas davantage de sens que l'instruction. « L'encyclopédie peut être un excellent procédé d'instruction, mais peut-elle former la pensée ? On peut être instruit et intelligent dans son métier, sot dès qu'il s'agit de juger d'un problème humain ». La culture doit être « jugement avant d'être mémoire ». Si l'histoire humaine doit être enseignée aux élèves au nom de la culture, c'est non pas pour leur demander de la commémorer, mais pour les exhorter à la critiquer.

De fait, la même leçon était déjà présente dans « Jugement et préjugé » que nous avons examiné plus haut. Dans cet article, Canguilhem définit le préjugé comme jugement qui est porté « avant nous, sans nous ». Puis, il revendique de porter un jugement sur ce préjugé, jugement déjà établi. Donc, si l'on apporte la connaissance coupée de l'histoire à un certain groupe social, par exemple aux « petits Arabes et Annamites » ou au prolétariat, du fait que leur histoire ne se conforme pas à celle de la culture dominante, cela revient à ne

pas leur offrir la matière du jugement, et à les priver des occasions à émettre leurs propres jugements. L'erreur de Berl quant à sa conception de la culture réside dans le fait qu'il considère son essentiel dans son contenu conservé et hérité. Au contraire, Canguilhem le trouve dans sa forme critique.

Dans le compte rendu de Canguilhem sur l'œuvre de son maître, « Alain, *Propos sur l'éducation*<sup>208</sup> », écrit en 1933, nous pouvons discerner l'enchevêtrement du concept de jugement avec les autres concepts dont l'implication est bien humaniste, tels que l'éducation et la liberté humaine. Dans ce texte, Canguilhem résume le programme de la méthode pédagogique d'Alain aux « mathématiques et belles-lettres ». Puis, il oppose une possible controverse à ce programme. « Quel rapport entre cette éducation qui se défend trop mal de se vouloir une sorte de luxe, par les retards, le loisir, les tâtonnements pris comme une fin, bref tout le divertissement qu'elle comporte – et notre vie moderne faite d'imminence, d'actualité tragique, d'instantanéité ? » Canguilhem répond : « La fin de l'école, c'est d'élever l'homme au-dessus de toute institution, c'est de préparer l'homme à se faire le juge de toutes les valeurs. »

Dans la suite des enseignements techniques qui prônent l'utilité comme valeur première, l'élève se conçoit comme un apprenti. Cette sorte d'enseignement soumet l'écolier au préjugé industriel du rendement, avant de l'encourager à porter son jugement sur la logique de la vie moderne et la technique. Il doit d'une part « apprendre à juger de ses pensées et de ses actes selon la justesse et la justice et non plus selon l'agrément », et d'autre part, « s'essayer en toute liberté, seul moyen pour lui de se créer et de se définir », dans le domaine où « les fautes n'y ont pas de grandes conséquences ». Canguilhem en conclut ainsi que l'école est « par essence le sanctuaire de la liberté. Entre l'école et l'humanité, le rapport est immédiat. Elle est à la fois société, ou humanité selon l'extension, et pensée ou humanité selon l'idée. » En somme, l'enseignement pour éveiller à l'humanité ses devoirs et droits de juger doit être fondé sur la liberté, et non pas sur la logique de l'utilité sanctionnée par la société industrielle moderne.

Nous en venons à retrouver, à travers l'examen des usages du jeune Canguilhem du

---

<sup>208</sup> G. Canguilhem, « Alain, propos sur l'éducation », *OC.I*, pp.446-448.



concept de jugement, un indice pouvant expliquer son hésitation. Le jugement représentait pour lui un devoir et un droit que la culture doit éveiller à l'humanité et que l'école entendue comme sanctuaire de la liberté doit assurer aux élèves. Cette signification humaniste nous semble essentielle pour le concept du jugement. Alors serait-il possible de parler du jugement de l'amibe en conservant tous ces contextes ?

### 3.3.3. Vers la normativité biologique

Nous avons montré dans la section précédente (3.2.) que le passage de l'intérêt de Canguilhem de la vie humaine à la vie universelle s'est effectué en 1937-38, et que, suivant ce passage, il a commencé de penser la vie dans son sens biologique. Ensuite dans les articles précédents de la présente section (3.3.1. et 3.3.2.), nous avons trouvé et analysé un énoncé dans ses cours donnés en 1941-43, énoncé bien particulier dans la mesure où Canguilhem mentionne l'amibe qui signale le passage susmentionné, en même temps que le concept du jugement dont le sens reste humaniste. En un sens, cet énoncé peut être considéré comme une forme transitionnelle qui présente une mosaïque d'un ancien concept de la philosophie axiologique et d'une nouvelle idée de la philosophie biologique. Canguilhem n'a pas laissé la tension provenue de leur combinaison discordante. Il tente ainsi d'établir un nouveau concept, celui de la normativité.

Rappelons le contexte où Canguilhem évoque le concept de jugement. Dans les quatre textes que nous avons examinés, « Préjugé et jugement », « Prolétariat, marxisme et culture », « L'humanité et marxisme » et « Alain, *Propos sur l'éducation* », le jugement est communément présenté comme une capacité humaine devant se manifester au moyen d'une certaine intervention ; c'est pourquoi Canguilhem compte beaucoup sur l'éducation. Parce qu'il a pensé que l'essentiel d'une vie digne d'être un homme consiste à disposer de cette capacité de juger, il impose son épanouissement comme devoir pour l'humanité sur deux niveaux, celui de l'individu et celui de la société. Un individu doit percevoir cette capacité de son intérieur, et une société doit s'efforcer de prendre des mesures pour ce moment d'aperception. Or, pour préciser davantage, un devoir suppose une infraction. En violant le

devoir de disposer de sa capacité de jugement, un homme peut vivre seulement sa vie comme fait et une société peut aveugler ses membres. De ce point de vue, la dernière phrase du *Traité de logique et de morale* peut être comprise comme une déclaration contre ce violent possible : « Ici, comme l'Hamlet de Shakespeare, il faut choisir<sup>209</sup> ».

Bien sûr, pour nous humains, aussi bien que pour d'autres êtres vivants, la vie est une succession de choix. C'est cette idée qui est exprimée quand Canguilhem trouve les « discernement et choix », « partout où il y a vie ». Il en résulte l'un des noyaux de la pensée canguilhemienne, rejet de la conception déterministe de la vie, qui anéantit la liberté, condition première du choix en s'appuyant sur des connaissances et sur quelques mécanismes psychosomatiques. Bien que ce rejet soit juste, nous nous demandons s'il est possible d'*imposer* à tous les êtres vivants le devoir de choisir en argumentant qu'« il faut choisir ». Un vivant peut-il violer ce devoir ? Peut-il ne pas « discriminer et évaluer » de manière à ne faire aucun « discernement et choix » ? Le paragraphe suivant dans le *Normal et le pathologique* nous permet de répondre à ces questions.

« La mécanique moderne, en fondant la science du mouvement sur le principe d'inertie, rendait en effet absurde la distinction entre les mouvements naturels et les mouvements violents, l'inertie étant précisément l'indifférence à l'égard des directions et des variations du mouvement. Or, la vie est bien loin d'une telle indifférence à l'égard des conditions qui lui sont faites, la vie est polarité. Le plus simple appareil biologique de nutrition, d'assimilation et d'excrétion traduit une polarité<sup>210</sup>. »

Il n'existe pas de vivant qui ne fasse pas son choix, parce que la vie qui y est immanente est *déjà* une polarité. En ce sens, il n'y a pas pour le vivant de possibilité d'infraction au devoir de choisir. Bien avant l'exigence de choisir suivant son jugement, un vivant vit en opérant son choix suivant sa polarité. Au niveau de la vie humaine, Canguilhem a pu placer le choix sur la base du jugement entendu comme capacité devant être cultivée au moyen de l'éducation. En revanche, en réfléchissant à la vie dans son sens

---

<sup>209</sup> G. Canguilhem et C. Planet, *TLM*, dans *OC.I*, p.992.

<sup>210</sup> *NP*, p.104.

biologique, il propose comme source du choix la polarité qu'est la vie même. Donc, pour le vivant, le choix ne résulte pas d'une capacité ou d'un effort, mais il exprime en tant que sa fonction, son existence même. Nous ne pouvons donc plus dire qu'il *faut* choisir, puisque le vivant ne peut pas ne pas choisir. Le vivant choisit ; c'est ce simple fait que Canguilhem a pu confirmer à travers son examen historique sur la conception biologique de la vie. Voilà la source de l'incohérence entre l'ancien concept du jugement et le nouveau projet de la philosophie biologique. Dans le discours biologique, toutes les implications dans le concept du jugement comme devoir ne peuvent se maintenir.

Or, biologiquement parlant, la vie n'est pas que de l'espèce humaine, mais du monde vivant entier. C'est sans doute pour cette raison que Canguilhem entend délibérément dégager dans le concept de la normativité, qui conserve un certain sens du concept de jugement, tous les contextes humanistes. Il en veut pour preuve le paragraphe suivant dans le *Normal et le pathologique* :

« Par normatif, on entend en philosophie tout jugement qui apprécie ou qualifie un fait relativement à une norme, mais ce mode de jugement est au fond subordonné à celui qui institue des normes. Au sens plein du mot, normatif est ce qui institue des normes. Et c'est en ce sens que nous proposons de parler d'une normativité biologique. Nous pensons être aussi vigilants que quiconque concernant le penchant à tomber dans l'anthropomorphisme. Nous ne prêtons pas aux normes vitales un contenu humain, mais nous nous demandons comment la normativité essentielle à la conscience humaine s'expliquerait si elle n'était pas de quelque façon en germe dans la vie<sup>211</sup>. »

Nous voyons ici une coupe qui fait bien ressortir les différentes strates de la pensée canguilhemienne concernant préférence et discrimination qui s'observent dans le monde vivant. De fait, la qualification du « jugement » comme capacité d'apprécier ou qualifier « un fait relativement à une norme », que Canguilhem présente comme une notion générale dans le domaine de la philosophie, correspond précisément à la conception de lui-même sur

---

<sup>211</sup> NP, pp.102-103.

le jugement, devenue désormais ancienne. Il va plus loin en s'interrogeant sur l'origine de la norme, et y donne comme réponse la vie. Cette source de la norme, qui n'est pas contenue que dans la « conscience humaine », parce que sinon le doute que cet argument puisse être anthropomorphique deviendrait irrésoluble, doit être traitée dans le domaine qui met en jeu la vie en général, la biologie. C'est ainsi qu'il en vient à proposer le concept de la normativité « biologique ».

Certains pourraient nous contester en se demandant si l'état pathologique où la capacité d'instituer une norme se présente altérée ne correspond pas à l'absence du jugement. Mais la réflexion de Canguilhem sur l'état pathologique renforce notre argument sur l'impossibilité pour le vivant de vivre sans jugement. Selon lui, « l'état pathologique peut être dit, sans absurdité, normal, dans la mesure où il exprime un rapport à la normativité de la vie<sup>212</sup> ». L'état pathologique n'est pas un état exempt de normes, mais un état pauvre en normes du fait de la réduction de sa capacité à les instituer ou les changer. Ici, « normal » ne signifie pas autre chose qu'« avoir norme », et de ce point de vue, le vivant à l'état pathologique peut être dit normal dans la mesure où il a ses propres normes, quoique raides. Ainsi, la norme expliquée par Canguilhem comme relative du jugement n'est jamais absente dans l'être vivant, même s'il est dans un état pathologique.

Dans la *Connaissance de la vie*, nous pouvons trouver une phrase qui montre ce changement délicat que Canguilhem a amorcé dès qu'il s'est penché sur le discours biologique sur la vie. Après avoir contesté les thèses de Lamarck et Darwin, à qui revient l'initiative de la variation du vivant entre le milieu ou l'ensemble des vivants, Canguilhem les synthétise en stipulant qu'« on est toujours, tant que l'on vit, juge et jugé<sup>213</sup> ». Pour être juge et jugé, il faut la norme dont la source est la polarité de la vie. Comme nous l'avons montré jusqu'alors, Canguilhem conceptualise la capacité du vivant concernant la norme selon sa polarité par le terme de la normativité. Nous pouvons constater, en suivant ce lien discursif, que le noyau de la réflexion axiologique du jeune Canguilhem, exprimé par son intérêt à être « juge et jugé », persiste dans la réflexion de sa maturité. Pourtant, les locutions dans cette phrase comme « toujours », et « tant que l'on vit » révèlent

---

<sup>212</sup> NP, pp.203-204.

<sup>213</sup> G. Canguilhem, « Le vivant et son milieu », CV, p.176.

manifestement le changement sur lequel nous avons insisté à maintes reprises. La locution « toujours » nie la possibilité du moment où le jugement est absent. La locution « tant que l'on vit » définit la condition pour être qualifié d'être qui est toujours juge et jugé : non pas en étant humain, mais en étant vivant.

\*\*\*

Dans cette section, nous avons essayé d'expliquer la raison pour laquelle Canguilhem exprime l'hésitation en juxtaposant, dans une phrase de son cours de 1942-1943, le concept du jugement et le projet de trouver un caractère omniprésent partout où il y a vie qu'il a lancé vers l'année 1937. Nous confirmons d'abord, à travers ses textes écrits vers la fin des années 1920, qu'il a impliqué dans le concept du jugement les significations humanistes. Le jugement est un devoir sans lequel la vie humaine ne peut se distinguer de la vie animale, et donc afin d'assurer une vie digne d'être un homme à l'humanité, il faut sans cesse le rappeler. Pour cela, l'éducation conférée à ce rôle de rappel prend le centre dans ses réflexions sur le jugement.

Mais depuis 1937 où il a commencé à penser au sens biologique de la vie sur le plan inconscient et précritique, il ne pouvait plus soutenir une telle implication, parce que, pour le vivant, le jugement n'est pas quelque chose qu'il peut faire quand il le veut et ne le fait pas quand il ne le veut pas. Le jugement porté par la vie au milieu et à l'organisme n'est pas une fonction facultativement exercée ou non, mais une expression de son existence même. Canguilhem essaie de combler ce décalage entre ses concepts et projets en inventant le nouveau concept de la normativité biologique. Il forge ce concept, d'abord en remplaçant le plan sur lequel le choix est fait de la conscience humaine à la polarité de la vie, ensuite en dégageant l'implication humaniste dans le concept du jugement, enfin en y ajoutant les sens de la constance (*toujours*) et de l'universalité (*tant que l'on vit*). Dans cette mesure, on peut en conclure que la transformation canguilhemienne de la philosophie axiologique à la philosophie biologique est définitivement achevée dans sa thèse de médecine où les nouveaux projets philosophiques et concepts de normativité paraissent concordants.

## *Conclusion partielle : la réorientation des solutions de Canguilhem au problème posé à la pensée sur la vie*

Nous nous sommes fixé, dans le chapitre précédent (2.), l'objectif de définir la philosophie par rapport à la vie. En essayant de définir quelque chose, on entend obtenir une équation entre le défini et l'ensemble définissant des termes. En en tenant compte, la vie peut être considérée comme un obstacle à la tentative de définir. La première raison en est que la vie en devenir fuira dans n'importe quel ensemble fixé. La deuxième en est que plusieurs espèces peuvent être indiquées par le terme de la vie, même si elles sont envisagées sous l'optique variée dans l'histoire des pensées sur la vie. En analysant les textes de Canguilhem, nous avons dégagé ses réponses sur ces problèmes.

Pour le premier, Canguilhem demande de rendre à la raison la vitalité. Il revendique la raison d'arrêter de vouloir saisir la vie en la fixant dans un rapport essentiel des choses, puis de se montrer ferme sur le déconcertant entraîné par la vie en devenir, avec la conscience que ce déconcertant révélera enfin son sens. De ce point de vue, la science sera comprise comme projet aventureux de la vie. Mais la vitalité rendue à la raison doit être contrebalancée par les souvenirs des échecs, ravivés délibérément par la conscience historique, parce que sinon, sa vitalité s'altérerait en témérité, voire en menace pour les autres valeurs que celle que la raison poursuit. Nous avons formulé cette solution de Canguilhem au problème en question comme suit : *Essayer, échouer et se souvenir*.

Quant au deuxième problème, que nous avons nommé *problème de l'extension*, nous avons dû passer par un chemin plus compliqué que le premier, du fait que la réponse de Canguilhem a subi quelques changements. Vers les années 1937-38, il se déplace du terrain où le fait et la valeur s'opposent en fixant comme tâche au philosophe d'être un professeur de l'unité. En suivant les modifications qu'il a apportées pour ce déplacement, Canguilhem commence à penser la vie dans son sens biologique, sur le plan inconscient et précritique. La portée qu'il envisage pour réfléchir la vie est ainsi élargie de la vie humaine à la vie universelle. Le changement conceptuel correspondant à ce changement de projet ne s'était

pas précisé jusqu'à l'année 1943, date de la parution de sa thèse de médecine. Nous l'avons confirmé dans un énoncé de son cours des années 1942-43, où il décrit, avec hésitation, sa nouvelle entreprise en invoquant le concept du jugement. L'examen des usages du concept de jugement dans les textes qu'il a rédigés dans sa jeunesse nous permet de comprendre la raison de cette hésitation. Le concept du jugement, dont la signification est bien humaniste, et que Canguilhem a considéré comme capacité humaine à développer, ne peut aller de pair avec son nouveau projet, parce qu'au niveau de la vie universelle, le jugement n'est pas une capacité qui peut être facultativement opérée, mais une expression même de son existence. En analysant sa définition sur le concept de la normativité, nous avons montré qu'il est une invention conceptuelle qui lui permet, d'une part, d'éviter la tension entre ses nouveaux projets et anciens concepts, et d'autre part, d'entretenir sa conception essentielle sur la vie comme choix.

En somme, pour penser la vie, il faut continuer d'*essayer* de la saisir, risquer d'*échouer* à cet essai, et se préoccuper de *se souvenir* de ces essais et échecs, à la lumière de la normativité décelable dans tous les êtres vivants. De cette formule, amorçons le deuxième pas. La définition de la philosophie qui considère sa relation à la vie nécessite de penser la vie. Nous devons ainsi nous-mêmes appliquer cette formule. La réponse de Canguilhem au problème du désaccord entre la raison et la vie prescrit l'attitude que nous devons prendre. Que nous l'ayons bien accepté ne peut être prouvé que par notre recherche elle-même. En revanche, sa réponse au *problème de l'extension* nous fournit un guide concret. La vie que nous relierons à la philosophie devrait être la vie universelle que Canguilhem envisage à la lumière du concept de la normativité.





## 4. LA PHILOSOPHIE A LA LUMIERE DE LA NORMATIVITE BIOLOGIQUE

Partant du constat que tous les philosophes sont, sans exception, des êtres vivants, nous avons proposé de définir la philosophie à la lumière de la vie, tout comme Canguilhem l'a fait pour la science. Cependant, si l'on considère la vie comme un objet de réflexion avec l'intention de la prendre comme référence pour définir la philosophie, on rencontre quelques difficultés. En envisageant les solutions de Canguilhem pour les résoudre, un fil conducteur se dégage : le concept de la normativité. Dès lors, comment la philosophie pourrait-elle être définie à la lumière de la normativité ?

Canguilhem a déjà défini la vie par le biais de la normativité en affirmant que « la vie est en fait une activité normative<sup>214</sup> ». Il ne semble donc pas déplacé de changer la référence pour notre projet, de la vie à la normativité. Nous qualifions ce changement d'avancement, car à la différence de la vie qui soulève une polémique quant à savoir si elle peut être envisagée, en tant que telle, intellectuellement, la normativité est un concept qu'un philosophe a constitué au prix de multiples tâtonnements. Pourtant, la définition de la normativité, étant un concept à la croisée des autres, comme norme, valeur ou jugement, ne peut pas être élaborée d'un seul coup. L'ambition de ce chapitre est de clarifier le sens de la normativité, et ainsi de définir la philosophie à partir de celle-ci.

### 4.1. *La définition de la normativité*

#### 4.1.1. Norme et Normatif

La *normativité* est une forme nominale de l'adjectif *normatif*, et *normatif* est une forme adjectivale du verbe *normer* qui vient du nom *norme*. Afin de définir la

---

<sup>214</sup> NP, p.102.

normativité, il convient donc de partir de la définition de la norme. Notons avant de l'entreprendre que notre but n'est pas de définir la norme au sens général, mais de préciser le sens que Canguilhem lui attribue. La portée des analyses suivantes par rapport aux expressions liées à la norme se limite ainsi à son vocabulaire.

Pour définir la norme, il faut d'abord prendre conscience du schème que Canguilhem a constitué en paires des deux termes. Il a décrit ce schème par plusieurs locutions et mots. Il y a en premier lieu une paire de *ce qui est* et *ce qui n'est pas*. Pour cette paire, il s'est inspiré de Paul Valéry affirmant que « l'homme est incessamment et nécessairement opposé à ce qui est par le souci de ce qui n'est pas<sup>215</sup> ! » Canguilhem l'aura repris dans le *Traité de logique et de morale* pour distinguer la science et la technique. « 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<sup>216</sup>. » Dans certains cas, il substitue à *ce qui n'est pas* *ce qui mérite d'être*. À l'occasion d'une conférence, le 13 mars 1966<sup>217</sup>, à la question du public sur la part des philosophies des sciences dans l'ensemble de la philosophie, il répond :

« Un des problèmes de la philosophie, pour moi une des raisons de la philosophie, n'est précisément pas tellement la question de ce qui *est*, c'est la question de ce qui *mérite d'être*.

Ce qui est, si vous ne pouvez pas le changer, vous n'avez rien à en faire. Et, selon moi, n'a aucun intérêt. Par conséquent, vous me demandez pourquoi est-ce que la philosophie doit passer par la science ? La philosophie doit passer par la science parce qu'il n'y a que la science qui puisse dire ce qui est<sup>218</sup>. »

Il est fort probable que Canguilhem a repris de Lagneau cette paire de *ce qui est* et *ce qui mérite d'être*. Nous l'avons confirmé dans son « Discours » déjà cité, tenu au lycée de Charleville le 12 juillet 1930. Rejoignant Lagneau, il suggère que « Ce qui

---

<sup>215</sup> G. Canguilhem, « La fin de l'éternel par Julien Benda », *OC.I*, p. 273.

<sup>216</sup> G. Canguilhem et C. Planet, *TLM*, in *OC.I*, p. 684.

<sup>217</sup> G. Canguilhem, « Du concept scientifique à la réflexion philosophique », *OC.V*, pp. 89-134.

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 109.

méritera d’être, sera », à l’encontre du proverbe italien « Ce qui sera, sera ». Dans son « Cours de philosophie générale et de logique » dispensé à l’université en 1942-1943, les deux paires formées de l’*Existence* et l’*Exigence*, et de la *Donnée* et la *Visée*<sup>219</sup> sont particulièrement mises en exergue. Dans la mesure où ces quatre paires correspondantes apparaissent de 1929 à 1966, soit de la première à la dernière période de son itinéraire intellectuel, ce schème peut être qualifié comme un fondement étant perpétuellement en arrière-plan de sa pensée.

Dans son cours de 1942-1943, Canguilhem définit la norme avec la paire de l’Existence et l’Exigence.

« Une norme ou une règle, c’est la détermination d’un mode de référence d’une Existence à une Exigence<sup>220</sup>. »

Cette définition peut être mieux appréhendée avec un exemple concret. En effet, lorsqu’il s’agit de réflexion sur la norme, Canguilhem a souvent évoqué les exemples concrets comme « un procédé de fabrication, une prescription thérapeutique, une ordonnance de police, un corrigé de devoir, un traité de versification<sup>221</sup> ». Ces exemples issus du quotidien ne sont pas seulement un moyen de faciliter son explication, mais également des preuves démontrant la proximité de la norme et de la vie. Nous choisissons à cette fin l’affiche annonçant les conditions de l’utilisation du carrel à la Bibliothèque Nationale de France (BNF).

« Carrels : conditions d’utilisation

Les carrels sont des espaces de travail individuel. Le calme et le silence sont de rigueur.

La consommation de boissons et nourriture est strictement interdite.

Les téléphones et équipements informatiques doivent être en mode silencieux<sup>222</sup>. »

---

<sup>219</sup> G. Canguilhem, « Les normes et le normal, 1942-43 », CAPHES, GC. 11.2.2., feuillet 3.

<sup>220</sup> *Ibid.*

<sup>221</sup> *Ibid.*, feuillet 13.

<sup>222</sup> On peut trouver cette affiche dans le Carrel de la BNF, réservé aux chercheurs.

Ces propositions répondent à la définition de la norme ci-dessus. L'existence du carrel est son espace d'environ 2 mètres carrés, ouvert à tous les actes possibles des utilisateurs. L'exigence du carrel est un espace idéal pour le travail individuel. Les propositions de l'affiche déterminent ou limitent la portée des actes possibles, en visant à transformer l'existence du carrel en un espace conforme à l'exigence. De ce point de vue, la norme, étant une « détermination d'un mode de référence de l'Existence à l'Exigence », est un moyen de transformer ce qui est en ce qui mérite d'être. Ainsi, les propositions de l'affiche peuvent être considérées, sans difficulté, comme normes.

Partant, la question suivante se pose. Pourrait-on fixer le sens de l'adjectif *normatif*, en guise de cette définition de la norme ? En général, *normatif* qualifie, en tant qu'adjectif, un certain substantif comme ce qui concerne une norme. Mais que signifie le verbe « concerner » ? La question est soulevée, car on peut décrire les deux modalités essentiellement différentes de concerner la norme à partir de la définition de la norme comme moyen de convertir l'Existence à l'Exigence. On peut d'abord comprendre *normatif* comme ce qui impose une norme à un objet. À la suite de la définition de la norme citée plus haut, Canguilhem évoque les conséquences de l'imposition d'une norme.

« Cette référence a pour résultat de conférer une Valeur à un Objet, un Acte ou un Événement dans leurs rapports à quelque fin implicite ou explicite seulement visée ou bien effectivement recherchée<sup>223</sup>. »

La référence dont le mode est déterminé par une norme génère une polarisation axiologique par rapport à un Objet, un Acte ou un Événement en jeu. Dans notre exemple des propositions normatives dans l'affiche, on peut conférer une valeur à un acte fait dans le carrel. Cette valeur serait polarisée en négatif ou en positif, selon la relation que cet acte entretient avec la « fin », à savoir l'Exigence du carrel. Une valeur

---

<sup>223</sup> G. Canguilhem, « Les normes et le normal, 1942-43 », CAPHES, GC. 11.2.2., feuillet 3.

négative serait donnée à la consommation de nourriture, une valeur positive, à la remise en place soignée de la chaise usagée. En considérant un acte comme cette remise, non directement mentionné dans l’affiche, nous pouvons confirmer la fonction de la norme. Médiation entre l’Existence et l’Exigence, la norme facilite le processus de conférer une valeur à un objet, c’est-à-dire le processus de juger. On peut porter un jugement positif sur la remise circonspecte de la chaise en considérant son rapport avec l’Exigence de l’espace propre au travail individuel, mais dans ce cas où l’acte à juger n’est pas effectivement mentionné par une proposition normative, mesurer sa portée à partir de l’Exigence est nécessaire. En se référant à la proposition normative codifiant l’interdiction de la consommation de nourriture, on peut sauter cette étape de mesure et la classer immédiatement en acte négatif. Ainsi, dans sa relation à un objet, la norme peut fonctionner comme référence qui rend possible un jugement immédiat.

Ensuite, il peut y avoir ce qui concerne la norme en instituant une norme. Le point d’insistance ne peut ainsi pas être mis sur sa fonction comme référence, car l’institution ou la création d’une norme suppose l’absence d’une norme préalable. Toujours dans notre exemple, il convient de supposer le tout premier instant où un personnel de la BNF réfléchit à des propositions adaptées pour l’affiche du carrel. Il ne prend pas une norme comme référence parce qu’elle n’existe pas encore ; elle est un objet à instituer. Concernant cette institution, il se réfère à l’Exigence du carrel. Il s’est probablement demandé quels actes interféreraient avec la constitution d’un espace idéal pour le travail individuel. Le bruit est généralement tenu pour obstacle à la concentration, de même que l’odeur de la nourriture. D’où les propositions normatives dans l’affiche.

Nous pouvons montrer l’avantage de la distinction entre deux modalités différentes de « concerner » la norme en prenant comme exemple l’« intention normative ». Considérée généralement, l’intention normative signifierait une intention qui concerne la norme. Mais si les deux modalités possibles de concerner une norme sont envisagées, la signification de *normatif* serait complètement différée. Dans la première modalité, elle signifierait l’intention à porter un jugement à un objet en référence d’une norme existante. Dans la deuxième, elle désignerait l’intention

d'instituer une norme en référence de l'Exigence.

Arrêtons-nous un instant sur le vocabulaire de Canguilhem. Dans certains cas, Canguilhem indique l'Exigence par le terme Valeur. Expliquant l'insuffisance des normes par rapport à l'Existence et à l'Exigence (nous traiterons ce sujet plus loin), Canguilhem écrit : « D'une part elles [les normes] ne peuvent contenir toute la richesse d'une Existence ou d'une Situation, d'autre part elles ne peuvent exprimer l'infinité de l'Exigence ou de la Valeur<sup>224</sup>. » Comme on le voit, Canguilhem couple ici l'Exigence et la Valeur. Pour éviter toute confusion, il semble pertinent de distinguer les deux valeurs dont il est question, la valeur conférée et la valeur visée. Nous pourrions alors illustrer les deux modalités de concerner la norme par le biais de la valeur ; *normatif* comme imposition d'une norme ayant pour résultat la valeur conférée ; *normatif* comme institution d'une norme prenant comme référence la valeur visée.

Il n'est pas rare qu'un terme revête plus d'un sens et le fait que « norme » puisse désigner tantôt une référence à juger, tantôt un objet à créer ne soulève pas en tant que tel de difficulté. Mais quand il s'agit de sa forme adjectivale *normatif*, il faut choisir l'un de ses deux sens possibles. En effet, comme on l'a expliqué, les deux modalités de concerner la norme supposent une situation différente ; pour concerner une norme comme référence, il faut supposer sa présence, mais quant à une norme comme objet d'institution, il faut supposer son absence. Canguilhem, conscient de ce point, énonce ainsi son choix.

« Par *normatif*, on entend en philosophie tout jugement qui apprécie ou qualifie un fait relativement à une norme, mais ce mode de jugement est au fond subordonné à celui qui institue des normes. Au sens plein du mot, *normatif* est ce qui institue des normes<sup>225</sup>. »

Nous confirmons dans ces phrases le fait que Canguilhem concevait les deux implications différentes de *normatif*, et qu'il fait prévaloir *normatif* comme ce qui

---

<sup>224</sup> *Ibid.*, feuillet 14.

<sup>225</sup> *NP*, p. 102.

institue les normes. Comme nous l'avons montré plus haut en comparant les cas de la remise d'une chaise usagée et la consommation de nourriture, le jugement de conférer une valeur à un acte peut se faire presque automatiquement dès lors qu'une norme est acceptée. La consommation de nourriture dans le carrel est jugée négative, car il existe la norme interdisant la consommation de nourriture. Mais quant à savoir pourquoi la consommation de nourriture devrait être évaluée négativement, ce jugement pléonastique ne suggère pas grand-chose. En revanche, celui qui entend instituer une norme doit évaluer des actes possibles en fonction d'une valeur visée, puis codifier le résultat de cette évaluation. Ainsi, le jugement automatique de celui qui impose une norme préexistante à un acte est subordonné au jugement de celui qui institue une norme en contemplant l'Exigence qu'il entend réaliser. Étant donné que Canguilhem a privilégié le sens créatif de *normatif*, pourrait-on définir la normativité comme un concept indiquant la capacité à créer une norme ?

#### 4.4.2. Normatif comme correctif

Il est encore trop tôt pour conclure que la normativité est un concept indiquant la capacité à créer une norme, et ce, parce que Canguilhem a trouvé une autre modalité de se rapporter à la norme que celles que nous venons d'illustrer. De fait, comme nous le montrerons dans cet article, il attachait la plus grande importance à cette dernière. Pour la révéler, prenons en compte la mention par Canguilhem de l'insuffisance de la norme.

« [...] les normes ou règles [...] sont des contenus d'affirmations possibles. Elles ne peuvent donc être que des abstractions, elles en ont l'utilité et l'insuffisance à la fois. D'une part elles ne peuvent contenir toute la richesse d'une Existence ou d'une Situation, d'autre part elles ne peuvent exprimer l'infinité de l'Exigence ou de la Valeur<sup>226</sup>. »

---

<sup>226</sup> G. Canguilhem, « Les normes et le normal, 1942-43 », CAPHES, GC. 11.2.2., feuillet 3. Canguilhem exprimera l'idée pareille dans la première partie du « Vingt ans après » : « Une norme, dans l'expérience anthropologique, ne peut être originelle. La règle ne commence à être règle qu'en faisant règle et cette

Poursuivons notre exemple, pour comprendre l'« insuffisance » de la norme. Supposons qu'un utilisateur handicapé en fauteuil roulant visite le carrel. Évidemment, il fera plus de bruit que les autres, de sorte qu'il transgressera la norme « de rigueur » concernant le calme et le silence. Si l'on porte un jugement sur son acte en prenant seulement la proposition normative inscrite dans l'affiche comme critère, son acte d'utiliser le fauteuil roulant pour accéder au carrel sera jugé négatif. Il s'ensuivra la tentative de rectifier cet acte, mais ce serait vain, car l'utilisation du fauteuil roulant relève de sa condition et non de son choix. Si tel est le cas, doit-on interdire l'accès au carrel aux personnes handicapées, en raison d'un manquement continu à une norme ?

Une telle mesure provoquera immédiatement l'opposition de ceux qui protègent le droit à la mobilité de toutes les personnes, y compris de la personne handicapée à mobilité réduite (PHMR). Or, comme tous les droits, celui à la mobilité n'est pas ce qui est donné, mais ce qui est à exiger. Ainsi, l'idée que le droit à la mobilité doit être garanti à tous est une Exigence ou une Valeur<sup>227</sup>. Comme dans cet exemple, il peut y avoir des situations où l'imposition aveugle d'une norme ne peut pas être légitimée en raison d'une valeur autre que celle qu'elle concerne. Ici, nous n'avons traité que de la valeur du droit à la mobilité, mais en fait, nous pouvons avancer d'innombrables exemples de ce genre. Alors, que faire des normes devenues problématiques parce qu'elles ne parviennent pas à exprimer l'« infinité » de la Valeur ? Il faut la corriger, et là, Canguilhem rappelle le « jugement de valeur » qui « vient au secours des propositions normatives menacées ou contestées »<sup>228</sup>.

Cette modalité de se rapporter à la norme est différente de celles que nous avons

---

fonction de correction surgit de l'infraction même. Un âge d'or, un paradis, sont la figuration mythique d'une existence initialement adéquate à son exigence, d'un mode de vie dont la régularité ne doit rien à la fixation de la règle, d'un état de non-culpabilité en l'absence d'interdit que nul ne fut censé ignorer. », *NP*, p. 229.

<sup>227</sup> D'après l'article 45 de la Loi n° 2005-102 du 11 février 2005 pour l'égalité des droits et des chances, la participation et la citoyenneté des personnes handicapées, « la chaîne du déplacement, qui comprend le cadre bâti, la voirie, les aménagements des espaces publics, les systèmes de transport et leur intermodalité, est organisée pour permettre son accessibilité dans sa totalité aux personnes handicapées ou à mobilité réduite ». Article consultable à l'adresse suivante : [https://www.legifrance.gouv.fr/jorf/article\\_jo/JORFARTI000002461485](https://www.legifrance.gouv.fr/jorf/article_jo/JORFARTI000002461485)

<sup>228</sup> G. Canguilhem, « Les normes et le normal, 1942-43 », CAPHES, GC. 11.2.2., feuillet 3.



examinées précédemment. Cette différence est manifeste en illustrant la modalité en question en termes de valeur. À la différence de *normatif* au sens d'imposer des normes, qui concerne une norme déjà établie et suscite une valeur conférée, et de *normatif* au sens de créer une norme, qui concerne une valeur visée, *normatif* au sens de corriger une norme concerne plus d'une seule valeur, en d'autres termes, la totalité des valeurs. L'effet de ce « jugement de valeur » n'est pas l'imposition ou la création d'une norme, mais la correction d'une norme donnée, basée sur la référence au système hiérarchique de plusieurs valeurs. Alors que le droit à la mobilité reflète la valeur de l'équité, la construction d'un espace à l'état idéal pour le travail individuel relève tout au plus de la valeur d'étude. Sur le plan de la justice sociale, la valeur de l'équité est supérieure aux valeurs d'études. C'est en raison de ce type de jugement que des aménagements tels que la rampe d'accès et l'ascenseur, signalés par des symboles d'accessibilité, sont installés le long de la route d'accès au carrel. C'est ainsi que les propositions normatives au sujet du carrel, qui ne sont pas assez souples pour soutenir les valeurs supérieures à celles qu'elles visent, sont corrigées ou complémentées par le supplément d'infrastructures.

Nous avons déjà remarqué que Canguilhem a subordonné *normatif* comme imposition d'une norme à *normatif* comme institution d'une norme. Désormais se pose la question du choix entre ce dernier et *normatif* comme correction d'une norme. Or ces deux sens de *normatif* supposent, tout comme auparavant, l'absence et la présence d'une norme. Il y a évidemment la différence entre les deux *normatifs* en ce que l'imposition suppose une norme comme référence et que la correction suppose une norme comme objet de critique. Cependant, dans tous les cas, les deux sont identiques en ce qu'ils supposent des normes préexistantes, alors que *normatif* comme institution n'en suppose pas. Pour répondre à la question ainsi posée du choix entre deux *normatifs* comme institution et correction, il faut envisager le contexte où Canguilhem évoque l'expression *normatif*.

Nous avons considéré les significations de *norme* et de *normatif* avec l'exemple de la BNF. Cet exemple ne reflète toutefois que le contexte humain. Même s'il est vrai que Canguilhem a, à maintes reprises, évoqué les exemples dans le contexte humain pour penser la norme, son objectif restait de considérer la normativité dans le contexte

de la vie universelle. Pourtant, si nous généralisons suivant son objectif les conséquences que nous avons requises par l'exemplification dans le contexte humain pour faire émerger le sens de *normatif*, puis de la normativité dans le contexte de la vie universelle, nous finissons par commettre une erreur d'anthropomorphisme.

Le facteur fondamental qui rend cette généralisation faillible concerne la possibilité de présumer l'absence de norme. Dans le contexte humain, il est possible de la supposer, car l'homme peut songer à un espace comme un carrel, dédié à une seule Exigence de l'espace à l'état idéal pour le travail individuel. En d'autres termes, l'homme peut supposer une Existence qui se réfère à une seule Exigence. Mais en fait, un carrel est un espace qui se trouve toujours au carrefour de plusieurs valeurs et normes correspondantes, bien avant que ne s'imposent les propositions normatives concernant le silence et la consommation de nourriture. La taille de l'espace ou les formes des meubles de la pièce sont conçues pour la valeur de commodité qui est censée être réalisée par les normes ergonomiques, et la qualité des matériaux utilisés est déterminée par la valeur économique régie par une logique d'efficacité. Cependant, les propositions normatives dans l'affiche, que nous avons citées, sont instituées comme s'il n'y avait pas de telles valeurs et normes préexistantes, parce que ces normes ne sont pas liées aux valeurs de commodité ou d'efficacité, mais à une seule valeur visée, qui n'existe pas avant d'être abstraite de la totalité des valeurs. Or, l'abstraction est en tant que telle une intervention artificielle, une fabrication. De même qu'il est impossible de prescrire la façon de tenir un crayon avant de le fabriquer, avant qu'une valeur soit abstraite de la totalité des valeurs, des normes qui y correspondent ne peuvent pas exister. D'abord l'abstraction d'une valeur, ensuite l'institution des normes en référence de cette valeur. C'est cet ordre qui permet à la conscience humaine de présumer l'état où la norme est absente.

Est-il possible de supposer l'absence de norme, même dans le contexte de la vie ? Suivant notre analyse précédente, cette question revient à celle de savoir s'il est possible d'abstraire une valeur de la totalité des valeurs dans le contexte de la vie. Considéré dans ce contexte, la totalité des valeurs se révèle, à toutes les échelles à partir de la vie universelle jusqu'à un vivant individuel en passant par l'espèce, à travers les

normes dont les modes d'expression se diversifient en organisme, instinct, culture, comportement, habitude, etc. Considérons que, quand ces normes sont rattachées à la vie, l'existence même d'un vivant se trouve définie par elles. Ce point se manifeste surtout lorsqu'il s'agit de l'organisme. Dans sa conférence « Le problème des régulations dans l'organisme et dans la société », publiée en 1955 par les *Cahiers de l'Alliance israélite universelle* <sup>229</sup>, Canguilhem a mis l'accent sur le caractère exceptionnel de l'organisme comme être.

« Un organisme, c'est un mode d'être tout à fait exceptionnel en ceci qu'entre son existence et son idéal, entre son existence et sa règle ou sa norme, il n'y a pas de différence à proprement parler. Du moment qu'un organisme est, du moment qu'il vit, c'est qu'il est possible, c'est-à-dire qu'il réponde à un idéal d'organisme ; la norme ou la règle de son existence est donné dans son existence même<sup>230</sup>. »

Sur la base de cet argument, nous pouvons déjà répondre à la question de la possibilité de l'absence de normes dans le contexte de la vie. L'être vivant n'est jamais à l'état de vide des normes, car son corps organique exprime et contient toujours et déjà certaines normes. « Du moment qu'il y a *vie*, il y a norme<sup>231</sup> ». Cependant, allons plus loin et considérons l'impossibilité de l'absence de norme en termes de valeurs, comme nous l'avons fait par rapport à *normatifs* au sens d'imposition et de création.

Si l'organisme peut être identifié avec une norme créée en référence à la valeur par un être ayant l'intention normative, quelle est alors la correspondance de cette valeur pour l'organisme ? Rappelons ici la formule de Canguilhem : « L'être de l'organisme, c'est son sens », qu'il a construite en inversant celle de Goldstein : « Le sens d'un organisme, c'est son être<sup>232</sup> ». L'être de l'organisme qui ne diffère pas de ses normes est donc son sens. D'où l'équation entre organisme, norme et sens. En gardant cela en tête,

---

<sup>229</sup> G. Canguilhem, « Le problème des régulations dans l'organisme et dans la société », dans *Écrits sur la médecine*, pp. 101-125.

<sup>230</sup> *Ibid.*, pp. 106-107.

<sup>231</sup> G. Canguilhem, « Cours de philosophie générale et de logique. Année 1942-1943 », *OC.IV*, p. 104.

<sup>232</sup> G. Canguilhem, « Le vivant et son milieu », *CV*, p. 188.

analysons la définition de Canguilhem d'un sens : « Un sens, du point de vue biologique et psychologique, c'est une appréciation de valeurs en rapport avec un besoin<sup>233</sup> ». Selon l'équation, substituons à « un sens » une norme, supprimons « du point de vue biologique et psychologique » pour s'adapter au contexte. Mais il reste une chose supplémentaire à changer. Une norme n'est pas une appréciation de valeur en rapport avec « un besoin », mais avec une valeur visée. On voit alors quelle est la correspondance de la « valeur » dans le contexte biologique. C'est le « besoin<sup>234</sup> ».

Un être vivant se trouve toujours confronté à une pluralité de besoins. Dans le premier chapitre « Les besoins élémentaires étudiés par le biologiste » du « Sommaire » du volume *Besoins et tendances*<sup>235</sup> des « Textes et documents », Canguilhem classe les textes classiques de la philosophie et les documents empruntés aux scientifiques parmi les quatre sous-chapitres *Faim et soif*, *Sommeil*, *Génération* et *Société*. Vu sous cet angle, un organisme peut être considéré comme un échiquier où s'exerce la compétition entre organes biologiques et fonctions psychologiques, chacune visant à satisfaire un besoin spécifique. On comprend alors pourquoi dans le contexte de la vie, il est impossible d'abstraire un seul besoin de la totalité des besoins. Supposons qu'il existe un être vivant qui vise à satisfaire un seul besoin. Selon Canguilhem, l'effort d'un être vivant à satisfaire un besoin est incarné par son corps. Si c'est le cas, cet être vivant finira par avoir un organisme n'ayant que les parties et fonctions relatives à un certain besoin. Un être vivant dont le corps est totalement organisé pour la satisfaction d'un besoin spécifique ne peut toutefois exister. Pour qu'il existe en tant qu'être vivant, il doit manger, boire, dormir et générer. Certains prétendront que l'on peut penser le vivant en

---

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>234</sup> À ce sujet, voir l'introduction de *OC.IV*, de C. Limoges : « Comme dira Canguilhem, “le besoin fait la valeur. La faim n'est pas un besoin qui prend pour aliments tels ou tels objets. La faim fait de tels ou tels objets des aliments. [...] Le besoin est nettement intentionnel et sélectif. [...] Le besoin est créateur en ce sens que dans tout besoin une polarité est déjà impliquée [...]. Un besoin n'est [donc] pas un simple fait susceptible d'être expliqué selon des lois naturelles. L'exposition à la chaleur explique qu'une plante perde l'eau de ses tissus. Mais que la plante s'adapte à la chaleur en se donnant telle disposition de ses stomates, cela fait que le fait de la dessiccation est éprouvé par la plante comme ce à quoi elle doit s'opposer. Le besoin de conserver l'eau traduit le conflit d'une réalité et d'une exigence. [...] À la racine du besoin il y a toujours un conflit entre l'existence et l'exigence, de sorte que finalement un besoin c'est une norme de solution de ce conflit. Le besoin est inséparable de l'instinct chez l'animal ou de la technique chez l'homme, c'est-à-dire du mode d'activité par laquelle la matière de l'existence est liée à la forme de l'exigence, ou les moyens à la fin.” »

<sup>235</sup> G. Canguilhem(éd), *Besoins & Tendances*, dans *OC.IV*, pp. 437-524. Le Sommaire est de la page 443.

abstrayant l'une de ses parties ou fonctions censées être dédiées à un besoin spécifique à partir de l'organisme pris en totalité. Il serait alors possible d'abstraire un besoin de la totalité des besoins. Mais cela n'est possible que sur le plan hypothétique établi dans l'intention d'appréhender son processus physico-chimique. Si le besoin lié à ce processus n'est pas ramené là où il est abstrait, il ne resterait rien de biologique dans cette compréhension<sup>236</sup>.

En somme, contrairement au contexte humain, dans le contexte de la vie, la normativité comme correction ne peut pas comprise comme susceptible de se révéler dans le processus d'abstraction d'une valeur, de création d'une norme correspondante, puis de correction de cette norme en référence à la valeur visée. Lorsque l'on considère la vie, l'abstraction d'une valeur est impossible, car elle provoque immédiatement une déviation du cadre de la vie. D'où l'impossibilité d'y supposer l'absence de normes, puis la création d'une norme. Par conséquent, dans le contexte humain, la normativité peut signifier la capacité de créer une norme ou bien celle de corriger les normes préexistantes. Mais dans son sens biologique, la normativité ne signifie que le pouvoir d'un être vivant de corriger ses normes déjà données en référence à la totalité de ses valeurs vitales.

\*\*\*

Dans cette section, nous avons tenté de définir le concept de la normativité à partir de l'analyse du sens canguilhemien de la *norme* et du *normatif* entendu comme ce qui concerne cette norme. *Normatif* revêt trois significations ; ce qui impose une norme existante à un objet ; ce qui institue une norme en référence d'une valeur visée ; ce qui corrige une norme existante en référence à la totalité des valeurs. Canguilhem n'accorde

---

<sup>236</sup> À ce sujet, Canguilhem a trouvé la même idée faisant écho dans l'*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* de Claude Bernard ; « Le physiologiste et le médecin ne doivent donc jamais oublier que l'être vivant forme un organisme et une individualité... Il faut donc bien savoir que, si l'on décompose l'organisme vivant en isolant ses diverses parties, ce n'est que pour la facilité de l'analyse expérimentale et non point pour les concevoir séparément. En effet, quand on veut donner à une propriété physiologique sa valeur et sa véritable signification, il faut toujours la rapporter à l'ensemble et ne tirer la conclusion définitive que relativement à ses effets dans cet ensemble. » Canguilhem cite ces phrases dans son article « L'expérimentation en biologie animale », CV, p.31.

pas de grande importance à *normatif* au sens de l'imposition d'une norme. En effet, l'imposition d'une norme existante peut automatiquement s'exercer dès lors qu'une norme est instituée, de sorte que ce mode de concerner la norme est subordonné à celui qui institue une norme. Cependant, il ne considère pas *normatif* au sens de l'institution comme le mode le plus fondamental et général de concerner la norme. Car l'institution de la norme n'est possible que dans le contexte humain où l'abstraction d'une certaine valeur de la totalité des valeurs est concevable. Dans le contexte de la vie, une telle abstraction est pensable, mais non réalisable, car l'être vivant ne met pas de distance entre son existence et les normes pour réaliser ses exigences. Étant toujours dans la totalité des valeurs, l'être vivant ne peut être normatif que dans le sens où il corrige ses normes données.

La normativité biologique implique donc un pouvoir de corriger des normes existantes en référence à la totalité des valeurs. Comprendre ce qui concerne l'être vivant à la lumière de la normativité biologique, c'est l'appréhender comme une expression de ce pouvoir correctif. Dans le contexte de la vie, nous pouvons immédiatement confirmer l'expression de ce pouvoir à travers le mode d'existence de l'organisme. L'organisme comporte des organes et déploie des fonctions suivant ses multiples besoins, et il se corrige constamment en face de son milieu. De fait, l'évolution est l'expression même de la normativité biologique. En revanche, lorsqu'il s'agit d'une certaine activité prise dans le contexte humain, on ne peut pas la saisir directement comme une expression de la normativité biologique. Dans ce contexte, il est possible d'abstraire une valeur de la totalité des valeurs. Il peut donc y avoir une certaine activité qui ne concerne qu'une seule valeur ainsi abstraite.

Mais une telle activité est aussi liée à la normativité humaine, selon l'affirmation suivante de Canguilhem dans sa thèse de médecine, suggérée après avoir exprimé sa crainte de tomber dans l'anthropomorphisme dans ses réflexions sur le sens de *normatif* : « Nous ne prêtons pas aux normes vitales un contenu humain, mais nous nous demandons comment la normativité essentielle à la conscience humaine s'expliquerait si

elle n'était pas de quelque façon en germe dans la vie<sup>237</sup> ». Ainsi, l'activité prise dans le contexte humain doit être en germe dans la vie qui « est en fait l'activité normative<sup>238</sup> ». Comment alors révéler l'articulation entre une activité humaine et la normativité biologique ? En d'autres termes, il s'agit de savoir précisément ce que Canguilhem entend exprimer par la locution « de quelque façon » dans la phrase citée.

Sur la base de notre analyse, nous proposons un procédé en deux étapes pour comprendre une activité humaine à la lumière de la normativité biologique. Tout d'abord, nous devons décrire l'activité en termes axiologiques pour déterminer dans quel sens elle est normative. Si elle est normative en ce qu'elle concerne la correction d'une norme, basée sur la totalité des valeurs, elle peut être considérée directement comme une expression de la normativité biologique. Si elle n'est normative qu'au sens humain, cela signifie qu'elle se rapporte à une valeur abstraite. Il est donc nécessaire d'annuler cette abstraction, en rendant la valeur abstraite à la totalité des valeurs. Dès lors, la valeur abstraite sera réévaluée dans la totalité des valeurs vitales. C'est à partir de cette valeur réévaluée que nous pouvons comprendre une activité humaine comme l'expression de la normativité biologique, c'est-à-dire celle de l'effort de correction de soi dont l'élan est dans la vie. Dans la section suivante, nous analyserons d'abord les réflexions de Canguilhem sur la science et la technologie selon ce procédé, afin de révéler précisément comment ces deux activités sont liées à la normativité biologique. De là, nous obtiendrons un modèle pour l'élucidation ultérieure de la relation entre la philosophie et la normativité biologique.

## *4.2. Les activités du vivant humain au regard de la normativité biologique*

### *4.2.1. La science et la normativité*

---

<sup>237</sup> NP, p. 103.

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 102.

Nous avons soutenu à plusieurs reprises que la science est une activité de l'être vivant humain liée à la normativité, en nous basant sur le fait que tous les scientifiques sont, sans exception, des êtres vivants dont toutes les activités la prennent comme source. Cependant, au regard des multiples sens de la normativité, la question se pose de savoir auquel d'entre eux la science se rattache. C'est à cette question que nous tenterons de répondre dans cet article.

Commençons par examiner si la science est normative au sens où elle impose des normes à un objet. Par le jugement scientifique, une proposition est déterminée comme étant vraie ou fausse. Considérant que les désignations « vrai » ou « faux » données à une proposition scientifique sont appelées la « valeur de vérité », nous pouvons en déduire que le jugement scientifique est normatif. Alors, quelle est la norme qui permet de distinguer des propositions vraies et fausses ? C'est le réel. Faut-il en conclure que le réel est la norme du jugement scientifique ?

Nous arriverons à des réponses très différentes selon la façon dont nous appréhendons ce réel. Si le réel est compris comme le donné, le jugement scientifique ne signifiera que la confrontation entre une proposition et un réel concerné. Mais le donné est le donné dans le sens où il n'est pas subordonné à l'intention humaine. Ainsi, si le réel est la norme du jugement scientifique comme donné, le mode de ce jugement ne peut pas être subordonné aux scientifiques, car le « mode de jugement est au fond subordonné à celui qui institue des normes »<sup>239</sup>. En outre, si nous comprenons le réel comme le donné, nous ne pouvons même pas parler de la valeur visée de la science. Comme nous l'avons expliqué, une valeur est une exigence à réaliser à travers une norme qui lui correspond. Or, si le réel est la norme de la science en tant que donné, il restera toujours identique, et ce, quelle que soit l'exigence. Dès lors, « sur le plan purement théorique, la Science se manifeste comme *la fonction même du Réel* »<sup>240</sup>.

Les auteurs de *Traité de Logique et de Morale* réfutent la conception sur le réel comme le donné, réfutation clairement manifestée dans IX<sup>ème</sup> chapitre de ce livre, dont

---

<sup>239</sup> G. Canguilhem, « Cours de philosophie générale et de logique. Année 1942-1943 », *OC.IV*, p. 102.

<sup>240</sup> G. Canguilhem et C. Planet, *TLM*, dans *OC.I*, p. 801.



le titre est « Sur la valeur de la science »<sup>241</sup>. Ils disqualifient en premier lieu cette conception comme un « postulat formel » ou un préjugé provenant de l'« ancien ontologisme ».

« L'ancien ontologisme a toujours cherché dans une telle Réalité présupposée donnée, et tantôt immanente tantôt transcendante, dans l'existence préalable d'une Matière, ou d'un Dieu, le fondement absolu du travail humain de vérification de l'Expérience ; cette présupposition se retrouve comme postulat formel de la Science, et définit en quelque sorte la direction de l'effort pour cette science poursuit.<sup>242</sup> »

Ils affirment ensuite que le réel n'est pas le donné, en rappelant les deux courants de pensée dans l'histoire de la philosophie ; celui des savants comme Ernst Mach, Pierre Duhem et Henri Poincaré, qui ont tenté de soumettre la science « à quelque finalité que cette fonction seule [la Science] ne peut définir : économie de pensée, système cohérent de conjectures, organisation harmonique d'hypothèses » ; et celui de Kant qui a considéré que le « seul Réel légitimement affirmable » ne dépend que de l'« aptitude de l'esprit à accommoder à ses propres règles formelles la matière de ses “intuitions” empiriques »<sup>243</sup>. Les auteurs en concluent :

« Sa valeur (la valeur de la science, donc la vérité) naît et croît au fur et à mesure de la vérification précise que le labeur du savant instaure, et il ne peut donc exister de choses véritables avant cette vérification : la Vérité totale, ce ne pourrait être que le tout des vérifications ; le Réel c'est ce qu'établit le savoir scientifique, et on n'en peut concevoir d'autre : c'est un résultat, non un donné. »<sup>244</sup>

En somme, le réel consulté par celui qui entend porter un jugement déterminant la valeur de vérité (vrai/faux) sur une proposition n'est pas un donné, mais un résultat de

---

<sup>241</sup> *Ibid.*, pp. 791-802.

<sup>242</sup> *Ibid.*, p. 800.

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 801.

<sup>244</sup> *Ibid.*

la vérification instaurée par la « labeur du savant ». Ce « labeur » consiste à épurer l'esprit des préjugés formels et croyance naïve sur la réalité, à établir ses règles formelles, et enfin à exercer son aptitude à accommoder ces règles et les données empiriques<sup>245</sup>. Le réel est, en tant que produit du labeur historiquement conditionné et arbitrairement entrepris, une norme. La part du donné, impliquée dans le réel, a toujours créé une confusion quand il s'agit de l'aspect normatif du jugement scientifique. Mais le réel compris comme résultat de la synthèse comporte systématiquement la part humaine. C'est seulement dans cette mesure que l'on peut comprendre le réel comme norme, voire parler de la vérité comme l'une des valeurs poursuivies par l'humanité. Par conséquent, la science est normative dans le sens où elle institue des normes pour réaliser sa propre valeur.

Enfin, la science est-elle normative au sens de corriger les normes ? Avant de répondre à cette question, nous devons clarifier un point qui pourrait prêter à confusion. Dans le *Traité*, lorsqu'il s'agit de la valeur de la science, Canguilhem parle de deux valeurs distinctes. D'une part, il écrit que « la valeur et la fin de la Science » sont « la Vérité », et d'autre part, que « la valeur de la Science est toute limitative, quasi-négative : c'est celle d'une prudence, d'un système précis de précautions<sup>246</sup> ». Pour cette dernière, nous pouvons trouver dans la *Connaissance de la vie* un énoncé de même implication : « La connaissance consiste concrètement dans la recherche de la sécurité par réduction des obstacles, dans la construction de théories d'assimilation<sup>247</sup>. »

Pour expliquer ce point, il faut distinguer les deux points de vue à partir desquels

---

<sup>245</sup> La notion que la valeur de vérité dépende du « labeur du savant » correspond à celle de la science comme « travail », que Canguilhem défendra en 1963 en faveur de Bachelard. Cf. G. Canguilhem, « Gaston Bachelard et les philosophes », *EHP*, pp. 187-195 ; « Léon Brunschvicg avait insisté, à plusieurs reprises, sur le fait qu'il n'y a pas de vérité avant la vérification. La science ne reflète pas la vérité, elle la dit. Mais la vérification brunshvicgienne reste encore un concept de philosophie intellectualiste. La preuve, telle que la conçoit Bachelard, est un travail parce qu'elle consiste dans une réorganisation de l'expérience. "La science n'est pas le pléonisme de l'expérience." S'il arrive à la pensée scientifique de recevoir un donné, c'est seulement en le reprenant qu'elle fait la preuve de sa capacité de le comprendre. Comme le travail, au sens strict, est *antiphysie*, de même le travail scientifique est antilogie, refus de recevoir des concepts, des objets désignés, un langage usuel, et corrélativement décision de recommencer les commencements sémantiques, de réordonner l'ordre syntaxique – n'est-ce pas là l'esprit de l'axiomatique ? – de substituer la cohérence obtenue à la cohésion constatée, de produire finalement les phénomènes au lieu de les enregistrer. La science n'est pas une phénoménologie, c'est une phénoméno-technique. »

<sup>246</sup> G. Canguilhem et C. Planet, *TLM*, dans *OC.I*, p. 801.

<sup>247</sup> G. Canguilhem, « La pensée et le vivant », *CV*, p.12.

ces réponses sont données. C'est du point de vue scientifique que l'on peut donner la vérité comme réponse à la question sur la valeur de la science. Les normes pour réaliser cette valeur, c'est-à-dire le réel, sont corrigées par l'effort des scientifiques, dans la mesure où la correction du réel, opérée par l'épuration des préjugés, l'adaptation de nouvelles règles à la pensée et le remaniement de la manière de synthétiser leur appartiennent. En fait, c'est ce processus de correction qui constitue le corps effectif de l'histoire des sciences. Or, adopter le point de vue du scientifique, c'est prendre un point de vue abstrait. Puisque l'être vivant humain ne vit pas seulement comme scientifique, la vérité peut être considérée comme une valeur abstraite de la totalité des valeurs.

Envisageons au contraire la science du point de vue de l'homme en tant qu'être vivant, dont la recherche scientifique est l'une des activités possibles, et la vérité, l'une des valeurs poursuivables. La vérité ainsi comprise n'est alors pas considérée dans sa relation avec une activité qui la poursuit exclusivement, mais par la place qu'elle occupe dans le système hiérarchique des valeurs. La vérité y est présentée comme antagoniste de la « puissance créatrice » dont les échecs suscitent le souci de prévenir les dangers, donc de la « sécurité<sup>248</sup> ». C'est de ce point de vue fondé sur le plan concret, au sens où aucune abstraction n'y est faite, que Canguilhem donne la « sécurité » comme réponse à la question de la valeur de la science. Or, ce n'est pas la science même, mais sa valeur « vérité », qui est qualifiée comme ayant la valeur de sécurité, puisque ce qui sera évalué en étant situé dans la totalité des valeurs doit être une valeur. Donc, à proprement parler, la sécurité est la valeur de la vérité, la valeur de la valeur visée par la science.

Pour préciser ce point, il convient d'examiner l'élucidation de Canguilhem, suivie de son affirmation sur l'absence de la vérité philosophique, entreprise dans l'émission télévisée du 27 mars 1965, « Philosophie et vérité »<sup>249</sup>.

« D'ailleurs, il me semble que, en disant qu'il n'y a pas vérité philosophique, je n'avais pas voulu dire :

– qu'un philosophe n'a jamais à se préoccuper de savoir s'il dit ou non vérité ;

---

<sup>248</sup> G. Canguilhem, « Activité technique et la création », *OC.I*, p.505.

<sup>249</sup> G. Canguilhem et J. Hyppolite, « Philosophie et vérité », *OC.IV*, pp. 1121-1138.

– que la philosophie serait étrangère à une recherche concernant la nature, ou le sens, ou l’essence de la vérité.<sup>250</sup>»

Le philosophe se préoccupe ainsi aussi de « savoir s’il dit ou non vérité ». Mais il ne recherche pas lui-même la valeur de vérité d’une proposition. Ce genre d’efforts relève de la responsabilité du scientifique, et c’est de son point de vue que la vérité est apparue comme la valeur de la science. Au contraire, la recherche sur laquelle le philosophe se concentre concerne « la nature, ou le sens, ou l’essence de la vérité ». La valeur de « sécurité » attribuée à la vérité est la réponse de ce type d’interrogation. En somme, sur le plan abstrait, la valeur de la science est la vérité, et sur le plan concret, la valeur de la vérité est la sécurité.

Dans la section précédente (4.1.), nous avons défini la correction opérée par l’intention normative comme étant relative à la totalité des valeurs. Donc, la question de savoir si la science est normative au sens de corriger les normes revient à se demander si la science peut renvoyer elle-même sa valeur (vérité) à la totalité des valeurs, et déterminer la valeur de la vérité (sécurité) en y repérant sa place, enfin à corriger ses normes (le réel) au cas où elles outrepassent la portée admise à la valeur de sécurité. La réponse de Canguilhem est claire.

« Il n’y a pas de science normative. On n’a aucun intérêt à revendiquer pour le jugement de prescription la forme du jugement scientifique, tant qu’on n’a pas établi que la forme du jugement scientifique est la seule forme valide ou valable de jugement. [...] Valider le jugement scientifique, c’est rendre le jugement scientifique dépendant du jugement de valeur. Or les sciences normatives se proposent l’inverse<sup>251</sup>. »

L’affirmation de Canguilhem selon laquelle « il n’y a pas de science normative » paraît décisive pour notre problématique. Comme il le souligne ici très justement, la

---

<sup>250</sup> *Ibid.*, p. 1122.

<sup>251</sup> G. Canguilhem, « Les normes et le normal, 1942-43 », CAPHES, GC. 11.2.2, feuillet 21.

« forme du jugement scientifique » n'est pas la « seule forme valide ou valable de jugement ». Le jugement esthétique, moral, social ou individuel peut être respectivement validé sans revêtir la forme du jugement scientifique. Cependant, dans tous les cas, cette validation ne sera pas obtenue en retenant l'une des formes possibles de jugement comme uniquement valable. Si, par exemple, nous prenons la forme du jugement esthétique comme celle dont toutes les autres doivent dépendre, nous pourrions la réfuter pour la même raison que Canguilhem refoule l'affirmation suggérant la forme du jugement scientifique. Ainsi la validation par « jugement de valeur » sera obtenue sur la base de la totalité des formes possibles de jugement, chacune d'entre elles étant constituée en vue de réaliser une certaine valeur. Au contraire, l'ambition de ceux qui soutiennent la possibilité de sciences normatives consiste à réduire toutes les formes de jugement à celui de la science. Cette ambition témoigne de l'incapacité de la science à affronter la pluralité des valeurs. Pour eux, cette réduction est pourtant nécessaire parce que la science ne peut juger qu'au nom de la vérité. Pour ceux qui entendent porter un jugement de valeur sur une certaine activité humaine au niveau concret de la vie, une telle réduction semble secondaire. Ce qu'il n'y a pas, c'est la science normative en ce sens qu'elle corrige la norme.

Résumons. La science corrige sa norme, c'est-à-dire le réel, pour arriver à la vérité. On peut donc affirmer qu'elle est normative, mais il faut ajouter que ce n'est le cas que dans le contexte humain. La normativité biologique est un pouvoir qui peut être trouvé dans le contexte où les multiples valeurs existent. Mais, comme nous l'avons montré, la science ne peut pas resituer la vérité dans un tel contexte. Ainsi, dans celui de la vie, on ne peut pas dire que la science soit normative. Mais cela ne signifie pas qu'il y ait une rupture radicale entre la normativité trouvée dans la science et la normativité biologique. Dans la mesure où l'être vivant humain tente de satisfaire son besoin de sécurité par la connaissance scientifique, la science touche également la normativité biologique, bien qu'indirectement. La valeur que la science concerne directement est la vérité transformée de la sécurité par l'abstraction. Or, cette abstraction est la condition même de l'émergence de la science. La science ne peut donc avoir le point de vue pris de l'arrière-plan de sa valeur visée, puis retransformer la vérité en sécurité en la

ramenant à la totalité des valeurs, avant d'annuler cette abstraction. Le point de vue basé sur la conception sur la « sécurité » comme la « vérité » ne peut plus être qualifié de scientifique, parce que sans la vérité, il n'y a pas de science. Par conséquent, pour que la science soit comprise au niveau concret de l'être vivant humain, il faut une intervention autre que scientifique.

#### 4.2.2. La technique et la normativité

S'agissant de la normativité de la technique, une réflexion plus simple que celle par rapport à la science s'impose. Quant à la science, la vérité (la valeur visée de la science) et la sécurité (la valeur de la vérité) s'opposent. Du point de vue du scientifique, la vérité est « positive » dans la mesure où elle donne à l'expérience « une interprétation purement objective qui, dans le cadre de cette objectivité délibérée, est plus cohérente que la confusion perceptive<sup>252</sup>. » En revanche, du point de vue de l'être vivant, la sécurité paraît négative, en ce sens qu'elle n'est pas constructive. Par conséquent, selon le point de vue adopté, l'évaluation sur la science pourrait être polarisée ; ceux qui soulignent la positivité de la vérité convertissent la connaissance en puissance ; ceux qui se concentrent sur la négativité impliquée dans l'intention de sécurité considèrent la volonté de connaissance comme l'expression de la faiblesse. En bref, il y a une rupture entre les valeurs de la science, l'une qui est conférée de l'extérieur, l'autre qui la régit de l'intérieur.

Une telle rupture ne se retrouve pas dans la technique. Dans le *Traité de logique et de morale*, Canguilhem explique la fin de la technique comme suit : « La technique vise à substituer ce qui n'est pas et qui souhaité à ce qui est<sup>253</sup> » ; « l'effort technique mesure l'insuffisance du donné à contenter nos exigences<sup>254</sup>. » Ces substitution et satisfaction peuvent répondre aux questions posées non seulement de l'extérieur sur la valeur de la technique, mais aussi de l'intérieur sur la valeur qui légifère ses normes. Ce

---

<sup>252</sup> G. Canguilhem et C. Planet, *TLM*, dans *OC.I*, p. 791.

<sup>253</sup> *Ibid.*, p. 684.

<sup>254</sup> G. Canguilhem, « Activité technique et la création », *OC.I*, p.502.

point peut être clairement confirmé, si, par exemple, nous considérons la médecine par le biais des explications que Canguilhem donne ci-dessus par rapport à la technique. Le patient demande au médecin de changer son état actuel, donc *ce qui est*, à *ce qui mérite d'être* pour lui, comme le soulagement de la douleur, la libération de l'état pathologique, ou l'allongement de la durée de la vie. Or, ces exigences constituent la fin de la thérapeutique ainsi que le critère pour juger de la légitimité, à savoir l'efficacité ou l'utilité des traitements ou dispositions thérapeutiques. C'est pour cette raison que la technique peut être comprise plus aisément que la science avec le schème que Canguilhem a constitué en paires des deux termes.

La technique confère des valeurs polarisées à quelques dispositions, traitements ou ordonnances en prenant comme critère les normes qui prennent les « formes de recette, de procédés, de modèles ». Elles seront jugées utiles ou inutiles, efficaces ou inefficaces. La technique est donc normative au sens où elle impose une norme. À la différence des normes de la science, à savoir le réel, ces normes de la technique ne doivent rien au donné, supposé être dans la nature. « 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<sup>255</sup> ». On peut donc poser, sans difficulté, que la technique élabore ses propres normes dans l'intention de « plier » la nature à ses « espoirs ». Or quelle est l'impulsion qui conduit l'être vivant humain à faire l'activité technique, c'est-à-dire ses fins ou valeurs ? La réponse réside dans le paragraphe suivant.

« Transformant l'expérience dans le sens des intérêts humains, accordant la nature aux besoins de la conscience par suppression des obstacles, rapprochement des satisfactions possibles ou production de satisfactions nouvelles, la technique vise à des productions qualifiées donc concrètes ou synthétiques. Sa valeur est donc essentiellement subjective et téléologique<sup>256</sup>. »

La valeur ou la fin de la technique est des « intérêts humains » et des « besoins

---

<sup>255</sup> G. Canguilhem et C. Planet, *TLM*, dans *OC.I*, p. 684.

<sup>256</sup> G. Canguilhem, « Activité technique et la création », *OC.I*, p.502.

de la conscience » qui sont « essentiellement subjectif[s] et téléologique[s] ». En somme, la technique est normative en ce qu'elle porte un jugement sur un objet concerné en référence à ses propres normes. En outre, elle est normative en ce sens qu'elle institue la norme, puisqu'elle prescrit les moyens de réaliser des intérêts ou des besoins spécifiques de l'humain.

Le fait que la technique prenne le « besoin » comme fin à atteindre attire notre attention. Nous avons soutenu dans l'article précédent (4.4.2.) que le « besoin » est une traduction de la « valeur » en version biologique. Cela étant, la technique tire sa fin directement du plan de la vie. Nous avons déjà abordé ce point dans l'article précédent en disant que la vérité est antagoniste de la « puissance créatrice » dont les échecs provoquent un souci de « sécurité ». En effet, la technique est l'une des expressions évidentes de cette « puissance créatrice ». Dans ses œuvres, Canguilhem revient sans cesse sur la thèse selon laquelle la technique, qui côtoie la vie, donne ce que la science entend connaître. « La technique est quelque part sur la voie de la fabrication universelle entre la vie et l'art<sup>257</sup> » ; « *Créer pour connaître*, c'est peut-être *scientifiquement* inintelligible, pourquoi serait-ce aussi *philosophiquement* inintelligible ?<sup>258</sup> » ; « Science et Technique doivent être considérées comme deux types d'activités dont l'un ne se greffe pas sur l'autre, mais dont chacun emprunte réciproquement à l'autre tantôt des solutions, tantôt ses problèmes<sup>259</sup>. » Si la technique est ainsi liée à la vie, pourrions-nous dire qu'il y a un lien direct entre la normativité présentée dans la technique et la normativité biologique ?

Mais le fait que la technique tire sa fin du plan de la vie n'implique pas nécessairement qu'elle est une expression de la normativité biologique. Prenons un exemple. Depuis juin 2018, la trottinette électrique a fait son apparition dans le paysage parisien. C'est un produit créé pour satisfaire le besoin de mobilité pratique, rapide et personnelle en milieu urbain. Il s'agit d'un produit technique, parce qu'elle est faite pour satisfaire un certain besoin, mais aussi parce qu'elle manifeste la témérité propre à la

---

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 505.

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 506.

<sup>259</sup> G. Canguilhem, « Machine et organisme », CV, p. 161.



technique. En octobre 2019, un décret relatif à l'utilisation de la trottinette électrique a été publié<sup>260</sup>. Il précise les itinéraires que ses utilisateurs peuvent emprunter, la vitesse qu'ils doivent respecter et les équipements qu'ils doivent porter. La trottinette électrique a ainsi circulé à Paris pendant près d'un an et demi sans aucun ajustement avec toutes les normes qui régissaient les routes et les trottoirs. En l'absence de règles, on juge selon l'habitude. La « trottinette électrique » est considérée comme un type de « trottinette », elle est donc utilisée sur le « trottoir ». Cependant, il y a une grande différence en termes de probabilité et de gravité d'un accident entre la trottinette à propulsion humaine et la trottinette électrique. Utilisée sans réglementation dans la rue, cette dernière a causé un certain nombre de blessures et de décès<sup>261</sup>. Enfin, par le décret de 2019, l'utilisation de « trottinette » électrique sur un trottoir devient interdite.

Peut-on dire que cette série d'affaires concernant la trottinette électrique est un exemple normal révélant la relation entre technique et science qu'établit Canguilhem ? La réponse se scinde en deux ; on pourrait dire oui, si l'on ne prend que sa forme en considération, mais non, si l'on y réfléchit en termes de contenu. Si l'on conçoit le décret promulgué en 2019 comme la correction par une réflexion accidentologique, suivie des échecs résultant de l'application audacieuse de la technique à la poursuite de la valeur de la mobilité, elle constitue un exemple normal. Mais voyons-la dans la perspective du « temps technique », que Canguilhem a illustré en 1959 dans son article « Thérapeutique, expérimentation, responsabilité<sup>262</sup> ».

« L'engouement pour le progrès technique privilégie la nouveauté par rapport à l'usage. L'homme retrouve ici, sous une forme savante, une très primitive tactique du vivant, même unicellulaire, celle des essais et des erreurs, mais avec cette différence que la réitération accélérée des essais le prive du temps nécessaire à

---

<sup>260</sup> Décret n° 2019-1082 du 23 octobre 2019 relatif à la réglementation des engins de déplacement personnel. Article consultable à l'adresse suivante : <https://www.legifrance.gouv.fr/jorf/id/JORFTEXT000039272656>

<sup>261</sup> T. Vichard, « Trottinettes électriques, monoroues, gyropodes : hausse de 28% des accidents en 2022 à Paris », Francebleu, 27 janvier 2023. Article consultable à l'adresse suivante : <https://www.francebleu.fr/infos/transports/trottinettes-electriques-monoroues-gyropodes-hausse-de-28-des-accidents-en-2022-a-paris-3637134>

<sup>262</sup> G. Canguilhem, « Thérapeutique, expérimentation, responsabilité », *EHPS*, pp. 383-391.

l'instruction par l'erreur. L'invention technique s'inscrit désormais dans le temps technique, qui est affolement et discontinuité, et en dehors du temps biologique, qui est maturation et durée<sup>263</sup>. »

La « nouveauté » de la trottinette électrique est privilégiée par des utilisateurs ayant des besoins de mobilité, ou par des entreprises poursuivant un intérêt économique. Afin de confirmer son efficacité, on recourt à la « tactique » des « essais et des erreurs », et on en vient à promulguer le décret de 2019. Réfléchissons par quelles erreurs on est instruit. C'est la mort et la blessure de la population qui n'a rien à voir avec cette technique. Peut-on légitimer une telle expérience prenant comme sujet de test la sécurité et la vie d'une population aléatoire, et faite pour la mobilité pratique et personnelle ? Il n'est pas difficile de mesurer l'importance entre le droit de vivre et le droit à la mobilité qui n'est, dans ce cas-là, pas du tout vital. Lorsque la vitalité qui anime le « temps technique » vient ainsi à mettre en jeu la vie même, elle doit être contrebalancée par la prudence qui circule dans le « temps biologique ». Dans ce contexte, l'adjectif « biologique » ne signifie pas uniquement ce qui concerne la biologie comme l'une des sciences, mais aussi les discours généraux qui portent sur la vie au sens plein du terme. L'exemple de la trottinette électrique illustre le fait que la vie qui ne vit que dans le « temps technique » peut se détruire en cherchant aveuglément à satisfaire un certain besoin.

Le fait que le « temps technique » accéléré à outrance puisse conduire l'être vivant humain à l'autodestruction révèle que la technique est à une certaine distance de la vie, même si elle en puise son ressort et sa fin. Comme en science, c'est encore l'abstraction qui génère cette distance. La technique se consacre à inventer des moyens pour satisfaire un besoin spécifique qui s'abstrait de l'ensemble des besoins vitaux. Dans le manuscrit de Canguilhem pour son cours dispensé en 1942-1943, il écrit que la technique est normative, « mais elle l'est secondairement et abstraitement, secondairement puisqu'elle concerne des moyens, abstraitement puisqu'elle est limitée à

---

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 383.

la recherche d'une satisfaction spéciale, la multiplicité des techniques supposant la dissociation des besoins<sup>264</sup>. » Comme le montre l'exemple de la trottinette électrique, la technique ne se soucie pas des autres valeurs qu'elle entend réaliser, elle n'a donc aucun intérêt à juger sa valeur abstraite sous l'angle de la totalité des valeurs. Ainsi, la technique ne peut pas être dite normative au sens où elle corrige ses normes en référence à la totalité des valeurs. Par conséquent, la normativité technique n'est pas égale à la normativité biologique, et pour que la technique s'insère normalement dans le plan concret de la vie humaine, il faut une intervention autre que technique.

#### 4.2.3. La philosophie et la normativité

Dans les deux articles précédents, nous avons examiné en quel sens les activités scientifique et technique sont normatives. Nous avons montré qu'elles sont normatives en ce sens qu'elles instituent, imposent et corrigent des normes. Mais dans tous les cas, la normativité de ces activités est liée à une valeur abstraite, la science à la « vérité », la technique à un besoin « subjective et téléologique ». Dès lors, il est impossible d'y voir une expression de la normativité biologique, qui consiste à corriger une norme par référence à la totalité des valeurs. Or si tel est le cas, comment comprendre ces deux activités sous l'angle de la normativité biologique ?

Il faut ici référer une valeur abstraite qui meut les activités scientifique et technique à la totalité des valeurs. Or, la science et la technique ne peuvent pas elles-mêmes entreprendre cette opération, car les normes auxquelles elles doivent recourir pour opérer sont instituées pour et par leurs valeurs spécifiques. Par exemple, les normes techniques associées à la fabrication de crayons ont été instituées pour répondre au besoin d'un instrument d'écriture meilleur et plus solide. Rattacher ce besoin à l'ensemble des valeurs, c'est clarifier le sens d'un tel instrument au carrefour des valeurs qui articulent la vie humaine. Nous trouvons dans *The Pencil* écrit par Henri Petroski, un

---

<sup>264</sup> G. Canguilhem, « Cours de philosophie générale et de logique. Année 1942-1943 », *OC.IV*, p. 84.

ingénieur américain, le parfait exemple d'un tel rattachement<sup>265</sup>.

« Quand on connaît l'histoire du crayon dans le monde, on connaît les proportions mythiques de la technologie : la découverte du plumbago et son exploitation ont conduit à la transmutation d'un parent chimique du charbon en or noir. Quand on connaît l'histoire des mines de plomb noir du Cumberland, on connaît la finitude des ressources : la suprématie incontestable du crayon de plomb anglais appartient au passé. Lorsque nous connaissons l'histoire du crayon français, nous savons la valeur de la recherche et du développement : les efforts de Conté, il y a deux siècles, continuent à rendre possible le crayon moderne. Lorsque nous connaissons l'histoire du crayon au XIXe siècle, nous savons que le business inévitable autour de la technologie : le crayon allemand a peut-être dominé le marché mondial au milieu du siècle, mais le triomphe final du crayon américain pourrait servir d'inspiration pour l'avenir<sup>266</sup>. »

En tant qu'ingénieur, Petroski connaît comme personne les normes techniques impliquées dans le processus de fabrication du crayon et il consacre effectivement beaucoup de pages pour expliquer ce processus. Mais lorsqu'il s'agit de l'éclaircissement des instructions que l'on peut tirer du crayon, comme la « finitude des ressources », la « valeur de la recherche et du développement », et le « business inévitable autour de la technologie », il ne se réfère pas à sa connaissance du processus technique, mais à l'« histoire du crayon dans le monde ». Le recours aux logiques de la science ou de la technique pour éclairer, au niveau de la totalité des valeurs, la valeur des valeurs qu'elles visent n'est pas moins absurde que de prendre le processus de fabrication du crayon comme guide pour élucider son sens dans l'histoire humaine. C'est la raison pour laquelle nous avons fini les deux articles précédents en demandant une intervention autre que scientifique et technique pour en comprendre le sens.

---

<sup>265</sup> H. Petroski, *The Pencil : A History of Design and Circumstance* (1ère éd. 1989), [Kindle DX version], Alfred A. Knopf, 2010.

<sup>266</sup> *Ibid.*, Ch. « Retrospect and prospect ». (trad. par l'auteur).

C'est à la philosophie que Canguilhem donne l'autorité pour une telle intervention. Après avoir défini le caractère normatif de la technique comme secondaire et abstraire, il définit celui de la philosophie comme suivant.

« Toute technique au fond est normative, puisqu'elle énonce ou applique des règles sous forme de recettes, de procédés, de modèles, etc., mais elle l'est secondairement et abstraitement, secondairement puisqu'elle concerne des moyens, abstraitement puisqu'elle est limitée à la recherche d'une satisfaction spéciale, la multiplicité des techniques supposant la dissociation des besoins. Si la philosophie est discipline normative, il faut ajouter qu'elle l'est primordialement et concrètement<sup>267</sup>. »

Même si Canguilhem n'explique pas ici ce que signifient les expressions « primordialement » et « concrètement », on peut saisir ses sens en inversant ses explications du caractère normatif de la technique. Si la technique est « secondairement » normative, parce qu'elle concerne des moyens, et si elle est « abstraitement » normative, parce qu'elle se cantonne à la recherche d'une satisfaction spéciale, la philosophie est « primordialement » normative, parce qu'elle concerne les fins, et elle est « concrètement » normative, parce qu'elle s'étend à la recherche de la satisfaction générale.

La philosophie étant primordialement normative, elle n'impose pas une norme. Pour imposer une norme, il faut accepter une norme préexistante, et il s'ensuit l'acceptation d'un objet d'intérêt et une fin que cette norme concerne. Mais la philosophie ne peut pas internaliser l'objet et la fin d'une certaine norme, car le choix d'un tel objet, la fixation d'une telle fin sont pour elle l'affaire de la réflexion. La philosophie n'est pas donc normative au sens où elle imposerait à un objet une norme établie pour atteindre telle ou telle fin. D'où la définition de Canguilhem du moment philosophique donnée dans son cours de 1943 : « La philosophie ne peut donc être qu'un

---

<sup>267</sup> G. Canguilhem, « Cours de philosophie générale et de logique. Année 1942-1943 », *OC.IV*, p. 84.

moment seconde. Elle ne fait pas les valeurs puisqu'elle est suscitée par leurs différends<sup>268</sup>. » Pour la même raison, la philosophie étant concrètement normative, elle ne crée pas de norme. Pour instituer une norme, qui est par définition l'intermédiaire entre l'existence et l'exigence, il faut d'abord prendre comme fixée une exigence, une valeur ou un besoin. Mais une telle fixation ne peut se faire que par un choix, c'est-à-dire par une abstraction. Par rapport à un besoin abstrait, le seul projet possible est la recherche de la satisfaction non générale, c'est-à-dire spéciale.

Alors, comment s'exprime la normativité philosophique ? C'est d'abord à partir d'un conflit entre les valeurs abstraites que l'intérêt philosophique est provoqué. Par exemple, il peut y avoir un conflit entre les poursuites pour la beauté et la vérité, entre la science et l'esthétique. La science institue ses propres normes afin d'atteindre la vérité. Or, comme nous l'avons dit, il y a, dans ses normes, c'est-à-dire le réel fonctionnant comme critère pour déterminer la valeur de vérité d'une proposition, la part du donné. Dès lors, pour instituer une norme scientifique, il est nécessaire de satisfaire une certaine demande au franchissement d'un seuil d'objectivité. Dans l'esthétique, il en va autrement. L'esthétique institue ses normes pour apprécier la beauté. L'histoire de l'art y joue un rôle identique à la part du donné dans la science, mais en tant qu'histoire impliquant le changement, elle est relativement flottante en comparaison du donné dans le réel scientifique. La valorisation sur la subjectivité y reste plus dominante que la demande d'objectivité. À ce propos, on peut citer un proverbe breton qui exprime, dans une certaine mesure, l'essence de la norme esthétique : « À chacun son goût ».

La tentative de généraliser une forme spécifique du jugement, c'est-à-dire de la prendre comme critère unique de validation de tous les autres types de jugement de valeur, conduit à un conflit. Si l'on subordonne le jugement esthétique effectué selon ses propres normes au jugement scientifique, on dira qu'il existe une « vérité du goût ». Inversement, si l'on fait dépendre le jugement scientifique à la norme esthétique, on prétendra : « À chacun sa vérité ». Mais il n'y a pas de vérité du goût, et la vérité n'est pas ce qui peut être déterminé en fonction du goût de certains. C'est par rapport à ce

---

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 87.

résultat inévitable de l'essai de rendre générales une seule valeur abstraite et les normes qui la concernent exclusivement qu'intervient la normativité corrective de la philosophie. Pour que cette normativité philosophique se déploie sans provoquer un conflit, elle ne doit pas abstraire ou choisir une valeur spécifique.

Toutefois, cela ne signifie pas que la philosophie porte son jugement au nom de rien de valeur. Si, par exemple, Nietzsche a dû frapper de son marteau la religion en son temps, Canguilhem a dû le faire sur la science, à l'époque où celle-ci effaçait dans la pensée médicale la voix des malades en s'abandonnant au point de vue quantifiant. Si, d'une part, Canguilhem juge négativement l'abus d'une stratégie biotechnique d'essais et d'erreurs, qui en vient à prendre la vie pour enjeu, il déplore, d'autre part, la phobie du peuple des traitements constitués scientifiquement ou techniquement, qui se manifeste dans son inclination à la « santé sauvage<sup>269</sup> ». Nietzsche porte son jugement au nom de la morale, Canguilhem au nom de l'individualité, et ce dernier prend parti tantôt pour la valeur de la vie, tantôt pour celle de la science et de la technique. La philosophie défend les valeurs de la morale, de l'individualité, de la vie, de la science et de la technique, qui sont usurpées par l'hypertrophie de leurs contre-valeurs. Comme le point où ce conflit éclate change diachroniquement, se diversifie synchroniquement, la philosophie ne peut pas prendre une certaine valeur comme éternelle ou seule valable. Mais cela n'implique pas que la philosophie ne prend aucune valeur pour sa part. Au contraire, toutes les valeurs peuvent provisoirement être prises au nom de la critique philosophique.

Alors que la valeur à défendre et la valeur à critiquer ne cessent de changer, une intention constante anime la philosophie. C'est l'idée d'un « tout où chacune des valeurs serait à sa place relativement aux autres<sup>270</sup>. » Autrement dit, ce qui suscite l'intervention philosophique est une idée d'un état où toutes les différentes valeurs coexistent en harmonie avec les autres. Mais cet état harmonieux des valeurs n'est-il pas en tant que tel une valeur qui déclenche le jugement pour évaluer un état de la totalité des valeurs, et

---

<sup>269</sup> G. Canguilhem, « La santé : concept vulgaire et question philosophique », *EM*, p. 67.

<sup>270</sup> G. Canguilhem et A. Badiou, « Philosophie et science », *OC.IV*, p. 1108.

qui conduit à l'institution d'une norme ? Si nous nous concentrons uniquement sur le sens comme fin de la valeur, nous pourrions dire que l'état harmonieux est, en tant que tel, une valeur à réaliser. Mais si nous regardons de près les conditions pour intervenir sur la totalité des valeurs, nous nous rendrons vite compte que l'harmonie des valeurs ne peut être identifiée comme une valeur parmi d'autres. À proprement parler, l'harmonie ne désigne pas positivement un état particulier, mais signifie l'absence de l'inharmonie. En d'autres termes, l'harmonie ne peut être atteinte en prescrivant à une activité quelconque la valeur à poursuivre, et la manière de cette poursuite. Puisque la liste des valeurs qui doivent coexister harmonieusement reste variable et que le conflit éclate n'importe où, l'harmonie atteinte par la définition positive de la « place » de chaque valeur ne peut que rester éphémère.

Cela nous rappelle les notions différentes de la santé que Canguilhem examine dans sa thèse de médecine. Tandis que pour le physiologiste, la santé est un état dans lequel le chiffre des constantes et invariants physiologiques, mesurés dans un organisme, correspond à la moyenne, René Leriche a défini la santé comme « la vie dans le silence des organes<sup>271</sup> ». Dans sa thèse de médecine, Canguilhem a montré à juste titre que la définition positive des physiologistes de la santé devient inadéquate quand il s'agit du changement du milieu et de l'adaptation du vivant. En revanche, selon la définition négative de Leriche de la santé, c'est la réaction problématique effectivement provoquée qui nous conduit à reconnaître d'abord l'absence de santé, puis à avoir la conscience de la santé comme négation de l'absence de la santé. Mêmement, dans la totalité des valeurs, certaines valeurs et normes associées ne sont pas remises en cause simplement parce qu'elles sont hors de leur « place ». Il n'y a pas de place fixée pour chaque valeur. Les valeurs bougent, flottent au gré de l'histoire humaine. C'est seulement au moment où une certaine valeur provoque effectivement un conflit avec des autres, et donc que l'homme se sent dans la contradiction spirituelle, ou bien dans la douleur physique, qu'elle est remise en question. C'est là qu'intervient la correction par le jugement philosophique basé sur la normativité biologique.

---

<sup>271</sup> NP, p. 67.



Pour les activités normatives qui poursuivent une valeur abstraite, une norme sert en quelque sorte de fil rouge pour l'atteindre. La philosophie n'offre pas, n'impose pas ce fil rouge à une activité normative, mais trace seulement une ligne jaune que cette activité ne doit pas franchir. C'est la différence entre la normativité philosophique, qui se manifeste par l'intervention normative effectuée par l'aspiration à l'état harmonieux de la totalité des valeurs, et la normativité présentée par l'activité normative qui est consacrée à la poursuite d'une valeur abstraite. La philosophie qui est « primordialement » normative, c'est-à-dire qui concerne la fin et non pas les moyens, donc qui n'a pas ses propres valeurs ou normes fixées, prend une norme poursuivant la valeur menacée, non pas comme le critère éternel du jugement, mais provisoire. La philosophie « concrètement » normative, c'est-à-dire qui concerne toutes les valeurs, fonde son jugement non pas sur une certaine valeur spécifique, mais sur la prévision d'une configuration harmonieuse où toutes les valeurs existent, qui ne peut être fournie que négativement, que par le conflit actuel entre valeurs.

Dans la section précédente (4.1.), nous avons défini la normativité biologique comme la capacité de corriger des normes existantes en se référant à la totalité des valeurs. Entre la normativité biologique ainsi définie et la normativité philosophique, il n'y a à proprement parler aucune différence.<sup>272</sup> En d'autres termes, vu sous l'angle de la normativité, il n'y a pas d'écart entre philosopher et vivre.

\*\*\*

Dans cette section, nous avons réfléchi sur la science, la technique et la philosophie à la lumière de la normativité dont nous avons défini les trois sens dans la

---

<sup>272</sup> Pierre Macherey a présenté cette même idée dans son article « Canguilhem et la philosophie » : « S'ajuster, opération qui associe les exigences de la justesse et de la justice, c'est tout le contraire de s'adapter, qui consiste à se conformer aveuglément aux nécessités de l'heure : mais c'est trouver, souvent dans la difficulté et dans la peine, le moyen de pratiquer un engagement dont les principes ne sont pas négociables, et qui se présente, Canguilhem ne cessera de le répéter, sous les espèces d'un impératif dont, cependant, les conditions d'application restent en permanence à inventer ; comme il le dira plus tard, c'est être normatif, une posture qui, au fond, concerne aussi bien la pensée que l'organisme. » Son affirmation selon laquelle l'opération axiologique qui présuppose d'être « normative » concerne à la fois la « pensée » et l'« organisme » confirme notre propos. P. Macherey, « Canguilhem et la philosophie », dans *La formation de Georges Canguilhem*, op. cit., p. 29.

section précédente (4.1.). Nous pouvons confirmer dans la science la normativité qui prend la vérité comme valeur pour créer sa norme, puis l'imposer et la corriger, et dans la technique celle qui prend, pour le même but, un besoin ou un intérêt comme cette valeur. L'abstraction d'une valeur s'avère nécessaire pour ces activités. Il en résulte l'impossibilité d'y voir l'expression directe de la normativité biologique entendue comme capacité à corriger les normes données par référence à la totalité des valeurs. Canguilhem a attribué à la philosophie le rôle de renvoyer une valeur abstraite à son origine. De ce point de vue, la normativité que l'on peut observer dans l'activité philosophique n'est pas distinguable de la normativité biologique. Au regard de l'identité entre la normativité biologique et la normativité philosophique, pourrions-nous dire, sans hésitation, que nous atteignons notre objectif de définir la philosophie en référence à la vie ?

Il y a quelque chose à apprendre de l'identification entre vivre et philosopher. Les deux concernent une norme donnée. Du point de vue biologique, ce genre de norme est incarné par le corps organique, l'instinct, ou la tendance psychique, et du point de vue philosophique, par le préjugé ou la tradition. En regard d'une norme donnée, vivre et philosopher se présentent comme une intention correctrice. Au niveau biologique, cette intention est présentée par l'évolution, au niveau philosophique, par la critique. Une telle identification soulève toutefois un problème rédhibitoire.

Lorsqu'il s'agit de la relation entre la normativité dans une activité humaine et la normativité biologique, l'abstraction a l'implication ambivalente. Si nous essayons de comprendre la normativité biologique par le biais de la normativité manifestée dans l'activité humaine, le fait que cette dernière suppose l'abstraction apparaît comme un obstacle. Puisque les activités scientifique et technique présupposent l'abstraction, il ne faut pas tenter de généraliser la normativité dans ces activités jusqu'à la normativité biologique. On en viendrait à commettre l'erreur anthropomorphique. Au contraire, lorsqu'il s'agit de la distinction entre la normativité biologique et la normativité dans une activité humaine, l'abstraction sert en quelque sorte de sécante. Tant qu'elles supposent l'abstraction, les activités scientifique et technique ne peuvent pas être considérées comme une expression de la normativité biologique, mais grâce à ce fait

même, nous réalisons qu'elles sont propres à l'être vivant humain. Or, comme nous l'avons montré, la normativité philosophique ne suppose pas, comme la normativité biologique, une telle abstraction, et cela signifie que, considéré en termes de normativité, il n'y a pas de sécante entre philosopher et vivre. Cependant, tous les êtres vivants ne philosophent pas. Pour le dire crûment, l'amibe est vivante, mais elle ne philosophe pas.

### 4.3. *Comment en est-il venu à assimiler vivre et philosopher ?*

#### 4.3.1. L'explication par la biologie

Devant ce problème – tous les êtres vivants ne philosophent pas – même si la normativité biologique et la normativité philosophique ont la même connotation, devons-nous supposer l'existence d'une erreur dans nos arguments, et donc nous demander si la vie n'est pas une activité normative, ou si la normativité philosophique et la normativité biologique ne sont pas les mêmes ? Une telle démarche d'inférence repose sur une certaine idée de l'explication selon laquelle un phénomène à expliquer se produit par l'action réciproque des simples qui sont supposés qualitativement identiques. Alors, la connaissance devient synonyme d'explication des caractéristiques du simple et de la loi à laquelle ce simple est subordonné. On peut procéder à l'explication du *tout* en prolongeant, par addition, son extension. Sur la base de cette idée, l'explication ne peut être qu'une explication générale. Par conséquent, l'apparition d'un contre-exemple conduit immédiatement à la remise en cause de l'explication donnée.

L'explication par la biologie diffère. Dans sa note pour la soutenance de la *Connaissance de la vie*, Canguillem écrit : « En biologie, l'explication ne se fait pas par addition et extension, mais par soustraction et limitation.<sup>273</sup> » On peut s'accorder à dire que l'histoire de la biologie elle-même démontre cette logique de l'explication. Ce serait

---

<sup>273</sup> G. Canguilhem, « Thèses, 1955, candidature à la Sorbonne » : notes relatives à « *La connaissance de la vie*, 30 avril 1955 », CAPHES, GC. 1.1.5. feuillet 2.

sans doute l'intuition empirique que les êtres vivants sont différents des êtres non vivants qui a motivé l'explication biologique. Les êtres vivants, contrairement aux autres, mangent, boivent, se déplacent et se reproduisent. Si l'on essaie d'expliquer les phénomènes d'alimentation des êtres vivants, c'est le système digestif qui attirera d'abord l'attention, ensuite l'un des organes (l'estomac), les tissus (tissu épithélial ou musculaire), les liquides organiques et les cellules. De cette façon, l'ampleur de l'explication en biologie à partir de l'intuition empirique se réduit progressivement par « soustraction et limitation ». Dans ce cas, l'acquisition de telles investigations ne peut être considérée en soi comme une connaissance biologique. En effet, aucun compte rendu d'une partie de l'organisme ne saurait se montrer complet sans référence aux parties du niveau relativement plus élevé que lui.

Les « soustraction et limitation » dans l'explication biologique sont à la fois « détailler » et « omettre », tout comme zoomer une image. L'exemple de Clifford Geertz, qui a introduit dans l'anthropologie la notion de la « description épaisse », convient pour illustrer ce point<sup>274</sup>. Supposons que nous regardions une photo de deux yeux agrandis, l'un fermé et l'autre ouvert. Pour cette image, plusieurs descriptions possibles : dans un contexte culturel, cet acte s'appelle un « clin d'œil », on l'utilise pour intriguer ou séduire quelqu'un. Dans une approche médicale, il peut être considéré comme un symptôme du syndrome de Tourette, et enfin dans un contexte neurologique, il peut être décrit comme un mouvement musculaire suscité par des signaux électriques transmis à travers le cortex moteur.

Maintenant zoom arrière sur cette image des yeux. Au fur et à mesure que le champ de vision s'élargit, nous découvrons les éléments qui l'entourent. En fonction de ce qui s'y révèle, certaines des descriptions possibles perdent leur pertinence. Si nous voyons un couple qui se sourit avec un seul œil fermé, la description d'un symptôme de syndrome de Tourette ne semble pas appropriée. Si cette image se trouve dans un recueil de cas cliniques, la description du signe de l'intrigue sera à exclure. Dans tous les cas, la

---

<sup>274</sup> C. Geertz, « La description dense, vers une théorie interprétative de la culture », dans G. Delanty et al (éd.), *The Interpretation of Culture*, Basic Books, 1973 / A. Mary (trad.) « La description dense : Vers une théorie interprétative de la culture », La description I, *Enquête*, 1998.

description neuroscientifique du mouvement musculaire restera appropriée. Cependant, à moins que le but de description ne soit la description neuroscientifique, elle ne fournit aucune explication sur la raison du choix de l'image des yeux, parmi de nombreuses autres pouvant être invoquées pour exemplifier le mouvement musculaire, ni sur la relation entre l'image zoomée et le contexte environnant. Geertz désigne la description sur l'image des yeux comme toujours adéquate quel que soit le contexte, mais sans aucune valeur en termes de l'explication sur le choix d'une image ou sur la relation entre celle-ci et les environnants par le terme de « description mince ». Zoomer, c'est-à-dire agrandir une certaine partie dans un plan donné, c'est détailler la partie dans la vision, mais omettre celle hors de la vision. Ce qui est important, c'est qu'un certain facteur hors champ peut influencer l'évaluation de la pertinence d'une description sur la partie observée. Par conséquent, afin d'évaluer avec précision la pertinence d'une description sur une partie soustraite, il est nécessaire de déplacer la vue en dehors de la vision.

En biologie, une description possible d'une partie organique peut s'avérer inadéquate lorsqu'elle se réfère à un niveau supérieur à celui auquel elle est réalisée. Selon des recherches récentes en biologie du développement, il existe une grande similitude entre le développement embryonnaire précoce et la tumorigenèse, en ce qui concerne les comportements d'invasion cellulaire, la régulation épigénétique, l'expression génétique, le profilage des protéines et d'autres comportements biologiques importants<sup>275</sup>. En outre, les mécanismes de prolifération et de différenciation au cours du développement embryonnaire précoce et dans les cellules tumorales sont similaires, et les cellules tumorales comme les cellules embryonnaires peuvent se caractériser par un taux de prolifération élevé<sup>276</sup>. Cela étant donné, si une description de l'une de ces caractéristiques concernant une cellule quelconque est donnée, un biologiste peut présumer qu'il s'agit d'une cellule tumorale ou embryonnaire. Bien sûr, il peut affiner sa présomption en effectuant des investigations complémentaires sur d'autres caractéristiques du corps en question et en synthétisant ses résultats. Cependant, pour

---

<sup>275</sup> Y. Ma et al., « The relationship between early embryo development and tumorigenesis », *Journal of Cellular and Molecular Medicine*, Dec ; 14(12), 2010, pp. 2697-2701.

<sup>276</sup> T.A. Baudino et al., « c-Myc is essential for vasculogenesis and angiogenesis during development and tumor progression », *Genes & Development*, Oct 1, 16(19) : 2530-2543.

constituer la connaissance qui lui permettra de déterminer si une cellule est cancéreuse ou embryonnaire en synthétisant les résultats de telles ou telles investigations, donc en ignorant son origine, il faut d'abord une connaissance constituée par la recherche qui est entamée avec la conscience d'où elle est extraite entre un individu cancéreux et un embryon. Ainsi, en biologie, où l'explication se fait par la soustraction et la limitation, la description d'une partie ne peut être complète que lorsqu'elle est comprise dans sa relation avec la partie supérieure dont elle est extraite, c'est-à-dire avec le « milieu intérieur » en termes bernardiens, ou bien, avec « l'arrière-plan » en termes goldsteiniens. En somme, pour l'explication biologique, la « description épaisse » s'impose.

Pour l'explication de ce type, l'apparition d'un cas qui ne correspond pas à l'explication donnée ne relève pas nécessairement d'une erreur. En d'autres termes, il est possible que les propositions qui composent une explication soient toutes vraies, mais qu'elles ne correspondent pas au réel. En effet, des facteurs extérieurs à la vue donnée par soustraction et limitation peuvent invalider cette explication. On peut présumer sans problème qu'une cellule au taux de prolifération élevé est une cellule cancéreuse ou une cellule embryonnaire. Le point qui nous importe est qu'une seule présomption parmi les deux s'avère judicieuse en fonction de la connaissance de l'état de l'organisme d'où provient la cellule, qui n'aurait aucune raison d'être vérifié s'il s'agissait uniquement de mesurer le taux de prolifération. Pour cela, si l'on veut rectifier une explication biologique sans correspondance avec le réel, il ne suffit pas de mettre en doute la valeur de vérité d'une proposition, ou bien la démarche d'inférence. C'est comme si l'échec à trouver la cause des crampes d'estomac chroniques par technique diagnostique de la gastro-entérologie ne signifiait pas forcément l'existence d'un problème dans l'ensemble des connaissances dans ce domaine. Elles peuvent être psychogènes ou neurogènes.

Si nous disons que nous avons suivi la logique de cette explication biologique en examinant la relation entre la philosophie et la vie à travers la normativité biologique, s'agit-il d'un mélange inapproprié de recherche philosophique et scientifique ? Même s'il est évident que notre projet ne relève pas de la biologie, nous nous demandons s'il est possible de ne pas subir l'influence de cette logique en pensant la vie qui est donnée

à la conscience humaine comme un tout sans partie. D'ailleurs, étant donné que l'idée fondamentale de la philosophie biologique de Canguilhem était de prendre, à des fins philosophiques, la pensée biologique comme modèle, il ne semble pas y avoir de raison d'être empêché de faire un tel emprunt <sup>277</sup>. Si nous acceptons ainsi que notre considération sur l'activité de l'être vivant à travers la normativité biologique, dont toutes les inspirations proviennent de la pensée canguilhemienne, emprunte la logique de l'explication en biologie, s'ouvre une nouvelle perspective pour envisager le problème qui nous est posé.

Ce n'est pas que la vie ne soit pas une activité normative, et la connotation de la normativité philosophique n'est pas identique à celle de la normativité biologique. Il est possible que nous ne puissions pas distinguer entre philosopher et vivre, car le facteur qui permet de révéler l'aspect proprement humain de la philosophie se situe en dehors de la vision limitée par la normativité biologique. La question se pose alors de l'effet provoqué par la normativité biologique à la lumière de laquelle nous avons limité notre vision sur la vie.

#### 4.3.2. La normativité comme fonction

Précédemment, nous avons examiné les deux aspects de la normativité biologique. D'abord, dans le chapitre « Du jugement axiologique à la normativité biologique » (3.3.), nous avons précisé le sens de ce concept dans l'itinéraire intellectuel de Canguilhem. C'est en transposant le concept du jugement de valeur, au sens bien humaniste, au concept de la normativité biologique, qu'il a pu effectuer le passage vers sa philosophie biologique. Dans cette perspective, nous pouvons considérer ce concept comme une charnière dans sa pensée. Ensuite, dans le chapitre « La définition de la normativité » (4.1.), nous avons procédé à l'analyse lexicale de la normativité : ce concept indique une capacité de l'être vivant à rectifier ses normes données en se

---

<sup>277</sup> À l'égard de la définition de ce terme « philosophie biologique », voir C. Limoges, « Introduction. La confirmation de l'historien des sciences et la mise à l'épreuve de sa philosophie biologique : Georges Canguilhem 1966-1995 », *OC.V*, pp. 7-60., surtout pp. 27-29.

référant à ses besoins, ou à ses valeurs. Une chose à remarquer ici est que, selon Canguilhem, la source de la normativité est la vie. Ainsi, l'être vivant manifeste sa normativité de manière incessante tant qu'il vit. Pour cela, il convient de comprendre la normativité biologique comme une fonction attachée à l'existence même d'un vivant, plutôt que comme une capacité qui implique le sens de potentialité.

En somme, 1) une charnière entre la philosophie axiologique et la philosophie biologique dans le parcours intellectuel de Canguilhem, et 2) une fonction générale de l'être vivant de rectifier les normes données, caractérisent à elles deux la normativité biologique à la lumière de laquelle nous avons cherché à définir la philosophie.

La restriction de notre vision sur la philosophie comprise comme une activité de l'être vivant découle du deuxième caractère de la normativité. La conception sur un objet à travers sa fonction est une abstraction, dans la mesure où elle prend un des nombreux aspects possibles qu'il peut présenter. Une telle abstraction permet de classer des objets différents dans une même catégorie. Par exemple, si l'on ne tient compte que de leurs fonctions, le couteau de cuisine et le scalpel pourraient être classés dans la même catégorie. À partir d'une telle classification, on peut passer à la quantification. Si l'on demande le nombre d'objets pour couper devant un couteau de cuisine et un scalpel, on répondra qu'il y en a deux. Mais si l'on considère leurs utilisateurs (médecin et cuisinier), leurs contextes d'utilisation (salle d'opération et cuisine) et leurs supports (corps et ingrédient alimentaire), ils seraient classés dans des catégories différentes. En fait, la liste des caractéristiques qui permettent de les classer dans une autre catégorie peut s'étendre à l'infini, et à un moment, il ne restera que *ce* couteau de cuisine ou *ce* scalpel qui peuvent être désignés par une liste composée arbitrairement. De ce point de vue, l'affirmation – le couteau de cuisine et le scalpel sont deux objets pour couper – sera considérée comme insuffisamment détaillée.

La normativité biologique étant une fonction, la compréhension de certaines activités de l'être vivant par cette approche revient à l'appréhender du point de vue fonctionnel. Donc, la tentative de comprendre la philosophie à travers la normativité biologique est un essai basé sur le point de vue fonctionnel. Alors, ne pourrait-on pas assimiler philosopher et vivre de la même manière qu'on assimile un couteau de cuisine



et un scalpel d'un point de vue fonctionnel ? Si nous envisageons une telle possibilité, le problème posé – seule l'humanité entre tous les êtres vivants philosophe – bien que la même normativité se présente dans la philosophie et la vie, pourrait être résolu en envisageant l'image totale des facteurs environnants autour de leurs normativités.

La raison pour laquelle le concept de la normativité biologique a pu jouer le rôle d'une charnière dans le parcours intellectuel de Canguilhem doit être recherchée dans sa caractéristique comme fonction. Considérant que le point de vue fonctionnel permet l'identification et ensuite la quantification des objets différents, il était naturel pour Canguilhem de focaliser son attention sur la fonction normative des êtres vivants afin de réaliser le projet de la philosophie biologique dont le but est de penser la vie au sens plus large du terme. Bien que nous ayons soulevé l'inadaptation de cette approche en déclarant abruptement que l'amibe ne philosophe pas, il faut, à proprement parler, ajouter ici l'expression *pour le moment* : l'amibe ne philosophe pas pour le moment. Dire que la normativité biologique s'observe chez tous les êtres vivants du fait de son enracinement dans la vie et qu'elle ne se distingue pas de la normativité philosophique, ce n'est pas plus qu'admettre la possibilité qu'un jour dans le temps d'évolution, même l'amibe pourra philosopher. Or, cet aveu n'est autre que celui de la possibilité, que doit admettre quelqu'un qui admet l'évolution comme un fait, selon laquelle tous les êtres vivants peuvent un jour prendre l'allure que l'on considère aujourd'hui comme exclusivement possible pour l'homme, parce que la rupture entre les espèces n'est pas essentielle, mais temporaire. Cela montre que la philosophie biologique de Canguilhem, qui prend la normativité biologique comme moyen d'atteindre la vie, contient en elle-même le projet de la philosophie de la vie dont le but est, selon Lecourt, de « porter l'interrogation sur les “racines” biologiques des valeurs humaines, ou le “germe” biologique de la normativité du vivant particulier qu'est l'être humain<sup>278</sup>. » L'effacement du contraste entre des objets différents est un effet de la remontée vers la source commune de ceux-ci.

Ceux qui savent que Canguilhem a sévèrement renoncé à la conception d'un

---

<sup>278</sup> D. Lecourt, *Georges Canguilhem, op. cit.*, p. 48.

objet par le biais de sa fonction et à la quantification qui en découle ont du mal à accepter une telle interprétation. La critique canguilhemienne du point de vue fonctionnel domine dans sa thèse de médecine, *l'Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*. Examinons de plus près sa critique, afin de consolider notre interprétation : Canguilhem a adopté le point de vue fonctionnel pour penser la vie.

Ce philosophe définit l'idée bernardienne du pathologique comme un point de vue qui considère les « causes réelles et non les effets apparents, les mécanismes fonctionnels et non leurs expressions symptomatiques », et qui tient ces mécanismes fonctionnels pour « un faisceau de relations quantitatives »<sup>279</sup>. Canguilhem estime l'adoption de cette idée nécessaire pour élaborer « une pathologie scientifique ». Mais si l'on comprend, à partir de ce point de vue, l'état pathologique comme « un simple prolongement quantitativement varié de l'état physiologique », la différence entre le normal et le pathologique s'efface. Canguilhem indique que cela entraîne la disparition du malade dans la clinique, chose tout à fait absurde à ses yeux. C'est la raison pour laquelle il suggère d'apporter au « schéma classique qui liait la glycosurie au trouble basal par le seul intermédiaire de l'hyperglycémie » une modification « qui consiste à introduire, entre hyperglycémie et glycosurie, une nouvelle articulation : “le comportement rénal” ». En effet, dans l'explication bernardienne du mécanisme de la sécrétion urinaire qui suppose la fonction d'un organe comme fixée et la quantité des constituants du liquide organique qui passe par cet organe comme seule variable, s'ébauche déjà une « notion non entièrement transposable en termes analytiques et quantitatifs », car la fonction rénale, qui joue le rôle de l'« articulation » dans la fluctuation des constituants du liquide organique, peut varier qualitativement selon les personnes, ou selon les états d'un même individu. Lorsque Canguilhem affirme que « autant dire que devenir diabétique c'est changer de rein », ou bien « l'essentiel de la maladie (l'ulcère de l'estomac) ne consiste pas dans l'hyperchlorhydrie, mais bien dans le fait que dans ce cas l'estomac se digère lui-même », il semble évident qu'il révèle et

---

<sup>279</sup> NP, p. 55.

critique l'absurdité du point de vue fonctionnel. Alors, notre tentative de définir la philosophie à travers la normativité biologique qui est une fonction du vivant ne serait-elle pas aussi aberrante ?

L'intéressant, c'est que c'est dans ce même *Essai* que nous avons puisé les fondements pour notre projet. Pour réaliser le projet de la philosophie biologique, qui consiste à penser la vie au sens le plus vaste du terme, Canguilhem est passé par la normativité, c'est-à-dire qu'il a adopté le point de vue fonctionnel. C'est donc à partir de là qu'il a pu établir une ligne continue de l'amibe à l'homme. En revanche, pour le projet de la philosophie de la médecine, qui consiste à pointer la différence qualitative entre les individus et ses états, et à appeler l'attention des médecins sur cette différence, il préconise le point de vue qualitatif qui s'intéresse aux « effets apparents » et aux « expressions symptomatiques », puis aux organes qui sont introduits, dans l'histoire des recherches scientifiques du diabète, comme « articulation » sur la variation continue des constantes physiologiques, comme « rein », « pancréas » et « hypophyse ». Il est vrai que c'est ce point de vue qualitatif qu'il privilégie dans l'*Essai*. Mais, même si c'est le cas, on ne peut pas nier que Canguilhem révèle son point de vue fonctionnel dans sa réflexion sur la vie.

Nous repérons ici une tension dans l'*Essai*. Afin de ne pas la faire échouer, il paraît nécessaire de comprendre ceci : dans l'explication par les « restriction et limitation », à savoir l'explication biologique, un certain point de vue ne peut être adopté que de manière hypothétique afin de restreindre et de limiter la vision, de sorte qu'il ne peut pas être considéré comme faux en tant que tel. Un point de vue hypothétiquement adopté ne peut être taxé de légitime ou illégitime que dans sa relation avec la fin.

Il faudrait davantage d'explications. Dans cet objectif, nous proposons une lecture comparative de sa thèse de médecine l'*Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* et du « normal et le pathologique » dans la *Connaissance de la vie*<sup>280</sup>. Si on les parcourt sans y accorder une attention particulière, la thèse de

---

<sup>280</sup> G. Canguilhem, « Le normal et le pathologique », CV, pp. 188-207.

médecine et ce texte se ressemblent dans leur thème et leur argumentation. Mais dans l'« Avertissement » de la première édition de la *Connaissance de la vie*, Canguilhem avoue que les essais cités « ont tous été revus, remaniés et complétés » de sorte que leur ensemble actuel « peut prétendre à quelque unité<sup>281</sup> ». Cette précision signifie que les essais de son recueil s'organisent autour d'un sujet particulier.

Nous pouvons trouver l'indice pour deviner ce sujet dans sa note écrite lors de la soutenance de la *Connaissance de la vie* à la Sorbonne. Après avoir précisé l'objet de sa thèse de médecine « l'examen critique de concept de normal et de pathologique », il écrit : « À partir de là, intention de procéder à une étape de critique de la pensée biologique. Problème du fondement des concepts biologiques. » Compte tenu de ça, nous pouvons espérer que la lecture comparative de l'*Essai* et du « normal et du pathologique » servira en quelque sorte d'expérience qui nous permettra de confirmer l'effet de la variable, à savoir son intention d'examen critique (« un effort pour intégrer à la spéculation philosophique quelques-unes des méthodes et des acquisitions de la médecine » pour l'*Essai* et la « critique de la pensée biologique » pour « Le normal et le pathologique ») en fixant la constante, le concept objectif de son examen critique (celui de normal et de pathologique). Cette expérience nous permettra de révéler la position de Canguilhem par rapport au point de vue fonctionnel, qui fluctue subtilement selon le contexte.

Dans la conclusion de la première partie de l'*Essai*, Canguilhem écrit :

« Parce que la physiologie est à l'interférence du laboratoire et de la clinique, deux points de vue sur les phénomènes biologiques y sont adoptés, mais cela ne veut pas dire qu'ils puissent se confondre. Substituer à un contraste qualitatif une progression quantitative ce n'est pas pour autant annuler cette opposition. Elle se maintient toujours à l'arrière-plan de la conscience qui a choisi d'adopter le point de vue théorique et métrique. Quand donc on dit que santé et maladie sont reliées par tous les intermédiaires et quand on convertit cette continuité en homogénéité,

---

<sup>281</sup> CV, p. 8.

on oublie que la différence continue d'éclater aux extrêmes, sans lesquels les intermédiaires n'auraient point à jouer leur rôle de médiation ; on mêle, inconsciemment sans doute, mais sans légitimité, le calcul abstrait des identités et l'appréciation concrète des différences<sup>282</sup>. »

Canguilhem commence ce paragraphe en juxtaposant deux points de vue opposés, l'un portant sur un « contraste qualitatif », l'autre sur « une progression quantitative ». Mais il l'achève en critiquant la tentative de substituer le second au premier et l'oublie sur leur différence, la base de cette tentative. Or, dans la conclusion de la deuxième partie de l'*Essai*, il affirme : « un point de vue scientifique est un point de vue abstrait, il traduit un choix et donc une négligence<sup>283</sup>. » Si tel est le cas, puisque les deux points de vue opposés que Canguilhem décrit au-dessus sont chacun un point de vue scientifique, le choix de l'un entraînera la négligence de l'autre. Mais critiquer la négligence du physiologiste à l'égard du « contraste qualitatif », si cette négligence découle, comme il le définit, systématiquement d'un choix n'est-il pas absurde ?

Pour comprendre la position de Canguilhem sur ce point, il faut considérer à qui il s'adresse dans l'*Essai*. Comme il a expliqué dans l'introduction de la première édition, il présume le médecin dans le cabinet comme son interlocuteur. Or, le médecin ne se trouve pas face, à proprement parler, à un pur phénomène biologique, mais à un individu qui se sent dans le changement qualitatif de son allure et qui rapporte la douleur qui en découle. Pour cette raison, le médecin n'a pas la liberté de choisir l'un des points de vue scientifiquement possibles. Bien sûr, il peut aussi considérer le point de vue quantitatif et fonctionnel afin de mieux comprendre le phénomène biologique chez un individu en état malade, mais cet angle doit rester temporaire, de sorte qu'il doit retourner, finalement, vers le point de vue qualitatif. Sinon, il arriverait à effacer l'objet de sa pratique, voire à en nier le sens même. En revanche, dans l'article « Le normal et le pathologique », l'imposition d'un tel devoir n'apparaît pas. Étudions le paragraphe suivant.

---

<sup>282</sup> NP, p. 87.

<sup>283</sup> NP, p. 195.

« Si nous avons à chercher une médiation entre les thèses de Goldstein et celles de Leriche, nous aimerions la trouver dans les conclusions des travaux de Selyé. Cet auteur a observé que des ratés ou des dérégulations du comportement, par exemple les émotions ou la fatigue, engendrant de façon réitérée des états de tension organique, provoquent dans le cortex de la surrénale une modification structurale analogue à celle que détermine toute introduction dans le milieu intérieur soit de substances hormonales pures, mais à dose massive ou bien impures, soit de substances toxiques. Tout état organique de stress, de tension désordonnée, provoque la réaction surrénalienne. S'il est normal, étant donné le rôle de la corticostérone dans l'organisme, que toute situation de détresse détermine une réaction surrénalienne, il est concevable que tout comportement catastrophique prolongé puisse finir en maladie fonctionnelle d'abord (hypertension par exemple), en lésion morphologique ensuite (ulcère de l'estomac, par exemple). Du point de vue de Goldstein on verra la maladie dans le comportement catastrophique, du point de vue de Leriche on la verra dans la production de l'anomalie histologique par le désordre physiologique. Ces deux points de vue ne sont nullement exclusifs, au contraire<sup>284</sup>. »

Pour diagnostiquer le « comportement catastrophique » au sens goldsteinien, il est nécessaire de placer le point de vue au niveau de l'organisme compris comme un tout, et d'invoquer des notions relatives à la différence qualitative telles que le sens, la douleur ou la finalité. En revanche, pour trouver la cause de la « production de l'anomalie histologique » comme Leriche, il faut se placer du point de vue où l'écart quantitatif entre une mesure et une constante physiologique est transposé à l'anomalie histologique. Les points de vue de Goldstein et de Leriche sur la maladie peuvent se rapprocher, dans la mesure où ils tiennent enfin le changement qualitatif pour la maladie. Mais ils divergent lorsqu'il s'agit de la cause de la maladie. Goldstein attribue la cause

---

<sup>284</sup> G. Canguilhem, « Le normal et le pathologique », CV, p. 212.

du « comportement catastrophique » au désaveu de la relation qu'un individu entretient avec son milieu, dont la description nécessite le langage qualitatif. Pour Leriche l'écart quantitatif entre une mesure et une constante physiologique qui se maintient longtemps est la cause de l'« anomalie histologique ». Cependant, Canguilhem ne prend pas soin de différencier leurs points de vue sur la cause de la maladie. En effet, pour Canguilhem de la *Connaissance de la vie*, ils « ne sont nullement exclusifs, au contraire. »

Cette différence de ton s'explique ainsi : contrairement à l'*Essai* où Canguilhem s'adresse au médecin dans le cabinet, dans la *Connaissance de la vie*, il suppose le biologiste dans le laboratoire. Voilà pourquoi même s'il critique le point de vue fonctionnel dans le premier, il peut le juxtaposer avec le point de vue qualitatif dans le second. L'obstination du point de vue fonctionnel dans la pratique médicale est inacceptable, puisque son objectif cherche la guérison du malade ; ce point de vue le fait disparaître. En revanche, dans le laboratoire, dont le but est l'acquisition de la connaissance des phénomènes biologiques, aucun facteur n'oblige le biologiste à revenir au point de vue qualitatif. Pour l'analyse physico-chimique des phénomènes biologiques, le biologiste n'a pas besoin de prendre en compte la différence qualitative, car au niveau qui l'intéresse, il n'y a pas des choses normales ou pathologiques. Ce n'est qu'au niveau d'un organisme compris comme un tout qu'on peut discerner le normal et le pathologique, et même ici, on doit dire qu'il existe un phénomène physico-chimique dans l'organisme à l'état normal ou pathologique, et non un phénomène physico-chimique normal ou pathologique.

L'important, c'est que le sujet qui procède à l'analyse physico-chimique dans le laboratoire d'analyse biologique et le sujet qui relie les résultats de cette analyse au concept qui peut être dit authentiquement biologique, et le moment où ces deux sujets entreprennent chacun leurs tâches, puissent être distincts. Le biologiste qui cherche à comprendre, à un moment donné, selon ses propres intérêts, les « mécanismes fonctionnels », la « progression quantitative » et le « désordre physiologique » oubliera et négligera systématiquement les « expressions symptomatiques », le « contraste qualitatif » et le « comportement catastrophique ». À l'inverse, le biologiste qui s'occupe de ces choses oubliées synthétisera et discernera les résultats de l'analyse

physico-chimique qui conviennent à son concept qui ne peut être décrit que par le langage qualitatif. Ainsi, les deux points de vue, fonctionnel et qualitatif, sont synchroniquement incompatibles, mais si nous les considérons dans le processus de constitution de la connaissance biologique, à savoir diachroniquement, ils sont compatibles. Si Canguilhem définit les points de vue de Leriche et Goldstein comme tels, c'est parce qu'il les a compris comme deux travaux articulés dans le processus de constitution de la connaissance biologique.

Mais ces deux points de vue ne peuvent faire l'objet de choix que dans le laboratoire. Encore une fois, l'existence du malade impose au médecin le *devoir* d'abandonner le point de vue fonctionnel. Nous pensons pouvoir introduire ici le terme de devoir, tout en conservant son sens axiologique, car dans la pratique médicale, le point de vue fonctionnel n'est pas refusé parce qu'épistémologiquement inadapté, mais parce qu'axiologiquement illégitime. En d'autres termes, on le rejette, car il y a ce qui ne doit pas manquer à la conscience du médecin en dehors de la vision limitée par l'adoption du point de vue fonctionnel. Ainsi, à travers cette lecture comparative, nous trouvons un moyen pour soulager la tension que nous avons identifiée dans l'*Essai*. Lorsqu'il s'agit d'analyser dans le but d'acquérir la connaissance, il convient d'adopter tous les points de vue possibles. Donc, chacun des points de vue fonctionnel et qualitatif peut être privilégié, à juste titre, selon les nécessités. Mais dans le contexte médical, le facteur négligé par le choix de point de vue fonctionnel conduit à la violation du devoir du médecin envers le patient, la base en fait de toutes les relations entre les hommes, entre les êtres vivants encore plus.

En conclusion, nous pouvons dire, sans absurdité, qu'il est possible de trouver dans la pensée de Canguilhem le fondement pour justifier notre tentative de définir la philosophie à travers la normativité biologique comprise comme une fonction essentielle de tout être vivant. Le point de vue fonctionnel n'a rien en soi d'incorrect. C'est l'objet, par exemple le patient ou le phénomène physico-chimique, qui détermine la légitimité de ce point de vue. La question se pose alors de la caractéristique de notre objet, la philosophie. Est-elle un objet, pour être définie, qui nous oblige à refuser le point de vue fonctionnel, ou à prendre tous les points de vue possibles en considération ? La réponse



à cette question, qui nous donnera le point de vue adéquat pour définir la philosophie, dépend de sa définition même. Mais cette définition est notre objectif et non notre point de départ. Dans l'état actuel de la recherche, nous pouvons seulement indiquer l'inadéquation de l'approche par la normativité biologique pour révéler le sens anthropologique de la philosophie. Nous tenterons de trouver une nouvelle voie pour aborder la philosophie au sens d'une activité de l'être humain vivant dans son rapport à la vie.

\*\*\*

Dans cette section, nous avons essayé d'identifier pourquoi nous en sommes venus à assimiler philosopher et vivre. Ceci du fait que nous avons suivi la logique de l'explication biologique, dont l'essentiel est de limiter et de restreindre la vision projetée sur l'objet qui nous sert de point de départ, la vie. Ensuite, nous avons choisi la normativité biologique comme cadre de cette limitation. Affirmer que la normativité biologique est une fonction de la vie revient à dire que nous avons pris un point de vue fonctionnel. Nous avons vu que Canguilhem a montré qu'un tel point de vue a pour effet de neutraliser les différences, et l'a critiqué, mais en fonction du contexte. Afin de distinguer les contextes dans lesquels un point de vue fonctionnel peut ou non être adopté, il s'est appuyé sur le caractère ontique de l'être vivant, son individualité, et sur la nécessité axiologique de le reconnaître, notamment en médecine. Ainsi, ce serait la définition de la philosophie qui pourrait déterminer le point de vue approprié pour la définir, mais nous ne l'avons pas pour l'instant. Dès lors, nous pouvons juste emprunter un chemin différent de celui que nous avons suivi pour arriver à cette définition.

*Conclusion partielle : La normativité biologique comme référence pour définir la philosophie*

Nous avons reconnu dans le chapitre précédent (3.) que la « normativité » représente dans la pensée de Canguilhem un concept qui lui permet de réfléchir sur les différentes activités des êtres vivants au niveau de la vie au sens le plus large du terme. Partant de ce constat, nous avons d'abord essayé de préciser le sens de la normativité. Étant une capacité ou une fonction par rapport à une norme au sens général, elle peut revêtir, concrètement, trois significations qui peuvent être distinguées en fonction des conditions dans lesquelles chacune est possible. L'imposition de la norme présuppose une norme préexistante. L'institution de la norme ne suppose pas celle-ci, mais une valeur abstraite. La correction de la norme suppose une norme non pas comme référence d'imposition, mais comme un objet de critique, et prend une attente par rapport à la configuration où coexistent plusieurs valeurs comme source de l'intention de corriger. Seule cette dernière signification de la normativité peut être qualifiée de biologique, car l'abstraction d'une valeur de la totalité des valeurs, qui rend les deux premières possibles, est inconcevable dans la vie biologique.

À la lumière de la normativité ainsi définie, nous avons réfléchi sur la science, la technique et la philosophie. De cette façon, nous pouvons montrer que la normativité dans la science et la technique n'égale pas celle de la philosophie, et que la normativité biologique ne se manifeste directement qu'à travers la philosophie. Nous en avons tiré l'identité entre la normativité biologique et la normativité philosophique. Ce qui revient à dire que vivre et philosopher peuvent être assimilés du point de vue de la normativité. Cette conclusion pose problème, car tous les êtres vivants qui font preuve de normativité biologique ne font pas de la philosophie.

Nous avons essayé de comprendre pourquoi nous en sommes venus à nous heurter à une telle difficulté, en récapitulant notre propre cheminement. C'est d'abord parce que nous avons pris comme point de départ la vie au sens le plus large du terme, en nous inspirant de l'intuition de Canguilhem selon laquelle le sens de toutes les activités du vivant peut et doit être trouvé dans la vie. Ensuite, la normativité biologique que nous avons prise comme angle pour limiter notre vision sur la vie est une fonction du vivant. Dans ses textes, Canguilhem indique qu'un tel point de vue peut manquer de pertinence pour révéler un certain aspect de la vie. À ce stade de la recherche, nous ne

pouvons pas encore répondre à la question : la philosophie est-elle un objet de réflexion inadapté au point de vue fonctionnel ?

## CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE

L'état actuel de la recherche sur la philosophie de Canguilhem nous a conduit au projet de définir sa philosophie. On connaissait déjà sa philosophie sous plusieurs aspects tels que la philosophie de la médecine, l'épistémologie historique et la philosophie de la vie. La publication des *Œuvres complètes* les a cependant fait varier, de sorte que l'on en vient à affirmer qu'il y a « plusieurs Canguilhem ». Nous pensons que si une telle tendance se poursuit sans souci de l'unité de sa pensée, on risque de tomber dans une sorte d'encyclopédisme qui est selon ce philosophe impropre à « former la pensée ».

Les difficultés que nous rencontrons dans la réalisation de ce projet nous amènent à privilégier deux axes. La première réside dans le fait que Canguilhem a montré une certaine réserve quant à la définition de la philosophie elle-même, ce que nombre de ses lecteurs comme Macherey, Lecourt et Fichant n'ont pas manqué de remarquer. Nous nous sommes donc proposé de passer par un détour : la définition que Canguilhem donne de la science, beaucoup plus riche que celle de la philosophie, car elle est restée constamment au centre de son intérêt. Par ce biais, nous en arrivons à une intuition qui peut nous servir de base pour notre projet. Canguilhem a toujours essayé de réfléchir sur la science dans son rapport à la vie, car tout scientifique est irréfutablement un être vivant. C'est aussi le cas de tous les philosophes. Nous en avons conclu que la philosophie doit être également définie dans son rapport à la vie.

La deuxième difficulté est de penser la vie comme l'un des termes de la définition. C'est d'abord la vie en devenir échappant à l'intention de la saisir qui pose un problème. Pour ce point aussi, nous nous sommes référé à la résolution que Canguilhem donne à la science de la vie, qui se heurte au même écueil que nous. Il s'oblige à continuer d'essayer de la comprendre rationnellement malgré un échec continu. Mais ceci avec la conscience historique sur l'échec passé, parce que sans elle, la somme du coût de l'échec, à savoir la vie et la douleur des individus, augmenterait trop vite. Si cette résolution prescrit l'attitude à adopter pour penser la vie, la résolution sur le problème posé par l'extension trop vaste du concept de vie nous fournit un guide concret

à suivre. Nous avons situé la modification dans la pensée de Canguilhem autour de l'année 1937, le point essentiel consiste à poursuivre l'extension de sa réflexion sur la vie de la vie humaine jusqu'à la vie biologique. Il réalise ce changement en élaborant le concept de normativité, qui couvre non seulement la vie existentielle et sociale de l'être humain, mais aussi la vie biologique que l'espèce humaine partage avec tous les autres êtres vivants. Nous obtenons ainsi le concept de la normativité comme deuxième axe pour cerner la définition de la philosophie selon Canguilhem.

Nous nous proposons ensuite de clarifier le sens du concept de la normativité. C'est en reliant les propos de Canguilhem concernant les locutions autour de la normativité, c'est-à-dire « norme », « normatif », « jugement de valeur », etc., avec un exemple concret que nous pouvons discerner ses trois sens superposés. La normativité peut signifier une capacité ou une fonction d'imposer, d'instituer ou de corriger une norme. Nous avons montré que, parmi les trois, seul le troisième sens, c'est-à-dire la correction de la norme, peut être identifié comme biologique, puisque les deux premiers impliquent l'abstraction de certains besoins ou valeurs, qui n'est pas réalisable au niveau biologique. Nous sommes amenés à définir certaines des activités de l'être humain, c'est-à-dire la science, la technique et la philosophie, à la lumière de la normativité ainsi définie. Il s'avère que, contrairement à la science et à la technique qui supposent l'abstraction d'une valeur de la totalité des valeurs, la philosophie ne le fait pas. Son objectif réside plutôt dans l'annulation de l'abstraction faite par telles ou telles activités humaines, dans l'intention de les critiquer en référence à la totalité où plusieurs valeurs se trouvent hiérarchisées. La normativité philosophique qui s'exprime par l'intention de corriger une norme donnée à partir d'une idée de la totalité dont elle fait partie ne diffère pas de la normativité la plus profonde de la vie, c'est-à-dire la normativité biologique.

C'est à ce stade que nous devons évaluer l'apport de la première partie de notre recherche. Nous pouvons maintenant proposer une définition de la philosophie par Canguilhem : l'activité de correction des normes imposées à l'être vivant humain, sur le plan non seulement culturel, mais aussi biologique. Elle est initiée par le souci des troubles causés par le déséquilibre dans la totalité des valeurs que chaque norme entend réaliser. La philosophie ainsi définie s'ancre solidement dans la vie, car comme nous

l'avons montré dans la réflexion sur la philosophie à la lumière de la normativité, elle est une expression même de la normativité biologique. Il existe une affinité indéniable entre le fait même de vivre et celui de philosopher. Canguilhem définissait la philosophie comme un « savoir-vivre ».

Le reste est à évaluer. L'assimilation entre philosopher et vivre semble sujette à caution, parce que tous les êtres vivants ne philosophent pas. Dans cette première partie, nous avons essayé de comprendre pourquoi nous sommes arrivés à cette conclusion, sans intention de proposer une résolution. D'abord, c'est parce que nous avons suivi la logique de l'explication en biologie, dont l'essentiel consiste à aller du tout vers ses parties, en limitant la vision jetée sur le tout à l'aide de l'outil conceptuel. La normativité biologique, qui nous sert d'outil est une fonction de l'être vivant, qui peut se montrer, selon Canguilhem, impropre pour saisir l'allure du vivant pris comme un tout. Cela nous impose, au-delà de notre succès dans l'enracinement de la philosophie dans la vie, une nouvelle tâche : définir la philosophie comme activité spécifique de l'être vivant humain, en gardant sa racine dans la vie, que nous avons extraite par la normativité biologique.



## **DEUXIEME PARTIE**





# 1. INTRODUCTION AU PROBLEME

## 1.1. La médecine comme objet de l'« analyse réflexive »

La présence de la médecine demeure forte dans la pensée de Canguilhem. Il l'a lui-même reconnu, dans son entretien de 1995, en illustrant le sens de sa rencontre avec la médecine à Clermont-Ferrand. « J'ai trouvé, dans les professeurs de la Faculté de médecine de Strasbourg, une représentation, une pratique de la biologie et de la médecine qui m'a réellement transformé.<sup>285</sup> » L'emprise de cette transformation a persisté jusqu'à sa vieillesse. Comme le note Lecourt, les textes publiés dans les *Écrits sur la médecine* « montrent bien une attention constante aux évolutions de cette "matière" choisie à la fin des années 1930, et ce, jusqu'en 1989<sup>286</sup> ». Par ailleurs, les mots de Limoge indiquent tout à fait pertinemment la présence de la médecine dans sa pensée ; la « permanence de l'intérêt de Canguilhem pour la médecine et sa pratique<sup>287</sup> » existe. Compte tenu de cette permanence, il semble naturel que nous trouvions dans la réflexion canguilhemienne sur la médecine un débouché pour spécifier la philosophie comme activité de l'être vivant humain.

La conception de Lecourt de la philosophie de la médecine de son maître, qu'il présente en conclusion du chapitre « Une philosophie de la médecine » dans son livre *Georges Canguilhem*, nous fournit un indice pour trouver cette réponse.

« La philosophie de la médecine de Canguilhem, parce qu'elle se veut analyse réflexive de problèmes humains concrets révélés par le savoir et la pratique de la médecine, se dépasse en une philosophie de la vie qui fait porter son interrogation sur les "racines" biologiques des valeurs humaines, ou le "germe" biologique de la normativité du vivant particulier qu'est l'être humain, pour mieux s'interroger sur l'effet en retour de la conscience puis de la connaissance qu'il en prend sur sa vie

---

<sup>285</sup> Entretien de Canguilhem avec J.-F. Braunstein et F. Bing, « Entretien de Georges Canguilhem », *OC.V*, p. 1282.

<sup>286</sup> D. Lecourt, *Georges Canguilhem, op. cit.*, p. 33.

<sup>287</sup> C. Limoges, « Introduction. La confirmation de l'historien des sciences et la mise à l'épreuve de sa philosophie biologique : Georges Canguilhem 1966-1995 », *OC.V*, p. 10.

même<sup>288</sup>. »

Cette phrase mérite une lecture attentive. La locution « analyse réflexive » implique l'existence de deux analyses aux orientations opposées. L'orientation de l'analyse qui relève d'une « philosophie de la vie qui fait porter son interrogation sur les “racines” biologiques des valeurs humaines, ou le “germe” biologique de la normativité du vivant particulier qu'est l'être humain » passe de la vie vers une certaine activité humaine. Si nous acceptons cette définition de Lecourt de la « philosophie de la vie », nous pouvons considérer l'essai que nous avons fait dans la première partie comme celui qui en relève. Car nous avons tenté de définir la philosophie, activité concrète de l'être vivant humain, en partant de la vie au sens le plus large, en passant par la normativité biologique.

Reste alors l'analyse de l'orientation opposée dont le but est de « mieux s'interroger sur l'effet en retour de la conscience, puis de la connaissance qu'il en prend sur sa vie même. » Cette analyse entend confirmer l'« effet en retour » que l'« être humain » provoque dans « sa vie » par « le savoir et la pratique de la médecine ». Dans la mesure où il est nécessaire de passer d'une activité concrète, la médecine dans ce cas, à la vie en général, l'orientation de cette analyse peut être dite opposée à celle de la première. C'est par la synthèse des deux que l'« analyse réflexive » se complétera.

Notre attention est attirée par cette dernière analyse sur l'« effet en retour », dont l'orientation nous conduit à prendre pour producteur de cet effet un être agissant, qui devrait être relativement plus particulier que la portée désignée par la vie. Dans la phrase citée où Lecourt évoque la médecine, il mentionne l'« être humain » en général comme ce producteur, et limite la portée de l'effet qu'il produit à « sa vie ». Nous pensons pouvoir pousser à l'extrême les deux pôles de cette paire, l'un à l'individu concret, l'autre à la vie en général.

Pour le pire ou pour le meilleur, on trouve aisément dans l'histoire humaine les individus qui ont changé, à travers la médecine, la vie en général. Par exemple, on peut

---

<sup>288</sup> D. Lecourt, *Georges Canguilhem, op. cit.*, p. 48.

relier, en mettant au centre l'invention de la vaccination, Pasteur en tant qu'individu et l'humanité en tant qu'espèce. Étant donné que l'invention du vaccin a augmenté considérablement l'espérance de vie de l'humanité, on peut dire que Pasteur en est venu à modifier le paysage écologique de la planète. Le chercheur chinois He Jiankui peut être considéré de la même façon, mais dans un sens défavorable<sup>289</sup>. Il a utilisé la technique d'édition de gènes pour créer les sœurs jumelles immunisées contre l'infection par le VIH. Si elles grandissent sans accroc, puis se marient et ont des enfants, le pool génétique humain contiendra pour la première fois les résultats d'une modification génétique directe effectuée par l'intention humaine. Si cette opération de He a consterné de nombreux scientifiques, c'est parce que sa décision n'est pas qu'une déviation individuelle, mais elle sera peut-être un jour révélée comme une folie inconsidérée qui concerne l'humanité entière.

Lorsqu'il s'agit d'envisager cet « effet en retour » dont le niveau ontologique du sujet peut être réduit jusqu'à un individu en passant par son espèce, il est nécessaire de prendre en compte le contexte dans lequel le sujet est amené à produire tel ou tel effet. Même s'il est vrai que l'on doit se garder d'ériger un monument historique à la gloire du génie individuel dans l'histoire des sciences, il n'est pas juste d'évacuer toute l'individualité de Pasteur de l'histoire de l'invention du vaccin. Les conditions techniques, les besoins sociaux et les événements contingents auront certainement joué un rôle dans le processus de cette découverte. Mais si chaque axe matérialisé dans l'histoire n'avait pas, à un moment donné, pénétré simultanément le centre qu'est l'individu appelé Pasteur, l'invention du vaccin n'aurait pas eu lieu. En ce qui concerne la médecine, même si elle paraît une œuvre de l'humanité, pour s'interroger correctement sur l'« effet en retour » provoqué par cet art, il faut savoir tenir compte de son sujet individuel. Selon Canguilhem, la médecine est un « signe objectif » de l'« universelle réaction subjective d'écartement, c'est-à-dire de dépréciation vitale de la

---

<sup>289</sup> He Jiankui est un scientifique chinois qui a été largement critiqué et condamné par la communauté scientifique et éthique pour avoir prétendument créé les premiers bébés génétiquement modifiés, appelés Lulu et Nana, en utilisant la technologie d'édition génétique CRISPR-Cas9. Voir article de journal de R. Stein, « Chinese Scientist Says He's First To Create Genetically Modified Babies Using CRISPR », 2018. Article consultable à l'adresse suivante : <https://www.npr.org/sections/health-shots/2018/11/26/670752865/chinese-scientist-says-hes-first-to-genetically-edit-babies>

maladie<sup>290</sup> ».

Si l'analyse sur l'« effet en retour » d'une activité exige ainsi la référence à l'individualité de son sujet, elle ne peut manquer de prendre en compte ses conditions existentielles parmi lesquelles le fait que ce sujet est à la fois vivant et humain, sera traité comme important. Si la médecine peut être une réaction de « dépréciation vitale de la maladie », subjective en même temps qu'universelle, c'est parce que même si, pour un sujet, sa souffrance reste toujours intime, la sympathie sur la souffrance d'autrui et la réalité biologique du corps organique humain, malgré quelques variétés, sont communes à tous les êtres humains. Si l'on considère le cas de Pasteur, rien ne change au fait que l'analyse qui va de l'individu à la vie en général ne peut faire l'impasse sur l'humanité. Parmi les axes croisés sur Pasteur, aucun n'échappe au fait qu'il est humain, non seulement au sens anthropologique, mais aussi au sens biologique.

Cette interprétation de la phrase de Lecourt nous ouvre une nouvelle perspective. Par l'analyse inverse de celle dont le but est d'enraciner la médecine dans la vie, il est possible de la spécifier comme activité proprement humaine. S'il en est ainsi, ne serait-il pas possible de résoudre notre problème, en substituant à la médecine notre objet en question, c'est-à-dire la philosophie ? Si nous y parvenions, n'obtiendrions-nous pas la définition de la philosophie comme étant à la fois une activité enracinée dans la vie et une activité dont le sens ne peut pas être complètement saisi sans référence à l'humanité ?

Nous avons précédemment choisi, face à une difficulté découlant de l'attitude réservée de Canguilhem à l'égard de la définition de la philosophie, sa définition de la science comme modèle pour notre projet. Cette fois, nous nous proposons de choisir la médecine comme ce modèle, en nous appuyant sur l'indice que nous tirons de l'interprétation de la phrase de Lecourt. Dans quelle mesure la médecine est-elle une « matière » susceptible d'être prise comme objet de l'« analyse réflexive » ? Comment la médecine peut-elle être considérée comme un domaine s'enracinant dans la vie et montrant en même temps la spécificité humaine ?

---

<sup>290</sup> G. Canguilhem, « Le normal et le pathologique », CV, p. 215.

## *1.2. La médecine et la normativité*

Même si nous modifions le modèle de notre projet de la science à la médecine, l'utilité du concept de la normativité, dont nous avons précédemment détaillé le sens et qui nous a permis de mettre en évidence la particularité de la philosophie par rapport à la science et à la technique, reste inchangée. Nous croyons que la mise en considération de la médecine à la lumière de la normativité mérite d'être engagée pour révéler le sens vital de la médecine.

La médecine étant une activité de l'être vivant humain, une certaine normativité se manifesterait à travers elle. Mais en quel sens est-elle normative ? En médecine, on trouve un grand nombre de normes qui ont, par définition, « pour résultat de conférer une Valeur à un Objet, un Acte ou un Événement<sup>291</sup> ». En dépit de leur multiplicité, les normes dans la médecine peuvent se répartir en deux grandes catégories, l'une qui concerne la détermination de l'état d'un patient, c'est-à-dire le diagnostic, l'autre, l'évaluation de l'efficacité d'une intervention thérapeutique.

La norme physiologique représente la première catégorie. Les constantes physiologiques, constituées par un ensemble des mesures analysées statistiquement sur un certain nombre d'individus considérés comme dans un état normal, sont des normes en ce sens qu'elles permettent d'attribuer à un organisme donné une valeur de normal ou de pathologique. En d'autres termes, dans la mesure où elles permettent de conférer à un organisme l'une des deux valeurs en relation polémique, les constantes physiologiques sont des normes. Par exemple, le pouls normal bat 60 à 80 fois par minute. Si le pouls d'un organisme donné est inférieur ou supérieur à cette valeur, il sera considéré, ou jugé, comme pathologique, tachycardie ou bradycardie. La détermination des paramètres à mesurer pour constituer les constantes physiologiques, puis l'institution de la norme permettant de juger de l'état d'un organisme sont du ressort du physiologiste. En conclusion, la physiologie est normative dans le sens où elle impose et institue la norme,

---

<sup>291</sup> G. Canguilhem, « Les normes et le normal, 1942-43 », CAPHES, GC. 11.2.2., feuillet 3.

tout comme la science. En effet, la physiologie étant une « science des fonctions et des allures de la vie », il est naturel d'y voir la normativité scientifique.

En thérapeutique, un traitement est jugé efficace ou pas selon qu'il permet ou non d'incarner un état jugé normal dans un organisme donné. La signification de la guérison change fondamentalement en fonction de ce que l'on considère comme ayant l'initiative pour définir cet « état jugé normal ». Une personne dont le pouls ne bat que 40 fois par minute se verra diagnostiquer une bradycardie, et donc une pathologie. Si le médecin lui administre une dose appropriée d'épinéphrine, le pouls augmentera et reviendra dans la plage normale de pouls. Peut-on en conclure directement que l'administration d'épinéphrine a prouvé l'efficacité de ce traitement thérapeutique ? Ce jugement ne se vérifie que si l'on considère le pouls dans la plage normale comme seul critère d'estimation de l'état d'un organisme. « Mais dans l'organisme vivant toutes les fonctions sont interdépendantes et leurs rythmes accordés », et donc le comportement cardiaque « ne s'abstrait que théoriquement du comportement de l'organisme fonctionnant comme un tout<sup>292</sup>. » C'est cette abstraction qui fait de la physiologie l'une des sciences.

L'objet de l'intervention thérapeutique ne se limite pas à un comportement cardiaque abstrait, mais concerne un patient concret dont la conscience renferme ses expériences vécues. Le pouls considéré comme physiologiquement normal peut donc se différencier de l'état vécu par l'individu comme normal. Avant de diagnostiquer une bradycardie par des mesures physiologiques, un patient l'éprouve sous forme de douleur thoracique, de dyspnée, d'engorgement de la capacité d'activité physique, etc. Pour cette raison, même si le patient confirme son pouls dans la plage normale, l'angoisse et le souvenir des symptômes de la bradycardie peuvent rester dans sa conscience. Parce que ces angoisses et souvenirs concernent *ce qui n'est pas* pour le moment, il est possible que la connaissance de *ce qui est* ne fasse rien pour les atténuer. Si l'on ne retient que le critère physiologique pour apprécier l'état d'un individu vivant, celui qui se sent mal en raison de l'ombre d'une maladie passée ne serait pas un malade. D'où la

---

<sup>292</sup> NP, pp. 60-61.

divergence entre l'idée qu'un physiologiste se fait du patient, et l'idée qu'un patient se fait de lui-même<sup>293</sup>.

En termes de diagnostic, la physiologie peut se comprendre comme un domaine imposant et instituant ses propres normes. C'est la physiologie qui définit, au moyen de la statistique, la gamme normale des constantes physiologiques, et qui pose ensuite la valeur « normal » ou « pathologique » sur l'état d'un organisme. En revanche, pour juger de l'efficacité d'un traitement, le critère n'est pas seulement son effet de restitution d'une mesure déviante dans le champ d'une constante physiologique correspondante, mais aussi le rapport subjectif du patient. Pour cette raison, le jugement sur l'efficacité d'un traitement thérapeutique, qui s'inscrit au centre de la tâche de constitution et d'achèvement de la médecine, ne peut se faire en référence aux seules normes physiologiquement instituées. La guérison ne s'achève pas lorsque le médecin réussit à ramener à la plage normale une mesure physiologique de son patient, mais lorsqu'il lui suggère et le convainc d'une nouvelle allure possible de sa vie, qu'il a élaborée en tenant compte de sa situation existentielle (la représentation et l'espoir que son patient a de lui-même), sociale (les exigences professionnelles, les circonstances économiques et sociales) et biologique (l'âge, présence d'une infirmité, le milieu géographique)<sup>294</sup>.

À partir de ce type de jugement qui considère l'individu comme un malade concret, nous pouvons concevoir une normativité différente de celle de la physiologie. Mais ce fait n'implique pas que la normativité médicale soit une sorte de mélange de la normativité scientifique et de la normativité thérapeutique. C'est la demande thérapeutique qui mobilise les sciences dans la médecine, et donc nous pouvons avancer que c'est la thérapeutique qui a l'initiative par rapport à la science.

Nous pouvons l'affirmer sur la base du fait suivant : l'intervention thérapeutique auprès d'un patient, se référant au plan concret de sa vie, peut modifier peu ou prou les

---

<sup>293</sup> Concernant cette séparation entre les points de vue de médecin et de malade, voir G. Canguilhem, « Une pédagogie de la guérison est-elle possible ? », *EM*, pp. 69-70. « Mais c'est aussi parce que le médecin aperçoit dans la guérison un élément de subjectivité, la référence à l'évaluation du bénéficiaire, alors que de son point de vue objectif la guérison est visée dans l'axe d'un traitement validé par l'enquête statistique de ses résultats. »

<sup>294</sup> C'est de ces trois situations que l'on peut tirer les trois sens que Canguilhem pense pouvoir avoir la vie humaine. « La vie humaine peut avoir un sens biologique, un sens social, un sens existentiel. » G. Canguilhem, « Le normal et le pathologique », *CV*, p. 199.



constantes physiologiques de référence pour diagnostiquer son état. En général, un pouls de 40 battements par minute indique une bradycardie, qui peut même conduire à un arrêt cardiaque, mais ce n'est pas le cas pour les athlètes. Il peut sembler stéréotypé de comparer les gens ordinaires et les athlètes pour montrer que le seuil entre normal et pathologique peut varier selon les conditions individuelles. Mais cela suffit à démontrer le point suivant : l'appréciation d'une mesure qui s'écarte de la plage normale d'une constante physiologique peut varier en fonction de la prise en compte de facteurs spécifiques au patient, facteurs qui ne peuvent être exprimés et interprétés par un langage purement scientifique.

D'ailleurs, l'intervention thérapeutique ne reflète pas seulement l'ensemble des valeurs qui entourent le médecin et son patient. Le médecin qui consulte son patient pour confirmer l'efficacité de son intervention en vient parfois à modifier le plan sur lequel il vit. Comme si, en examinant la carrière du patient, le médecin pouvait considérer le pouls à 40 battements comme une exception normale. Il peut définir, sur la base de son diagnostic de la société moderne comme une surcharge d'informations, la préoccupation concernant la maladie d'un individu, même si cet individu est la norme même pour juger son efficacité, comme de l'hypocondrie. En outre, ayant la conscience politique de l'autodétermination sexuelle, le médecin peut libérer un individu homosexuel, diagnostiqué comme malade par le DSM à un moment donné de l'histoire de la médecine, en lui inspirant une autre valeur possible. En étant initié par son propre intérêt à comprendre, à réduire la souffrance de celui qui l'appelle et finalement à le libérer du pathologique, le médecin peut participer à changer la configuration de la totalité des valeurs auxquelles tient son patient. En conclusion, la médecine est normative, dans le sens où elle corrige des normes données en référence à la totalité des valeurs dont la configuration dépend du débat entre le médecin et le patient.

### *1.3. Le prolongement de l'« effort spontané de la vie » dans la médecine*

Du point de vue de la normativité, la médecine implique la normativité corrective, tout comme la philosophie. Mais comme nous l'avons mis en évidence dans l'article précédent à travers l'interprétation de la phrase de Lecourt, la médecine est une activité qui garde encore le sens anthropologique. De là, la question de la relation entre la vie et la médecine en tant qu'activité humaine. Pour cette question, on peut trouver, dans *Le normal et le pathologique*, la réponse fluctuante de Canguilhem. Définissant la médecine comme un « art de la vie » en s'appuyant sur le fait que le vivant humain peut se qualifier lui-même comme pathologique suivant la polarité dynamique de la vie, il affirme :

« Nous pensons qu'en cela 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<sup>295</sup>. »

Cinq pages plus loin, en estimant « très instructive » sa méditation sur le sens du mot « normal » en médecine et l'équivocité du concept de normal s'agissant de réflexion sur le « problème du normal », il répète presque la même formule.

« La vie, pour le médecin, ce n'est pas un objet, c'est une activité polarisée dont la médecine prolonge, en lui apportant la lumière relative, mais indispensable de la science humaine, l'effort spontané de défense et de lutte contre tout ce qui est de valeur négative<sup>296</sup>. »

L'importance de cette formule nous paraît décisive, parce que Canguilhem reprend encore la même idée dans la conclusion générale de sa thèse.

« Elle [la médecine] est une activité qui s'enracine dans l'effort spontané du vivant pour dominer le milieu et l'organiser selon ses valeurs de vivant. C'est dans cet

---

<sup>295</sup> NP, p. 102.

<sup>296</sup> NP, p. 107.

effort spontané que la médecine trouve son sens, sinon d'abord toute la lucidité critique qui la rendrait infaillible<sup>297</sup>. »

Malgré les variations, la substance commune des trois mentions reste inchangée, elle se compose des trois notions suivantes : l'« effort spontané de la vie », la « lucidité » et le « prolongement ». En une phrase, la médecine du vivant humain « prolonge », à l'aide de la « lucidité », l'« effort spontané de la vie ». Décortiquons le sens de ces éléments un par un, afin de préciser l'idée canguilhemienne sur la relation entre la vie et la médecine.

### 1.3.1. L'effort spontané de la vie

Tout d'abord l'« effort spontané de la vie ». Pour choisir ce terme, Canguilhem s'est inspiré de l'idée de Xavier Bichat sur la vie et la mort, réfractée par Auguste Comte. En témoignent ses deux articles sur la philosophie comtienne publiés dans les *Études d'histoire et de la philosophie des sciences*, l'un « La philosophie biologique d'Auguste Comte et son influence en France au XIX<sup>e</sup> siècle » rédigé en 1958<sup>298</sup>, l'autre « L'école de Montpellier jugée par Auguste Comte » en 1961<sup>299</sup>. Canguilhem termine le premier par les phrases suivantes :

« La base systématique complète de la politique positive, c'est l'effort durable pour “diriger toute la nature vivante contre la nature morte, afin d'exploiter le domaine terrestre”. Sans doute le progrès du contrôle de l'inerte par le vivant reste-t-il modeste, quoique continu, dans la mesure où il ne saurait jamais aller jusqu'à renverser les bases de l'ordre matériel reposant principalement sur “l'inaltérable empire de la nature morte”. Il ne s'agit pas ici d'une charge capable de culbuter

---

<sup>297</sup> NP, p. 205.

<sup>298</sup> G. Canguilhem, « La philosophie biologique d'Auguste Comte et son influence en France au XIX<sup>e</sup> siècle », *EHPS*, pp. 61-74.

<sup>299</sup> G. Canguilhem, « L'école de Montpellier jugée par Auguste Comte », *EHPS*, pp. 75-80.

toutes les résistances et de surmonter tous les obstacles et peut-être même de vaincre la mort. Il s'agit d'un effort dont l'obstination est commandée par la lucidité seule, non par l'espoir d'abolir l'obstacle dans le passage à la transcendance d'un pouvoir absolu. Il s'agit, selon la belle formule d'un grand homme qui sut très souvent être un grand écrivain, de "la ligue continue de la vie contre la mort"<sup>300</sup>. »

Ces phrases nous permettent de saisir la source profonde des opposants qui impulsent la vie à faire son effort. Ce que Canguilhem désigne dans sa thèse de médecine par des locutions comme « ce qui fait obstacle à son maintien et à son développement pris pour normes » ou « tout ce qui est de valeur négative », c'est la mort. Le point intéressant est qu'il ne caresse pas l'« espoir » de vaincre décidément la mort, puis de passer à la « transcendance d'un pouvoir absolu », ou bien, en d'autres termes, de devenir immortel, comme la source de l'élan qui engage la vie à poursuivre son propre effort. Canguilhem semble plutôt affirmer fermement l'impossibilité de vaincre la mort<sup>301</sup>, et la raison se traduit dans l'expression même qu'il emprunte à Comte ; la ligue de la vie contre la mort, c'est ce qui est « continu ».

La deuxième mention permet de remonter de Comte à Bichat. Canguilhem termine « L'école de Montpellier jugée par Auguste Comte » en rapprochant l'idée de progrès et de devoir de l'humanité selon Comte à l'essentiel de la conception de Bichat sur la vie et la mort.

« Malgré ses réserves à l'égard de la formule inaugurale des *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Comte est aussi intuitivement convaincu que Bichat que la vie est une lutte contre la mort. Le progrès de l'humanité consiste dans la conscience croissante du sens de cet effort spontané et du devoir qui en

---

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>301</sup> Comme nous le verrons plus loin (cf. *infra.*, art. 2.2.2.3.), c'est parce que Canguilhem a compris la vie comme une polarité dynamique qui divise le négatif et le positif, et a pensé chacun de ces deux termes comme ayant la négation de l'opposant comme condition de possibilité. La mort est, en ce sens, la condition la plus fondamentale de la vie.

découle, “d’unir de plus en plus toute la nature vivante pour une immense lutte permanente contre l’ensemble du monde inorganique”<sup>302</sup>. »

Nous pouvons confirmer dans ces phrases que la thèse de Bichat a inspiré la notion en question. D’ailleurs, elles nous permettent d’ajouter au vocabulaire de Canguilhem désignant les opposants de la lutte de la vie le terme : l’« ensemble du monde inorganique ». Si nous utilisons ce terme pour indiquer ce qui s’oppose à la vie, aucun énoncé dans sa thèse de médecine n’explique plus clairement la modalité de sa lutte.

« Aujourd’hui donc, comme il y a quelque vingt ans, je prends encore le risque de chercher à fonder la signification fondamentale du normal par une analyse philosophique de la vie, entendue comme activité d’opposition à l’inertie et à l’indifférence. La vie cherche à gagner sur la mort, à tous les sens du mot gagner et d’abord au sens où le gain est ce qui est acquis par jeu. La vie joue contre l’entropie croissante<sup>303</sup>. »

Sachant que le « monde inorganique » est dominé par la deuxième loi de la thermodynamique, on voit que Canguilhem conçoit la lutte de la vie avec ce monde sous forme d’un « jeu ». Cette analogie avec le jeu nous fournit une image décisive pour clarifier l’idée que Canguilhem se fait de l’effort spontané de la vie. Ce jeu est d’abord le jeu de hasard, car le gain, présence persistante de la vie dans le monde inorganique, est « ce qui est acquis par jeu », et non ce qui est garanti (sinon la vie ne devrait pas « chercher à » gagner, ou bien à faire un « effort spontané »). Le jeu de hasard se compose de participants, de conditions de gain et d’enjeux. Participent à ce jeu : les vivants. Quelles sont alors les conditions de gain de ce jeu ? On peut facilement se tromper en pensant que la vie le gagne lorsqu’au moins un seul être vivant survit dans le monde inorganique. Mais s’il est vrai que, comme l’explique Comte, la ligue de la vie

---

<sup>302</sup> G. Canguilhem, « L’école de Montpellier jugée par Auguste Comte », *EHPS*, p. 79.

<sup>303</sup> *NP*, p. 224.

contre la mort est ce qui est « continu », ce jeu ne se termine pas en une seule partie. Ce qui revient à dire que, dans le milieu de changements perpétuels et aléatoires, une vie qui existe à peine ne peut être considérée comme emblème de triomphe. Pour avoir un avantage durable, la vie doit savoir incarner un être qui est à l'état « qui peut admettre le passage à des nouvelles normes », c'est-à-dire qu'il faut pour la vie un être à l'« état sain »<sup>304</sup>.

Que risque donc la vie pour gagner ce jeu ? La réponse à cette question peut être trouvée en considérant la stratégie que la vie adopte en se prêtant à ce jeu, ce que Canguilhem illustre en analysant le sens de l'expérimentation de Tissier et L'Héritier sur la drosophile.

« Le vivant et le milieu ne sont pas normaux pris séparément, mais c'est leur relation qui les rend tels l'un et l'autre. Le milieu est normal pour une forme vivante donnée dans la mesure où il lui permet une telle fécondité, et corrélativement une telle variété de formes, que, le cas échéant de modifications du milieu, la vie puisse trouver dans l'une de ces formes la solution au problème d'adaptation qu'elle est brutalement sommée de résoudre. Un vivant est normal dans un milieu donné pour autant qu'il est la solution morphologique et fonctionnelle trouvée par la vie pour répondre à toutes les exigences du milieu<sup>305</sup>. »

Pour réagir à la « modification du milieu », la vie maintient la diversité des formes. Or, pour un individu vivant, sa forme est son existence biologique même, c'est-à-dire que son corps est pour lui ce qui est original, ponctuel, enfin inchangeable. Ainsi, si l'on considère, à la suite de Canguilhem, chaque forme des êtres vivants comme une solution correcte ou non par rapport au « problème d'adaptation » posé par le milieu, il faut y ajouter que cette solution est inscrite dans la copie d'examen déjà rendue, et donc impossible à rectifier. Ainsi, l'unité dans laquelle la vie réserve la diversité des formes n'est jamais un individu vivant. Ceci se vérifie d'autant plus pour les espèces qui n'ont

---

<sup>304</sup> *NP*, p. 204.

<sup>305</sup> *NP*, p. 119.

pas de disposition marquée pour l'individu présentant des problèmes causés par leurs formes organiques ou, plus précisément, pour tous les êtres vivants à l'exception de ceux qui, comme l'humanité, en viennent à constituer un art provenu de l'attention particulière aux problèmes et aux souffrances de l'individu. Chez ces espèces, la stratégie consistant à préserver une plus ou moins grande diversité morphologique en réponse à des changements arbitraires du milieu garantirait la santé au niveau non individuel, de sorte qu'un individu de cette espèce, au corps actuellement en décalage avec le milieu donné, au-delà de la portée de son effort individuel pour coller à un milieu indifférent, mourra.

On pourrait objecter à cette conclusion – la vie cherche à incarner l'état sain à l'entité non individuelle – en rétorquant que nous n'avons pris en compte que la réflexion de Canguilhem sur les anomalies morphologiques qui résultent des processus de transmission génétique, dans lesquels l'individu n'est qu'un phénotype, puis en affirmant qu'en ce qui concerne le problème du pathologique, il a mis l'accent sur l'individu, et l'a donc considéré comme un être à la recherche de la santé.

Mais cette objection repose sur la confusion entre ce qui est devenu possible à l'humanité à travers ses propres expériences de la maladie et l'art qui en découle, et l'« attention spéculative que la vie attache à la vie » portée à tous les êtres vivants<sup>306</sup>. Dès que l'on s'interroge sur l'« effort spontané de la vie », on doit exclure le sens anthropologique de la maladie. Interroger la maladie au niveau biologique, c'est la penser dans une situation où un individu vivant n'a d'autre recours que sa fonction inhérente d'autoguérison et d'auto-réfection, à savoir la *vis medicatrix naturae*. Dans ce cas, la maladie doit être considérée comme le doute que la vie exprime sur la capacité d'autoguérison immanente à une espèce, bien qu'elle ne puisse être exprimée que par l'individu vivant.

Supposons qu'une drosophile soit atteinte d'une maladie, puis qu'elle meure. Ce cas confirme le fait que la combinaison de forme morphologique et de fonction physiologique incarnée par cette drosophile est inapte à poursuivre la lutte de la vie

---

<sup>306</sup> NP, p. 76.

contre le monde inorganique. Mais si, au contraire, cette drosophile guérit, ce n'est pas grâce à une intervention thérapeutique spontanée, ou bien que son espèce aurait inventée, mais à sa nature médicatrice seule. Pour l'être vivant humain, Canguilhem a affirmé que même si l'on vit « l'âge de la pharmacodynamie industrielle », il est encore possible de « parler de la nature, pour désigner le fait initial d'existence de systèmes autorégulateurs vivants, dont la dynamique est inscrite dans un code génétique », et il exprime cette conception en citant le titre du livre de Georg Groddeck, *Nasamecu*, l'abréviation de *Natura SANat, MEDicus CURat*<sup>307</sup>. Lorsqu'il s'agit de l'« effort spontané de la vie », *NASA* et *MECU* doivent être séparément réfléchis.

Nous pouvons maintenant donner l'illustration suivante de l'« effort spontané de la vie » : pour gagner la lutte contre le monde inorganique, la vie tente d'incarner l'état de santé par entité biologique non individuelle, en pariant sur le maintien de la diversité non seulement des formes, mais aussi sur la capacité d'autoguérison. L'enjeu de ce jeu de hasard est la vie de l'individu.

L'ambivalence observée dans la réaction culturelle à la décision de mettre en jeu une vie de l'individu pour n'importe quel but, en particulier pour le bien-être d'un groupe, semble prouver que l'humanité s'y est habituée, mais avec difficulté. D'un côté, l'éloge du sacrifice, qui dissimule le caractère impitoyable de la décision utilitaire de sacrifier la vie d'un individu, et de l'autre, l'hommage du pathos qui soutient l'obstination déontologique de défendre une seule vie. La nouvelle d'Ursula K. Le Guin, *Ceux qui partent Omelas*<sup>308</sup>, pointe parfaitement cette ambivalence. L'utopie fictive Omelas est fondée sur la misère perpétuelle d'un seul enfant. Si quelqu'un lui vient en aide, par un contrat mystérieux, la prospérité et le bonheur d'Omelas disparaissent immédiatement. Les habitants réalisent, à l'âge de 10 ans, qu'ils doivent leur bonheur au destin misérable de cet enfant. La plupart d'entre eux acceptent son sacrifice, même après avoir été confrontés à cette vérité. Ils essaient même de vivre plus vertueusement, sachant que leur bonheur dépend de son sacrifice. Mais certains soirs, des gens quittent

---

<sup>307</sup> G. Canguilhem, « L'idée de nature dans la pensée et la pratique médicales », *EM*, p. 31.

<sup>308</sup> U. K. Le Guin, *The One Who Walk Away from Omelas*, dans *The Wind's Twelve Quarters*, Harper & Row, 1975 / H.-L. Planchat(trad.), *Ceux qui partent d'Omelas, La frontière avenir*, Seghers, 1975, pp. 129-136.



Omelas pour ne plus y revenir.

Canguilhem affirme que l'être humain « prolonge » l'« effort spontané de la vie » par la médecine. Cela signifie-t-il que l'humanité répète le jeu de hasard de la vie, sous couvert de la médecine ? Sur le plan humain, il n'est pas facile de soutenir qu'il faut continuer à jouer avec la vie d'un individu. Mais il faut reconnaître que ce jeu nous est aussi familier que les nombreuses réactions ambivalentes qu'il suscite. Ne portons donc pas de jugement hâtif sur ce problème. Laissons de côté les préjugés tels que le rejet immédiat ou l'acceptation résignée par rapport au jeu de la vie, et considérons les implications dans la conception canguilhemienne sur le « prolongement » faite par l'humanité « de façon lucide ».

### 1.3.2. Prolongement et lucidité

Prolonger, c'est introduire une différence sans faire de changement qualitatif. Par exemple, si l'on prolonge une route, elle n'est plus la même qu'avant, mais c'est toujours une route. Alors, si nous arrivons à montrer que la médecine prolonge effectivement l'effort spontané de la vie, la partie prolongée peut être considérée comme l'aspect anthropologique de la médecine, et ce qui reste inchangé est la continuité entre l'effort de la vie et l'activité médicale de l'humanité.

En parlant de prolongement, Canguilhem mentionne toujours la « lucidité ». On peut alors se demander si ce n'est pas cette lucidité qui renferme le sens anthropologique de la médecine. En général, quand on qualifie quelqu'un de lucide, c'est qu'il est capable d'avoir une vue claire et exacte des choses en dissipant les illusions qui les masquent, par sa perspicacité et sa pénétration d'esprit. Il ne semble pas que Canguilhem ait donné à l'adjectif « lucide » ou à la « lucidité » un sens très différent de ce sens général. La phrase suivante illustre sans doute le mieux le sens que Canguilhem attribuait à cette expression. « Raison, c'est lucidité et rectitude. Au regard de la raison, la vie est trouble, au cordeau de la raison, la vie est fuyante<sup>309</sup>. » Dans le contexte

---

<sup>309</sup> G. Canguilhem, « Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique », *OC.IV*, p. 313.

précédent, nous avons pris les sciences de la vie comme activité rationnelle essayant de saisir la vie fuyante, mais parmi les activités des êtres vivants humains, elles ne sont pas seules à concerner la raison.

Dans le chapitre « Conclusion de l'enquête et suggestions en vue du développement et du perfectionnement de l'enseignement de la philosophie » dans *l'Enseignement de la philosophie*, nous trouvons cette affirmation : le but de l'enseignement de la philosophie consiste à « faire de la réflexion philosophique une activité passionnante pour de jeunes esprits, en montrant que les problèmes de la philosophie ne sont pas autre chose que les problèmes de la vie eux-mêmes, traités dans un esprit de lucidité et de cohérence »<sup>310</sup>. Nous constatons ici que pour Canguilhem la « lucidité » est une capacité d'esprit qui concerne non seulement la science ou la médecine, mais aussi la philosophie. Si, comme il l'affirme, les problèmes de la philosophie sont les « problèmes de la vie eux-mêmes, traités dans un esprit de lucidité », on peut dire que les problèmes de la médecine sont les problèmes de la vie biologique, traités également dans un esprit de lucidité.

La science, la médecine et la philosophie sont les trois activités dont nous avons révélé, révélons et entendons révéler le sens anthropologique. Si la « lucidité » est communément nécessaire pour ces trois activités, n'est-elle pas le facteur qui les marque en tant qu'activité humaine ? Mais une telle conception suscite le problème suivant. Dans une phrase de sa thèse de médecine que nous avons déjà citée, nous pouvons trouver une réserve de Canguilhem en termes de la source de la lucidité. Il a avancé que c'est dans l'effort spontané de la vie « que la médecine trouve son sens, sinon d'abord toute la lucidité critique qui la rendrait infaillible. » Sa mention sur la lucidité dans cette phrase attire notre attention. Si « toute la lucidité critique » dans la médecine ne se trouve pas dans l'effort spontané de la vie, cela revient à dire qu'il y a quelque chose, dans la lucidité à laquelle la médecine recourt, qui ne peut pas être expliqué par l'effort spontané de la vie. De quoi s'agit-il alors ?

La réponse se trouve aussi dans la phrase où il exprime sa réserve. Ce qui rend la

---

<sup>310</sup> G. Canguilhem et al., « L'enseignement de la philosophie », *OC.IV*, p. 571.

médecine infaillible, ce sont évidemment les sciences dans la médecine dont l'intérêt principal est la vérité, comme la physiologie. La physiologie en tant que science fait l'abstraction d'un seul comportement biologique en enjeu du comportement de l'organisme fonctionnant comme un tout. En raison de cette abstraction, une science ne peut pas être directement liée à la vie. En ne tenant compte que d'elle, la vérité se présente sous un jour positif. Mais si l'on ramène la vérité à la vie, avec la conscience qu'elle est abstraite de la totalité des valeurs, il s'avère qu'elle implique les valeurs de précaution et de sécurité, elles-mêmes négatives. Ce sens négatif de la vérité ne peut pas être révélé sans l'intention extérieure de la poursuite vers la vérité. En d'autres termes, sans une intervention philosophique, la science en tant qu'activité orientée vers la vérité reste en rupture avec la vie.

En conclusion, on peut dire que la « lucidité » dans la médecine est un facteur qui permet de reconnaître la médecine comme activité spécifique de l'être vivant humain. Mais cette affirmation revient à chercher la spécificité humaine dans les sciences médicales, qui sont en *rupture* avec la vie. Cette rupture ne peut pas aller de pair avec le prolongement, de sorte que nous ne pouvons pas prétendre que c'est la « lucidité » qui permet la médecine de prolonger l'effort spontané de la vie.

### 1.3.3. L'intention de prolonger

Nous nous posons la question : ne sommes-nous pas en train de répéter la faute que Canguilhem a détectée de « toute philosophie préoccupée du problème de la connaissance<sup>311</sup> » ? Selon lui, l'attention portée aux « opérations du connaître » conduit à la « distraction à l'égard du sens du connaître ». En nous attachant à la « lucidité », en d'autres termes, en nous préoccupant des problèmes des « opérations » du prolongement, n'avons-nous pas été distraits des problèmes du « sens » du prolongement ? Considérons alors le prolongement non pas par le biais du comment, mais du pourquoi.

---

<sup>311</sup> G. Canguilhem, « La pensée et le vivant », CV, p. 11.

Si les êtres humains ressentent le besoin de prolonger l'effort spontané de la vie, c'est parce que la portée de cet effort ne suffit pas pour atteindre l'objectif de la médecine, à savoir l'individu malade et souffrant. À ce propos, les phrases suivantes de Canguilhem méritent une lecture attentive.

« Le médecin a pris le parti de la vie. La science le sert dans l'accomplissement des devoirs qui naissent de ce choix. L'appel au médecin vient du malade<sup>312</sup>. »

Les deux premières phrases attestent de notre analyse précédente. La science que l'humanité parvient à constituer en vertu de sa lucidité n'est pas ce qui dirige le médecin, mais ce qui le sert. Le fait que celui-ci ait pris le parti de la vie se confirme par l'effet de l'intervention médicale. Pour la vie, le bien est d'être en position normative par rapport au milieu, et ce, pour le médecin également. Mais les entités dans lesquelles la vie et le médecin essaient d'assurer cette position normative sont différentes. L'unité de la sélection naturelle a fait l'objet de nombreuses discussions. Comme cette unité, certains biologistes proposent le « groupe », d'autres le « gène ». Peu importe dans le contexte présent que cette unité soit le groupe ou le gène, car dans tous les cas, un individu concret ayant la conscience de sa douleur et de son expérience vécue n'a jamais été pris en considération comme cette unité. Au point de vue de la vie, une vie de l'individu vivant ne représente pour ainsi dire qu'un outil jetable pour continuer son effort. Le titre d'une œuvre de Jai Chun Choe, éthologiste coréen, convient pour montrer le sens de l'individu dans la vie en général. En s'inspirant de son maître Edward O. Wilson<sup>313</sup>, biologiste américain, qui soutient que la « poule n'est qu'un véhicule que l'œuf a créé pour obtenir plus d'œufs », il donne à son œuvre le titre suivant : *Un œuf pond une poule*<sup>314</sup>.

En revanche, c'est cet individu concret qui se trouve au centre de l'intérêt du médecin. La troisième phrase du paragraphe cité confirme ce point. Si l'individu humain

---

<sup>312</sup> NP, p. 200.

<sup>313</sup> Edward O. Wilson(1929-2021) est un biologiste américain. Il est connu pour consacrer le terme de « biodiversité », et pour déclencher une vaste controverse autour de la sociobiologie

<sup>314</sup> 최재천, 『알이 닭을 낳는다』, 도요새, 2007.(Titre trad. par l'auteur).

qui est tombé malade « appelle » le médecin, c'est parce qu'il croit que le problème causé par la maladie est de sa responsabilité. Mais on n'appelle pas la vie en étant malade, car au cours de la vie, il est en quelque sorte naturel d'être malade. Si l'on accepte, à la suite de Canguilhem, la conception de Bichat sur la différence entre « corps vivants » et « corps inertes », une telle conception sur la maladie est inévitable. Selon Bichat, tandis que les corps vivants peuvent présenter les deux états, ceux de la santé et de la maladie – il nous mène à l'histoire des phénomènes où les forces vitales sont altérées –, les corps inertes n'ont qu'un seul état, donc ne s'échappent jamais du « type naturel »<sup>315</sup>. Au niveau où le vivant est comparé au non-vivant, l'arrivée de la maladie est la preuve que cet être est vivant. En ce sens, l'attention du malade, portée à sa vie même face à la douleur de la maladie, égale le pesage entre la continuation de sa vie et la décision de le rendre non vivant. La médecine n'a pas le droit de prendre cette décision, elle doit venir de l'individu lui-même.

Qu'il soit enjeu ou véhicule, l'individu concret est et doit toujours rester au premier rang des préoccupations médicales. Reconnaisant que la douleur du malade nécessite une intervention urgente, le médecin s'autorise à corriger les normes exprimées par les constantes physiologiques en fonction de la situation dans laquelle se trouve ce dernier, à utiliser des thérapeutiques symptomatiques sans avoir l'aval de la connaissance discrète, à introduire la notion de syndrome qui est visiblement inférieure aux diagnostics nosologiques, et enfin à invoquer des thérapeutiques dont l'effet n'est que statistiquement prouvé, c'est-à-dire physiologiquement incomplètes au sens bernardien.

On voit ici comment la médecine prolonge l'effort spontané de la vie. Pour reprendre la métaphore de l'œuf et de la poule, l'effort spontané de la vie ne va pas plus loin que l'œuf. Pour ainsi dire, la vie veut obtenir des œufs sains, et en produire autant que possible. L'humanité étend la portée de cet effort jusqu'à l'individu humain. Or, on ne peut pas dire qu'il y ait une rupture entre la portée dont la vie s'occupe et la part que l'humanité lui ajoute à travers la médecine, car des poules en bonne santé ont davantage

---

<sup>315</sup> Xavier Bichat, *Anatomie générale appliquée à la physiologie et à la médecine*, Brosson, Gabon, 1801. p. LIII.

de chances de produire des œufs sains. Si la vie peut gagner l'espèce humaine qui a atteint la « perfection limite » de la sélection naturelle, c'est parce que l'humanité prolonge lucidement la portée de l'effort spontané de la vie d'un ensemble jusqu'à l'individu.

Nous pouvons alors obtenir la réponse à la question du « pourquoi le prolongement ». L'impulsion de ce prolongement se situe dans la répulsion de l'humanité par rapport à la façon de la vie, qui est primitive à ses yeux, c'est-à-dire des « innombrables et coûteux essais et erreurs » qui parie sur une vie de l'individu. Si Omelas avait réellement existé, Canguilhem aurait incité ses habitants à sauver l'enfant sacrifié, à détruire le mystérieux contrat, puis à avancer vers une utopie humaine.

Nous obtenons enfin l'illustration cohérente du prolongement humain de l'effort spontané de la vie par la médecine. Nous avons défini ce prolongement comme une introduction d'une différence sans changement qualitatif. Par son propre souci de l'individu, l'humanité prolonge la portée de l'effort de la vie jusqu'à lui. Bien qu'il y ait, dans la motivation de l'être humain à intervenir ainsi, une antipathie contre la manière que la vie dicte, si l'on se place du point de vue de leur but et de leur effet, c'est-à-dire de la prospérité de la vie sur la Terre, il n'y a pas de différence qualitative entre l'effort de la vie et l'intervention médicale. C'est ainsi que, volontairement ou non, l'humanité en vient à participer à la ligue de la vie qui lutte contre le monde inorganique.

\*\*\*

Pour trouver un fil conducteur pour spécifier la philosophie comme l'activité humaine, tout en gardant sa racine dans la vie, nous nous proposons de nous concentrer sur la médecine. Le commentaire de Lecourt sur la philosophie de la médecine de son maître, à savoir qu'il s'agit d'une « analyse réflexive » sert à notre source d'inspiration pour cette proposition. Pour qu'une analyse soit réflexive, il faut supposer une double orientation inversée entre deux termes. Ainsi, si la médecine peut être prise comme objet de ce type d'analyse, c'est pour dire que certaines de ses caractéristiques lui permettent de s'enraciner dans la vie, en même temps que de préserver l'indicateur de l'humanité.

Nous considérons la médecine d'abord à travers la normativité. Ce faisant, nous parvenons à montrer qu'elle est normative dans le sens où elle corrige des normes données, comme le fait la philosophie. Après avoir ainsi confirmé sa racine vitale, nous passons à l'examen des mentions de Canguilhem qui concernent visiblement son « effet en retour ». Selon lui, la médecine prolonge de façon lucide l'effort spontané de la vie. En examinant les termes constitutifs de cette affirmation, ainsi que « effort spontané de la vie », « lucidité » et « prolongement », nous révélons le caractère qui fait de la médecine l'activité spécifique de l'homme sans être en rupture avec la vie. C'est son intérêt pour l'individu souffrant.

Nous trouvons ainsi dans la conception de Canguilhem sur la relation entre vie et médecine, le signe de l'humanité compatible avec sa racine ancrée dans la vie. C'est l'attention portée à l'individu qui fait des rapports subjectifs sur la douleur causée par le pathologique. Ainsi, si nous parvenons à montrer que la philosophie, telle que définie par Canguilhem, porte attention à quelque chose qui correspond à la souffrance rapportée par l'individu en situation de pathologie, alors nous obtiendrons une définition de la philosophie qui répond aux conditions que nous avons tirées de la pensée même de Canguilhem, à savoir qu'elle est une activité à la fois enracinée dans la vie et humaine. À partir de là, une question se pose : quel était l'objet de l'intervention philosophique telle que la concevait Canguilhem ?

## **2. LA PHILOSOPHIE DE RENE LE SENNE CHEZ GEORGES CANGUILHEM**

Le thème de la douleur de l'individu rappelle aux lecteurs de Canguilhem sa philosophie de la médecine. L'exigence de reconnaître la place centrale de l'individu malade en pratique médicale, non seulement comme premier rapporteur de la douleur, mais aussi comme référence pour évaluer l'efficacité de la thérapeutique, fait écho à l'ensemble de sa réflexion philosophique sur la médecine. Mais il faut au moins nous arrêter sur cette transition habituelle, car nous nous demandons si la préoccupation de la douleur individuelle représentait un problème central dans la philosophie tout court définie par Canguilhem. En d'autres termes, nous nous demandons s'il a abordé le problème de la douleur individuelle simplement en tant que philosophe, avant de le faire par le biais de la réflexion philosophique sur la médecine.

Si l'on considère les textes du jeune Canguilhem sous cet angle, l'empreinte du philosophe René Le Senne saute aux yeux. Comme nous le verrons dans ce chapitre, il était profondément attaché à la question de la douleur de l'individu, et l'influence de ses thèses centrales sur cette question se fait clairement sentir dans la pensée de Canguilhem. Par ailleurs, nous devons examiner sa philosophie pour une autre raison. L'une des définitions les plus directes de la philosophie que Canguilhem a proposée, le philosophe est le « professeur de l'unité », est tirée des travaux de Le Senne. Dans ce chapitre, nous chercherons à montrer, en examinant l'influence de Le Senne sur Canguilhem, que ce dernier a abordé la question de la douleur individuelle au nom du philosophe avant de se tourner vers la philosophie de la médecine, et que cette réflexion prend une grande part dans l'élaboration de sa propre définition de la philosophie.

Ce faisant, nous rapprocherons Le Senne et Canguilhem, mais il serait hâtif de conclure que la philosophie de Le Senne sert en quelque sorte d'archétype à la philosophie de Canguilhem. Le Senne a abordé le problème de la douleur individuelle dans le domaine du spiritualisme, Canguilhem, dans celui de la médecine. Le passage que Canguilhem exerce, de la douleur spirituelle à la douleur physique, du moi spirituel à l'individu biologique, a des implications qui dépassent le simple changement



terminologique requis par le déplacement de domaine.

## *2.1. L'intérêt philosophique porté à l'individu*

### 2.1.1 La relation entre Le Senne et Canguilhem

Professeur de philosophie à la Sorbonne, René Le Senne est l'auteur de *l'Introduction à la philosophie*, *Le devoir*, *l'Obstacle et valeur*, et le *Traité de caractérologie*. Dans le monde universitaire, il est connu pour avoir fondé avec Louis Lavelle la collection « Philosophie de l'Esprit », le titre montre déjà la nette intention d'influencer le courant d'idées actuel par le biais du spiritualisme. Le Senne est célèbre auprès du grand public pour avoir présenté la classification des caractères d'Heymans et Wiersma, plus connue sous le nom de classification de Groningue.

Il se réclamait de la filiation du spiritualisme français qui remonte à Blaise Pascal, en passant par Maurice Blondel, Octave Hamelin, Jules Lachelier et Maine de Biran. Canguilhem connaissait l'inscription de Le Senne dans cette filiation. Dans son compte rendu sur *Le devoir*, la thèse de doctorat de Le Senne, Canguilhem note l'influence d'Hamelin sur sa pensée, puis le compare à Pascal<sup>316</sup>. Le Senne est aussi un axiologue. Selon Henri Duméry<sup>317</sup>, l'axiologie est une « étude ou théorie de ce qui est digne d'estime, de ce qui vaut, de ce qui peut être objet d'un jugement de valeur »<sup>318</sup>. Dans cet article, après avoir brièvement expliqué ce courant d'idées issu du néokantisme allemand, Duméry mentionne « Louis Lavelle (axiologie liée à une ontologie de la participation), René Le Senne (rôle de l'obstacle dans l'invention des valeurs) » comme représentants de l'axiologie française. Canguilhem s'accordera à cette classification, étant donné les indications bibliographiques du programme du certificat de philosophie

---

<sup>316</sup> G. Canguilhem, « R. Le Senne – Le Devoir », *OC.I*, pp. 441-444.

<sup>317</sup> H. Duméry est un philosophe français né en 1920 à Auzances, et mort en 2012. Ses travaux portent en particulier sur la philosophie de la religion et la phénoménologie. Il était l'ami de Maurice Blondel, et le commentateur de sa philosophie.

<sup>318</sup> H. Duméry, « Axiologie », *Encyclopædia Universalis*. Article consultable à l'adresse suivante : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/axiologie/>

générale et de logique pour l'année 1941-1942, où il inclura l'*Obstacle et Valeur* dans la rubrique « Valeur »<sup>319</sup>. De plus, Canguilhem considère que son originalité réside dans le fait qu'« il transpose en termes de valeur toutes les notions que la critique de la connaissance nous a trop habitués à considérer comme des nécessités logiques »<sup>320</sup>. En somme, Le Senne est un philosophe qui se situe au carrefour du spiritualisme et de l'axiologie, et Canguilhem le savait pertinemment.

Quelques anecdotes nous permettent de supposer l'existence d'une étroite amitié entre Le Senne et Canguilhem. Lorsque son ami Camille Planet, avec qui il avait coécrit le *Traité de logique et de morale* en 1939, se sent stressé pour rédiger sa thèse, Canguilhem lui suggère de s'adresser à Le Senne. En recevant les « gros cahiers » de Planet, Le Senne accepte de les lire en raison de son « amitié » avec lui<sup>321</sup>. La relation entre Le Senne et Planet était aussi profonde. Lorsqu'il s'inquiète des critiques acerbes de Lalande et de Blondel sur sa thèse, Planet lui exprime librement sa frustration personnelle. En réponse, Le Senne lui prodigue des conseils non seulement sur le contenu de ses travaux, mais aussi sur son comportement dans le monde universitaire<sup>322</sup>. Notons que leur relation, qui ne semble pas se limiter à la sphère académique, est constituée par l'introduction de Canguilhem. La dédicace que Le Senne rédige en lui faisant parvenir son ouvrage *Obstacle et valeur* attire notre attention : « La valeur est la libéralité de la liberté. À Georges Canguilhem, affectueusement<sup>323</sup> ».

La relation entre Le Senne et Canguilhem ne semblait pas se résumer à une simple amitié. En témoignent les mentions de Canguilhem sur Le Senne dans ses textes. En 1933, il rédige un compte rendu sur la thèse de doctorat de son ami, *Le Devoir*. Ici, Canguilhem fait référence à l'analyse de Le Senne sur la « découverte de l'argon par Rayleigh et Ramsay », qu'il citera fréquemment par la suite<sup>324</sup>. En 1938, dès le début de sa fameuse communication l'« Activité technique et création », Canguilhem cite la

---

<sup>319</sup> G. Canguilhem, « Certificat de philosophie générale et de logique. Indications bibliographiques », *OC.IV*, p. 63.

<sup>320</sup> G. Canguilhem, « R. Le Senne – Le Devoir », *OC.I*, p. 442.

<sup>321</sup> « Correspondance de C. Planet avec R. Le Senne et G. Canguilhem », CAPHES, GC.37.2.1.

<sup>322</sup> Sur ce point, voir la « Présentation » de X. Roth pour le *Traité de logique et de morale* dans *OC.I*, pp. 597-626. La première note en bas à la page 619 est remarquable.

<sup>323</sup> Sur ce point, voir la première note en bas de C. Limoges pour « R. Le Senne – Le Devoir », *OC.I*, p. 441.

<sup>324</sup> G. Canguilhem, « R. Le Senne – Le Devoir », *OC.I*, pp. 443-444.

définition du philosophe de Le Senne, selon laquelle il est « un professeur d'unité<sup>325</sup> ». L'influence de Le Senne sur les deux auteurs du *Traité de logique et de morale* se fait aussi sentir. En évoquant les conditions du progrès scientifique, ils font référence à son analyse sur le processus de la découverte de l'argon, sur laquelle il reviendra en 1949 lors de sa conférence intitulée « Rôle de l'histoire des sciences dans la philosophie des sciences » à l'occasion des « Journées d'information pour la coordination des enseignements de la philosophie et des Sciences physiques dans les classes de Philosophie et de Sciences expérimentales »<sup>326</sup>. Dans les indications bibliographiques que Canguilhem liste pour son cours de l'année 1941-1942 à l'université de Strasbourg repliée à Clermont-Ferrand, nous pouvons trouver une preuve attestant qu'il lisait assidûment les œuvres de Le Senne. Il s'inscrit dans cette liste des trois ouvrages de Le Senne, *Le Devoir*, *l'Introduction à la philosophie* et *l'Obstacle et valeur*<sup>327</sup>. La classification pour ces ouvrages montre bien quel sens Canguilhem leur a conféré. Il classe *Le Devoir* à la rubrique de « Définition de la Métaphysique », *l'Introduction à la philosophie* à « Esprit et Nature, Nature et Liberté », et *l'Obstacle et Valeur* à « Valeurs ». En 1943, dans son cours sur le chapitre III de *l'Évolution créatrice* de Bergson, Canguilhem cite *l'Obstacle et Valeur* dans le même contexte que l'« Activité technique et création », c'est-à-dire pour traiter le concept lesennien d'unité comme le but de la réflexion philosophique<sup>328</sup>.

Compte tenu de leur amitié et du fait que Le Senne est fréquemment cité dans les textes considérés comme les principaux achèvements du jeune Canguilhem, supposer que Le Senne l'a fortement influencé paraît plausible. Les lecteurs de Canguilhem semblent s'y accorder, en témoigne l'intérêt marqué pour Le Senne que l'on retrouve chez les auteurs des textes préliminaires du premier tome des *Œuvres Complètes*. Par exemple, dans sa « Présentation », Yves Schwartz souligne l'importance de l'idée de Le Senne sur le philosophe : il est le « professeur d'unité » dans la définition

---

<sup>325</sup> G. Canguilhem, « Activité technique et création », *OC.I*, p. 501.

<sup>326</sup> G. Canguilhem, « Rôle de l'histoire des sciences dans la philosophie des sciences : l'établissement des faits fondamentaux de la dynamique », *OC.IV*, pp. 369-391.

<sup>327</sup> G. Canguilhem, « Certificat de philosophie générale et de logique. Indications bibliographiques », *OC.IV*, pp. 60-61. et p. 63.

<sup>328</sup> G. Canguilhem, « Commentaire au troisième chapitre de *l'Évolution créatrice* », *OC.IV*, p. 141.

canguilhemienne de la philosophie<sup>329</sup>. Il en va de même pour Braunstein, l’auteur de l’« Introduction » suite de la « Présentation » de Schwartz. Dans la section « la philosophie et les valeurs », il examine lui aussi l’idée de Canguilhem sur la philosophie autour de l’idée qu’elle serait un « effort vers l’unification », terme qui fait fortement écho à l’influence de Le Senne<sup>330</sup>. Roth, auteur de la « Présentation » pour le *Traité de logique et de morale*, l’évoque aussi dans la section dont le titre « La philosophie comme quête d’unité » montre déjà la concordance de son point de vue avec les deux auteurs précités<sup>331</sup>. Camille Limoges note également, dans son « Introduction » au tome 4 des *Œuvres Complètes*, que c’est Le Senne qui incite Canguilhem à définir la philosophie comme une « entreprise systématique de complication des consciences »<sup>332</sup>.

On ne peut pas douter de l’influence majeure de Le Senne sur Canguilhem dans l’élaboration de sa définition de la philosophie. Ce seul fait suffit pour entamer l’examen de la pensée de Le Senne dans le cadre de notre recherche, dont l’objectif est la définition de la philosophie selon Canguilhem. Ne nous éloignons cependant pas trop de notre problématique initiale. Si nous souhaitons nous pencher sur la pensée de Le Senne, c’est parce que nous croyons qu’elle nous permettra de savoir si l’objet de l’intervention philosophique, tel que le concevait Canguilhem, était l’individu, comme en médecine. Bien entendu, si nous arrivons à le prouver à travers l’envisagement sur la pensée lesennienne, il révélera naturellement son empreinte dans la définition de la philosophie selon Canguilhem.

### 2.1.2. La guerre et la contradiction

L’intérêt philosophique de Le Senne a porté initialement sur l’épistémologie plutôt que sur le spiritualisme ou sur l’axiologie. Après l’École normale et l’agrégation de philosophie, il a préparé une thèse sur la théorie de la méthode en biologie. C’est sans

---

<sup>329</sup> Y. Schwartz, « Présentation. Jeunesse d’un philosophe », *OC.I*, p. 89.

<sup>330</sup> J.-F. Braunstein, « À la découverte d’un “Canguilhem perdu” », *OC.I*, p. 132.

<sup>331</sup> X. Roth, « Présentation », *OC.I*, pp. 609-612.

<sup>332</sup> C. Limoges, « Introduction. Philosophie biologique, histoire des sciences et interventions philosophiques. Georges Canguilhem 1940-1965 », *OC.IV*, p.45.

doute le bagage scientifique acquis à cette période qui lui a permis de décrire en détail le processus de la découverte de l'argon par Rayleigh et Ramsay.

Le déclenchement de la Première Guerre mondiale en 1914 a marqué un tournant dans le projet philosophique de Le Senne. Selon lui, le XIXe siècle avait été plongé dans le fantasme que « la science ferait de la terre un nouvel Eden<sup>333</sup> » et lui-même a aussi poursuivi ses études dans ce fantasme. Bien sûr, la science peut rendre la terre fertile, mais c'est la morale et l'éducation, et non la science, qui forment les personnes qui l'habiteront. Le confort moderne et l'humanité sont deux axes qui s'influencent l'un l'autre, mais qui ne s'imbriquent pas totalement. Contrairement aux acquis de la civilisation qui s'accumulent, les êtres humains ont besoin d'être éduqués à chaque nouvelle naissance. La Première Guerre mondiale a réveillé Le Senne de son illusion de l'Eden. Il développe ainsi sa pensée autour de l'échec de l'humanité.

Le Senne s'interroge sur la manière de comprendre cet échec. Tout d'abord, celui-ci ne résulte pas d'une simple chaîne de causalité. Si nous énumérons les faits de conscience individuels et l'ensemble des événements sociohistoriques associés à la guerre dans une séquence causale, nous serions en mesure de comprendre le processus de son déclenchement. Mais dans ce cas, la guerre n'aurait pas besoin d'être comprise comme un échec de l'humanité. À qui la faute si ce qui était destiné à arriver est arrivé ? *A contrario*, il est également déraisonnable d'exclure la guerre de cette chaîne causale puis de la traiter comme un événement accidentel, comme l'un des grands malheurs que l'humanité affronte. Cela revient à tenir la guerre comme un événement dont l'avènement demeure incompréhensible. Nous nous retrouvons alors dans une situation où personne ne peut être tenu pour responsable de la guerre, car elle devient quelque chose sur lequel l'homme n'a aucune prise. Selon Le Senne, la guerre provient d'une combinaison du hasard et de la nécessité, liée à la responsabilité morale et aux limites cognitives de l'humanité.

« Tout acte est une échéance ; et comme toutes les opérations d'une année de

---

<sup>333</sup> R. Le Senne, *Introduction à la philosophie*, Puf, 1970, p.228.

commerce viennent concentrer leur résultat dans un bilan, toutes les brutalités et toutes les lâchetés, les plus éloignées ou les plus intimes, les plus éclatantes ou les plus secrètes viennent se condenser dans une guerre. Un enchaînement d'actions dont nous ne pouvons suivre la chaîne, une cascade de causes dont la fluidité défie la description ont roulé une histoire<sup>334</sup>. »

Le Senne exprime exquisément cet état d'entrelacement du hasard et de la nécessité. « Quelque chose a été acheté par nous. Un jour un livreur nous apporte la guerre »<sup>335</sup>. En d'autres termes, la guerre est du ressort de l'humanité, même si celle-ci ne peut pas complètement comprendre les causes de sa venue. Par conséquent, la réflexion sur la guerre doit être une réflexion des choix du libre arbitre humain et des responsabilités qui en découlent, à savoir une réflexion morale. Du fait que c'est la guerre qui l'anime, cette réflexion s'attache davantage aux défauts et maux de l'humanité plutôt qu'à ses sublimité ou bonté.

En tant que réflexion morale sur la conscience humaine, la philosophie de Le Senne relève, comme il l'a lui-même déclaré, de l'« idéalisme moral »<sup>336</sup>. Cet idéalisme repousse les dogmatismes manqués de l'envisagement sur la tension immanente à l'esprit. C'est par ce repoussement que Le Senne détient sa propre place dans l'histoire de la philosophie. « Entre l'idéalisme vaincu, qui est le réalisme, et l'idéalisme triomphant, qui laisserait le réel en dehors de lui au moment où il prétendrait se l'avoir assimilé, il y a place pour un idéalisme moral, qui ne se définit comme doctrine, que pour s'épanouir en méthodes et en actions créatrices<sup>337</sup>. » La raison pour laquelle Le Senne estime la défaite du réalisme est qu'il admet ses propres limites en alléguant « le mystère de l'en-soi ». Or,

« l'en-soi pur ne peut être qu'un impensable ; par suite, pour la pensée, un non-

---

<sup>334</sup> R. Le Senne, « De la difficulté de penser sur la guerre », *Les Études philosophiques*, 1955, p. 373.

<sup>335</sup> *Ibid.*

<sup>336</sup> R. Le Senne, *Le devoir* (1<sup>ère</sup> éd. 1949), 2<sup>e</sup> éd. Puf, 1950, p. 214. Ce livre est la publication de la thèse de Le Senne, soutenue en février 1931.

<sup>337</sup> *Ibid.*

être ; et à moins de pervertir toutes les notions, le non-être n'est pas l'être, il en est le contradictoire. Il ne peut donc jouer ce rôle de catalyseur à rebours qui rendrait possible l'activité de la conscience en lui opposant un obstacle. Le non-être ne peut être résistant<sup>338</sup> ».

En admettant ainsi l'en-soi qui se trouve de l'autre côté de la limite infranchissable de la pensée, le réalisme assure la stabilité naïve du dogmatisme. Pour Le Senne, cela revient à supprimer l'obstacle qu'est la source de la tension spirituelle, et une fois cela fait, l'échec moral de la conscience ne peut plus s'expliquer. La critique de Le Senne vis-à-vis de l'idéalisme est plus réservée que celle à l'égard du réalisme, sans doute parce qu'il se réclame aussi de l'idéalisme. Qui pose problème ? L'idéalisme convaincu de son triomphe. Dans ce but, l'idéalisme substitue « à la pensée une image où l'harmonie ferait oublier, comme on oublie les agonies après la victoire, les débats qui l'ont accouchée<sup>339</sup> ». L'idéalisme triomphant et l'idéalisme vaincu, ainsi compris, sont identiques en ce qu'ils suppriment les obstacles à la pensée qui ont donné lieu à la tension spirituelle, avec seulement une différence d'ordre selon qu'ils sont supprimés au point d'origine ou au point de destination. Aucun des deux dogmatismes ne peut donc rendre compte de l'échec moral.

Pour Le Senne, la pensée est l'effort de résolution de la tension créée par l'obstacle dans la conscience et le processus de débat qui l'accompagne. Donc, l'idéalisme qu'est la « philosophie de la pensée<sup>340</sup> » doit être, comme l'indique très justement Canguilhem dans son compte rendu, un « idéalisme militant<sup>341</sup> ». L'obstacle qui déclenche le combat, la source de la tension inhérente à la conscience, est ce que Le Senne appelle la « contradiction ». « Le réalisme séparé conseille de céder à la fatigue, l'idéalisme séparé au rêve ; mais la contradiction fouette les fatigués et réveille les imaginaires<sup>342</sup> ».

---

<sup>338</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>339</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>340</sup> *Ibid.*

<sup>341</sup> G. Canguilhem, « R. Le Senne – Le devoir », *OC.I*, p. 441.

<sup>342</sup> R. Le Senne, *Le devoir*, *op. cit.*, p. 422.

Dans son œuvre *Le Senne ou le combat pour la spiritualisation*, André-A Devaux qualifie la contradiction lesennienne d'« énigme fascinatrice<sup>343</sup> ». Cela dit, définir le concept de contradiction en se rapportant seulement à un motif animant Le Senne à faire l'idéalisme moral, à savoir la guerre, revient à rogner sa prégnance. Nous analyserons davantage dans les articles qui suivent les divers aspects de la contradiction lesennienne, surtout ceux qui semblent influencer Canguilhem. Mais auparavant, il convient de rappeler la signification de l'article présent, qui envisage le sens de la contradiction dans le contexte de la guerre.

Comme nous l'avons déjà mentionné, pour Le Senne, la guerre mondiale a marqué un tournant dans sa carrière. Il en va de même pour Canguilhem, même si, pour être juste, ce n'est pas la Première Guerre mondiale, mais la Seconde. Comme on le sait, à propos du débat concernant le premier conflit, Canguilhem a suivi son maître Alain, et s'est rangé du côté des pacifistes. Mais pour la Seconde Guerre, il change sa position. Ce revirement est bien illustré dans le *Traité de logique et de morale*. Ici, Canguilhem soutient que le pacifisme qui consistait à placer « la paix au-dessus de tout » vient à affirmer que la paix n'est qu'une « négation purement verbale de la guerre<sup>344</sup> ». Il s'était résolu à porter ce jugement principalement pour deux raisons.

Première raison : le pacifisme a considéré la paix comme un concept à dimension internationale, définissant étroitement la guerre comme un « conflit international ». Si tel est le cas, où se situeraient les combats menés par la Résistance dans l'histoire d'un pays ? La guerre est une « lutte de forces entre régimes humains différents ». L'entité qui organise et suit ces règles peut être un État, un groupe ou un individu, et leur affrontement ne se produit pas seulement contre des opposants de même niveau. Deuxième raison : le pacifisme ne concevait la « paix » que comme l'« inexistence ou l'annulation » des conflits internationaux qui « se posent sous la forme de guerres déclarées ». Canguilhem indique qu'une telle compréhension de la paix oublie que l'« arbitrage, sous forme de diplomatie, de Cours internationales de justice, de Société des Nations, etc., est une couverture, précaire d'ailleurs, de relation entre forces

---

<sup>343</sup> A.-A. Devaux, *Le Senne ou le combat pour la spiritualisation*, Seghers, 1968, p. 18.

<sup>344</sup> G. Canguilhem et C. Planet, *TLM*, p. 921.



affrontées. » Donc, dans la situation pacifique aux yeux de pacifiste, c'est-à-dire en l'absence de guerre déclarée, le conflit persiste.

La diversification des entités qui peut être le sujet des conflits, et la définition de la guerre et de la paix comme une mode temporaire que le conflit peut revêtir, ramènent Canguilhem enfin à la thèse sur l'omniprésence des conflits au niveau politique. Nous savons que cette thèse reviendra plusieurs fois dans sa pensée sous diverses versions. Dans sa thèse de médecine, Canguilhem la ramènera sur le plan de la vie, où le conflit omniprésent se traduit en « débat »<sup>345</sup>. L'être vivant sain s'y engagera activement, tandis qu'un être vivant malade l'évitera et fera preuve d'instinct de conservation.

En tant qu'idéaliste moraliste, Le Senne traite cette omniprésence du conflit sur le plan de la conscience. Si l'être vivant sain et l'être vivant malade s'opposent sur le plan de la vie, sur le plan de la conscience, la conscience morale et la conscience immorale aussi. En témoigne la phrase suivante de Le Senne, que Canguilhem cite dans son compte rendu : « L'essence de la moralité consiste à affronter la contradiction, celle de l'immoralité à s'en détourner<sup>346</sup> ». Mais la conscience morale ne se contente pas de faire face à la contradiction. Comme la vie saine traduit son désir d'expansion, en d'autres termes, l'effort pour être en position normative en résistant à la pression du milieu, la conscience morale « est invinciblement portée au désir de ce qui la dépasse<sup>347</sup> ». Or, Le Senne affirme que ce désir doit être contrôlé par la « volonté rationnelle », qui exige « un effort indéfiniment renouvelé, une information toujours avertie, de la candeur et pourtant de la méfiance de soi ». Il l'indique comme un « idéal difficile », mais il est l'« un des devoirs majeurs » pour toute conscience. Parce que sinon, « chaque fois qu'il sera trahi, la guerre éclatera entre les hommes et à l'intérieur de chacun d'eux ». En somme, la guerre surgit quand la conscience échoue à contrôler son désir d'expansion à travers sa volonté rationnelle. La paix arrive lorsqu'on réussit à comprendre une conscience morale qui devient conquérante dans ses extrêmes, à savoir la « morale de la force », dans « une morale de la générosité, où l'ardeur de l'élan soit

---

<sup>345</sup> NP, p. 172.

<sup>346</sup> G. Canguilhem, « R. Le Senne – Le devoir », *OC.I*, p. 443.

<sup>347</sup> R. Le Senne, *Le devoir*, *op. cit.*, p. 159.

toujours contrôlée par la volonté rationnelle ».

La relation entre le désir d'expansion et le contrôle de la volonté rationnelle, que nous pouvons mettre en évidence en examinant la conception de la paix et de la guerre chez Le Senne, nous ouvre une voie d'accès à l'instruction de son analyse du processus de la découverte d'argon. Sans l'analyse préalable d'Henry Cavendish sur la composition centésimale de l'air, Rayleigh et Ramsay n'auraient pas saisi la différence de densité entre l'azote atmosphérique et l'azote chimique comme une contradiction. Même si c'est en tant que scientifiques que Rayleigh et Ramsay ont éprouvé le besoin de surmonter cette contradiction, leur conscience peut être dite « morale » selon le vocabulaire de Le Senne, dans la mesure où elle exprime le désir d'expansion. D'ailleurs, la contradiction que Rayleigh et Ramsay entendent surmonter est constituée par la connaissance récente, et une fois qu'ils ont résolu cette contradiction, les scientifiques précédents ne feront plus face à cette contradiction. La contradiction que rencontre la conscience morale, si elle est authentique, est donc une contradiction « qui doit être affrontée et toujours à nouveau surmontée<sup>348</sup>. »

De plus, si le désir de surmonter cette contradiction a conduit à la construction d'une connaissance scientifique autorisée, et non à une réaction aveugle contre la connaissance récente, c'est parce que ces deux savants mettent leur désir d'expansion sous le contrôle des derniers équipements pour les expériences et la connaissance récente. Par exemple, pour prouver l'existence de l'argon, ils utilisent la manière de passer l'azote isolé de l'air au-dessus du magnésium chaud et l'analyse spectrale, que Cavendish n'a pas utilisée à son époque. L'actualité du désir exige ainsi l'actualité de la manière pour le contrôler. Donc, l'état dans lequel le désir d'expansion est géré avec succès, c'est-à-dire « la paix doit se refaire à chaque instant ».

Serait-il exagéré d'affirmer que les points de vue de Canguilhem et Le Senne sur la paix et la guerre sont commensurables ? Leur accord sur l'affirmation suivante paraît évident : le conflit est permanent. C'est à nous de décider si ce conflit va dégénérer en catastrophe ou rester pacifique, ne serait-ce que temporairement. L'affinité entre ces

---

<sup>348</sup> *Ibid.*

deux philosophes se manifeste encore plus clairement si l'on ramène cette affirmation de la dimension politique à leurs dimensions primaires de réflexion philosophique, celles de la vie et de la conscience. Selon Canguilhem, une vie à l'état sain tente de s'étendre en s'engageant dans un débat avec le milieu qui l'entoure. Cette tentative ressemble à un jeu de hasard dans la mesure où l'issue n'est pas toujours optimiste, de sorte que la santé inclut la possibilité de la maladie. Selon Le Senne, la conscience morale, lorsqu'elle est confrontée à une contradiction, tente de dépasser l'état actuel du sujet en la résolvant. Cette tentative est aussi un jeu de hasard dans la mesure où, sans l'intervention appropriée de la volonté rationnelle, elle peut se transformer en orgueil érudit ou en guerre.

Citons quelques faits chronologiques. En 1933, Canguilhem rédige un compte rendu – presque un éloge – sur *Le Devoir* de Le Senne, et en 1934, il rompt avec le « pacifisme intégral » d'Alain<sup>349</sup>. Ce compte rendu atteste de son admiration pour Le Senne. On peut noter des ressemblances entre les vues de Canguilhem sur la guerre et la paix, présenté dans le *Traité de logique et de morale* et celles de Le Senne, dans *Le Devoir*. Sur la base de ces faits et de leurs similitudes, il semble que, pour Canguilhem, la conception lesennienne de la guerre ait joué un rôle alternatif à celui du pacifisme. D'ailleurs, nous révélons le sens des points communs de leurs conceptions de la guerre en les transposant aux domaines qu'ils ont privilégiés. L'« idéalisme militant » de Le Senne n'est-il pas le modèle du vitalisme militant de Canguilhem ?

### 2.1.3. Le concret et la douleur

Dans le *Vocabulaire* de Lalande, Jules Lachelier donne cette définition générale du spiritualisme ; « On peut appeler, d'une manière générale, spiritualisme, toute doctrine qui reconnaît l'indépendance et la primauté de l'esprit, c'est-à-dire de la pensée

---

<sup>349</sup> Sur ce point, voir J.-F. Braunstein, « Canguilhem avant Canguilhem », *Revue d'histoire des sciences*, 2000, pp. 9-26. Dans p. 14, Braunstein écrit : « Deux raisons, qui sont liées, ont conduit Canguilhem à s'éloigner d'Alain. D'abord une raison politique. Canguilhem après 1934, n'accepte plus le « pacifisme intégral » que continue de prôner Alain et qui conduira certains de ses disciples à la collaboration. »

consciente<sup>350</sup>. » Il introduit ensuite une hiérarchie entre deux doctrines spiritualistes, précisant que celle qui « consiste à placer simplement l'esprit au-dessus de la nature » est un spiritualisme « du premier degré », puis estimant que l'autre qui « consiste à chercher dans l'esprit l'explication de la nature elle-même, à croire que la pensée inconsciente qui travaille en elle est celle même qui devient consciente en nous » est le spiritualisme « plus profond et plus complet ».

Selon cette définition, Le Senne devrait être considéré comme un spiritualiste « plus profond et plus complet ». En effet, l'idée essentielle de ce type de spiritualisme, telle que décrite par Lachelier, apparaît dans le « postulat de l'intelligibilité universelle » de Le Senne.

« S'il y a une autre réalité que la conscience et le devoir dans la conscience, la conscience et le devoir deviennent un rêve et la forme d'un rêve. Il suffit ici contre l'hypothèse d'une chose inconnaissable de rappeler que la condition première de toute pensée est que le réel lui soit homogène. Nous ne pouvons commencer à penser sans impliquer la foi dans le postulat de l'intelligibilité universelle, c'est-à-dire le devoir<sup>351</sup> ».

Pour Le Senne, le fondement du réalisme, la « matière en soi » supposée donnée en dehors de la conscience et fondamentalement inintelligible est le « fantôme » qui doit être dissipé. Canguilhem était clairement conscient de l'accent mis par Le Senne sur la primauté de la conscience sur la nature, comme en témoigne la mention du « postulat d'intelligibilité totale » de ce dernier en tant que « présomption préliminaire » de sa philosophie<sup>352</sup>. À cet égard, pour le répéter encore, Canguilhem avait raison de la placer dans la tradition du spiritualisme.

Une question se pose ici. Plusieurs exemples montrent que Canguilhem n'était pas favorable aux tendances spiritualistes dans sa jeunesse. Par exemple, dans son article

---

<sup>350</sup> A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, op. cit., Voir l'article « Anthropomorphisme » pp. 1019-1024. Voir surtout la note en bas de p. 1021 ajoutée par J. Lachelier.

<sup>351</sup> R. Le Senne, *Le devoir*, op. cit., p. 277.

<sup>352</sup> G. Canguilhem, « R. Le Senne – Le devoir », *OC.I*, p. 441.

récent « Agir : un engagement “surrationalnel”. (Auto) portrait de Canguilhem en résistant <sup>353</sup> », Gisèle Sapiro révèle la distance que celui-ci entretenait avec le spiritualisme au niveau politique. « L'épistémologie et philosophie des sciences, écrit-elle, représentaient le pôle rationaliste de la philosophie (Cavaillès et Canguilhem étaient entrés à l'ENS par la section C dont le concours comprenait une composition de sciences), se démarquant du pôle spiritualiste dominant, qui fut dans sa majorité proche de Vichy <sup>354</sup> ». Par ailleurs, la lecture récente des premiers textes de Canguilhem atteste que ce dernier dans sa jeunesse n'a pas tenu Bergson en aussi haute estime que dans le *Normal et le pathologique*. Dans son article « Canguilhem avant Canguilhem », Braunstein précise : « À partir des années 1940, Canguilhem est beaucoup plus élogieux sur la philosophie de Bergson. Dès 1939, il le qualifie de grand philosophe <sup>355</sup> ». Or, si nous lisons ses écrits critiques sur Bergson lorsqu'il était jeune, nous constatons que ses critiques portent principalement sur les aspects spiritualistes de sa philosophie.

Cette vision critique est bien illustrée dans le compte rendu de Canguilhem sur la brochure de Georges Politzer, *La fin d'une parade philosophique : Le bergsonisme*. Le problème central du bergsonisme que vise Canguilhem est lié à sa déclaration de la « marche au concret <sup>356</sup> ». D'après lui, la tentative de Bergson de se distinguer des pensées qu'il qualifie de classiques échoue, car le concret qu'il prétend traiter n'est qu'une répétition de l'abstraction classique.

« Aussi le concret tel que Bergson l'a saisi, que ce soit la durée dans l'*Essai*, que ce soit la vie dans l'*Évolution créatrice*, est-il le concret d'un philosophe qui a essayé d'animer l'abstraction classique <sup>357</sup> ».

La raison principale pour laquelle Canguilhem considère le concret bergsonien de cette manière est qu'il néglige le « contenu » qui rend les « moments de la durée »

---

<sup>353</sup> G. Sapiro, « Agir : un engagement “surrationalnel”. (Auto)portrait de Canguilhem en résistant », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2020/1, pp. 55-68.

<sup>354</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>355</sup> J.-F. Braunstein, « Canguilhem avant Canguilhem », *op. cit.*, p.16.

<sup>356</sup> G. Canguilhem, « La fin d'une parade philosophique : le bergsonisme », *OC.I*, pp. 221-228.

<sup>357</sup> *Ibid.*, p. 223.

uniques. En effet, tant Bergson que la psychologie classique partent « de la réalité du fait psychologique » et le traitent comme des « choses ». La psychologie classique « ne le peut qu'en posant ces faits comme des choses, ce qu'Arouet appelle une position à la troisième personne. Or ce qui caractérise la pensée humaine en ce qu'elle a de spécifique et d'unique c'est de n'être pensée qu'à la première personne, inséparable du *je* sujet ». Canguilhem affirme que la dynamique réelle de la vie spirituelle ne peut être confirmée que dans l'« esprit non séparé, esprit incorporé, humain » accessible par le point de vue unissant les positions à la troisième et première personne. Canguilhem en vient à renoncer au bergsonisme, en l'identifiant comme une philosophie « uniquement soucieuse de la pureté spiritualiste » et comme « une philosophie inhumaine ».

C'est probablement en raison de cette attitude hérissée de Canguilhem pour le spiritualisme que Roth écrit son « admiration pour l'un des chefs de file du spiritualisme », à savoir Le Senne, « a évidemment de quoi surprendre<sup>358</sup> ». Cette surprise provient de la double position de Canguilhem à l'égard du spiritualisme, qui peut être remise en question en raison de son incohérence. Mais nous nous demandons s'il ne serait pas possible de subdiviser l'idée que Canguilhem se fait de spiritualisme. En effet, il a loué un certain spiritualiste et en a fortement critiqué d'autres. La question n'est donc pas de savoir comment Canguilhem évalue le spiritualisme en général, mais plutôt quelle ligne de démarcation il place en son sein. L'indice permettant de répondre à cette question se trouve dans son illustration sur la problématique du spiritualisme. Dans son compte rendu du *Devoir* de Le Senne, Canguilhem la résume ainsi :

« On ne saurait mieux signifier que *Le Devoir* a d'abord été un devoir intimement ressenti, celui de surmonter l'opposition entre l'universalité des lois intellectuelles et morales et la partialité des expériences concrètes, opposition que la philosophie du temps de sa jeunesse proposait à M. Le Senne sous les noms, également chers à son admiration, d'Hamelin, de Rauh, de Bergson<sup>359</sup>. »

---

<sup>358</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>359</sup> G. Canguilhem, « R. Le Senne – Le devoir », *OC.I*, p. 442.

Selon cette illustration, Bergson et Le Senne partagent la problématique concernant « l'opposition entre l'universalité des lois intellectuelles et morales et la partialité des expériences concrètes », en empruntant le terme de Le Senne concernant l'« unification » de ces opposées<sup>360</sup>. Dans ce même texte, Canguilhem critique le bergsonisme en dénonçant son incapacité à répondre à cette problématique. Cette incapacité provient du fait que Bergson a négligé l'axe de l'expérience *concrète*. Si, en revanche, Le Senne ne suscite pas cette critique, c'est parce que Canguilhem considère qu'il réalise le projet d'unification d'une manière qu'il peut approuver, c'est-à-dire, en prêtant attention à l'expérience concrète. Nous pouvons alors dire que Canguilhem a choisi la conception sur le concret comme la ligne de démarcation à mettre dans la filiation spiritualiste.

Autre question qui se pose maintenant : que signifie le concret pour Le Senne ? Pour y répondre, il semble opportun d'examiner la critique de Le Senne sur le bergsonisme, puisqu'elle aussi conclut à cette dénonciation du manque de réflexion sur le concret du bergsonisme.

Premièrement, aux yeux de Le Senne, même si l'intuitionnisme bergsonien exprime une attitude anti-intellectualiste en opposition à l'intellectualisme d'Hamelin, les deux ne diffèrent apparemment pas. Dans un article du *Devoir*, dont le titre est « Contre le dogmatisme intuitionniste », Le Senne explique :

« Ce qui est réalité pour l'intellectualiste, une pure essence intellectuelle, devient pour l'anti-intellectualiste une forme vide et seconde : corrélativement la confusion de la connaissance subjective devient l'interpénétration de termes qui s'anéantiraient en se dissociant. Mais ce renversement de sens suppose une direction unique. Un même idéal d'intériorité se réalise dans l'unité de l'idée qui impose à ses parties la finalité et dans l'unité de l'intuition à la manière de M. Bergson qui saisit la solidarité d'où tous les aspects qu'en perçoit l'analyse

---

<sup>360</sup> R. Le Senne, *Le devoir*, op. cit., p. 7. En justifiant son projet, Le Senne écrit : « Il est obligé de trouver dans l'acte essentiel de l'esprit à la fois la nécessité, indispensable pour fonder la vérité, et l'activité sans laquelle l'esprit serait l'épiphénomène du vrai. Il faut que le terme initial de toute pensée soit à la fois concept et jugement, relation et mise en relation, unité et unification. »

reçoivent l'intelligibilité<sup>361</sup>. »

L'explication sur l'« idéal d'intériorité » que l'intellectualisme et l'intuitionnisme partagent peut être complétée par la comparaison de ces deux doctrines que Le Senne a proposée dans son œuvre, *Introduction à la philosophie* : « Le bergsonisme est une philosophie savante, qui a encore ce trait de commun avec le rationalisme hamelinien de tirer son profit de toutes les formes de la pensée antérieure<sup>362</sup>. ».

Deuxièmement, Le Senne souligne que le bergsonisme privilégie à l'excès la continuité sur la discontinuité. « Si l'on peut évidemment ouvrir, comme en éventail, une série continue des métamorphoses de l'intuition, de la connaissance plus contemplative qu'active de l'*Essai*, par les textes qui en soulignent la tension, à l'éruption divine du troisième chapitre de *Morale et religion*, c'est que la continuité est partout privilégiée aux dépens de la discontinuité<sup>363</sup>. » Le Senne révèle le problème de cette prédilection en citant l'exemple du cercle carré. « Imagine-t-on que le nombre des côtés d'un carré inscrit dans un cercle double indéfiniment et qu'il devienne de plus en plus difficile de le discerner du cercle, cela ne fait pas que l'idée d'un cercle carré ne soit contradictoire<sup>364</sup>. » En d'autres termes, même si l'on peut représenter le cercle se transformant progressivement en carré au fil du temps, cela ne supprimerait pas la discontinuité entre les deux termes dans la notion de « cercle carré », à savoir le carré et le cercle. À cet égard, la réduction bergsonienne à la continuité s'avère à la fois excessive et insuffisante. D'une part, si cette réduction est excessive, c'est qu'en liant le tout à la continuité, elle rend impossible l'explication elle-même, qui consiste, selon Le Senne, à relier les deux termes en diminuant la rupture qui les sépare. D'autre part, elle est insuffisante en ce qu'elle ignore l'expérience de la discontinuité dont le spiritualisme est censé devoir rendre compte en termes d'expérience réelle de la conscience.

Le Senne affirme ainsi la nécessité de se détourner du bergsonisme. Quelle est alors la tâche du spiritualisme vers lequel il faut s'orienter en s'en détournant ? Nous

---

<sup>361</sup> R. Le Senne, *Le devoir*, op. cit., p. 12.

<sup>362</sup> R. Le Senne, *Introduction à la philosophie*, op. cit., p. 181.

<sup>363</sup> R. Le Senne, *Obstacle et valeur*, Fernand Aubier, 1934, p. 32.

<sup>364</sup> R. Le Senne, *Le devoir*, op. cit., p. 134.



pouvons la trouver dans l'affirmation suivante dans laquelle peuvent se synthétiser les deux critiques que nous venons de présenter.

« L'intellectualisme objectivait les résultats de l'analyse, l'intuitionnisme anti-intellectualiste les subjective. Il reste toujours que l'analyse a précédé l'appréhension de l'objet. Mais pourquoi aurions-nous analysé, si nous n'avions été arrachés à la passivité de la contemplation, comme à la passivité de l'automatisme, par la souffrance ? On cesse d'être bergsonien quand on souffre, et si la réflexion critique nous rend à nous-même, c'est d'abord que la conscience, telle qu'elle est communément éprouvée, est une suite de crises. Continuité et discontinuité s'y opposent à l'envi l'une de l'autre, mais par le soin d'un moi, qui à la fois aime et déteste leur querelle, comme un auteur dramatique qui ne peut trouver un dénouement. M. Bergson a peint une image impressionniste de la conscience, il faut peut-être en esquisser un tableau cubiste<sup>365</sup>. »

Cette brillante analogie avec l'impressionnisme et le cubisme exprime de façon exquise non seulement les problèmes du bergsonisme que Le Senne identifie, mais aussi la singularité de son point de vue spiritualiste, puis l'objet qui est selon lui digne d'attention des spiritualistes. Dans l'image impressionniste, les frontières entre les objets et la lumière du monde extérieur sont floues. Cette image correspond à la durée pure à l'intérieur de la conscience, telle que la voit Bergson à travers la contemplation intuitive. Cependant, pour réaliser effectivement un tableau, le peintre doit prendre le pinceau en main et l'appliquer sur la toile. Pour cette série d'activités, il est essentiel de reconnaître les frontières entre tous les objets. De même, pour agir et vivre, le vivant humain ayant la conscience doit inévitablement s'éloigner de l'état de contemplation de la durée par l'intuition. Dans les images cubistes, en revanche, les objets ou les divers aspects d'un objet sont tous unifiés dans leur fragmentation. Contrairement à l'image impressionniste où tout est lié, l'image articulée du cubiste est marquée par de nombreuses sécantes.

---

<sup>365</sup> *Ibid.*, p. 13.

Celles-ci créent un sentiment de tension, voire d'étrangeté pour le spectateur. La juxtaposition de ces images fragmentées exprime la contradiction dont l'« étrange nature » est, selon Le Senne « la relation qui ne peut être relation<sup>366</sup> ». Ce dernier décrirait la sécante dans l'image cubiste comme la contradiction, et la tension qui en résulte comme la douleur.

Par rapport à notre question de la tâche spiritualiste que Le Senne suggère en dénonçant le bergsonisme, l'affirmation de Le Senne dans le paragraphe cité au-dessus, que l'« on cesse d'être bergsonien quand on souffre », semble déjà décisive. On peut y ajouter une autre affirmation dans laquelle il oppose son projet à celui de Bergson, avec davantage d'explications. « Entre le malheur de la continuité perdue et la joie de la continuité retrouvée, on voudrait reconnaître et suivre les étapes, les mouvements, les modes de la recherche, toujours difficile, qui permet le passage de ce départ à cette arrivée<sup>367</sup>. » En somme, Le Senne se distingue du bergsonisme en affirmant que penser la conscience, c'est penser les contradictions, puis la douleur qui en résulte, enfin la difficulté à les résoudre.

Nous pouvons maintenant répondre à la question initiale : qu'est-ce que le concret lesenzien ? « Les douleurs sont les contradictions les plus concrètes<sup>368</sup> ». Pour ce philosophe, le concret est l'état de conscience où les fonctions spirituelles se trouvent plus ou moins liées les unes aux autres, dont l'unité apparaît comme un but à poursuivre dans la conscience du moi, lorsqu'elle suscite la douleur en se brisant, c'est-à-dire lorsqu'elle détecte en elle-même la contradiction. C'est cet intérêt pour le concret qui fait la spécificité du spiritualisme de Le Senne dans la filiation où il s'inscrit.

De même que leurs conceptions de la guerre ont pu rapprocher Le Senne et Canguilhem, il est encore possible de poursuivre à travers les positions que ces philosophes ont pris au sujet du « concret ». Pour les lecteurs de Canguilhem, ce thème rappelle immédiatement sa philosophie de la médecine. Le titre d'une partie du texte préliminaire du premier tome des *Œuvres Complètes* de Braunstein, « “Vers le concret”,

---

<sup>366</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>367</sup> R. Le Senne, *Obstacle et valeur*, *op. cit.*, p. 33.

<sup>368</sup> R. Le Senne, *Le devoir*, *op. cit.*, p. 42.

vers la médecine » illustre bien ce passage<sup>369</sup>. Ou encore, on peut rappeler la fameuse phrase citée à plusieurs reprises lorsqu'il s'agit de connaître la cause de l'attachement de Canguilhem à la médecine : « Nous attendions précisément de la médecine une introduction à des problèmes humains concrets<sup>370</sup> ».

En analysant la signification du « concret » de Le Senne – il doit certainement influencer Canguilhem – nous nous apercevons que ce terme exprime une préoccupation pour la cohérence entretenue par les différentes fonctions spirituelles et la douleur qui résulte de la perte de cette cohérence, de la contradiction. Si nous lisons *Le normal et le pathologique* ce fait en tête, nous pouvons constater que Canguilhem fait varier en version médicale la douleur lesennienne, en se référant au chirurgien et physiologiste René Leriche.

Selon la lecture de Canguilhem, la vision « un peu flottante parfois » de Leriche sur la maladie comporte de nombreuses strates qui, en se chevauchant, se rapprochent de sa propre conception de la maladie<sup>371</sup>. Aux yeux de Leriche dont la vision de la maladie est biaisée par l'anatomie pathologique, du fait que la « maladie se joue au niveau du tissu et, en ce sens, il peut y avoir maladie sans malade », pour définir la maladie, il faut d'abord la « déshumaniser ». Canguilhem réfute immédiatement ce point de vue, car « il n'y a rien dans la science qui n'ait d'abord apparu dans la conscience ».

Ensuite, Leriche met l'accent sur la primauté du « point de vue dynamique en pathologie », du fait que « la lésion ne suffit peut-être pas à faire la maladie clinique, la maladie du malade<sup>372</sup> ». Il en conclut que la maladie clinique « est autre chose que la maladie de l'anatomopathologiste ». L'attention portée à la maladie du malade semble correspondre à la conception canguilhemienne de la maladie, mais l'insuffisance demeure. Canguilhem indique que « ce qu'il [Leriche] entend par le malade, c'est beaucoup plus l'organisme en action, en fonction, que l'individu conscient de ses fonctions organiques ». Ce qui comble cette insuffisance, c'est l'ajout d'une dernière couche, la plus décisive.

---

<sup>369</sup> J.-F. Braunstein, « Introduction : À la découverte d'un "Canguilhem perdu" », *OC.I*, p. 129.

<sup>370</sup> *NP*, p. 8.

<sup>371</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>372</sup> *Ibid.*, p. 70.

Leriche qui « ne voit d'autre moyen de définir la [maladie] que par ses effets », notamment et entre autres la douleur<sup>373</sup>. Ce n'est que lorsque nous ajoutons cette dernière couche de la douleur que « nous quittons sans équivoque le plan de la science abstraite pour la sphère de la conscience concrète ». Canguilhem poursuit : « Nous obtenons cette fois la coïncidence totale de la maladie et du malade, car la douleur-maladie pour parler comme Leriche, c'est un fait au niveau du tout individuel conscient, et c'est un fait que les belles analyses de Leriche, relatant la participation et la collaboration de tout l'individu à sa douleur, nous permettent de qualifier de "comportement" ». C'est sans doute cette dernière couche de la douleur qui permet à Canguilhem, malgré quelques autres éléments plus ou moins divergents de son point de vue, de s'attacher à la conception de Leriche.

Dans cette analyse, nous retrouvons les mêmes notions que celles que nous avons abordées par la lecture de Le Senne : la « conscience », la « douleur » et le « concret ». D'ailleurs, nous trouvons la notion que Canguilhem ajuste, traitant du domaine médical plutôt que du domaine spiritualiste ; le terme de « fonctions spirituelles » est exprimé ici par le terme de « fonctions organiques ». Enfin, à la pointe de la convergence de toutes ces notions, nous trouvons l'objet qui a attiré notre attention pour la médecine et pour Le Senne : l'« individu ».

Toutes ces réflexions nous permettent de mettre en relation les philosophies de Le Senne et de Canguilhem. Si, aux yeux de Canguilhem, la médecine semble appropriée pour être une « introduction à des problèmes humanistes concrets », c'est parce qu'elle place la douleur au premier rang de ses préoccupations, un médecin reconnaît là un « phénomène de réaction totale, qui n'a de sens, qui n'est un sens, qu'au niveau de l'individualité humaine concrète<sup>374</sup> ». La raison pour laquelle Canguilhem fait référence, bien qu'elle soit « un peu flottante », à la conception de Leriche de la maladie est qu'il ne perd pas de vue la considération de la douleur de l'individu malade. Cette réflexion philosophique de la douleur médicale n'exclut pas la douleur spirituelle, car Canguilhem a pensé que la douleur ne peut être un fait significatif relatif à la maladie

---

<sup>373</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>374</sup> *NP*, p. 73.

qu'en se rapportant à « tout l'individu » où le corps et l'esprit se trouvent entrelacés. En somme, il poursuit l'extension de la douleur spirituelle en la considérant sur le plan médical.

\*\*\*

Dans cette section, nous avons essayé d'établir le lien entre les pensées de Le Senne et de Canguilhem. Pour ce faire, nous avons tenté de montrer que des thèmes fondamentaux de Le Senne dans la pensée de Canguilhem, tels que la perpétuité et l'omniprésence du conflit, la contradiction à l'origine de ce conflit, la douleur qui en résulte, et le souci pour l'être humain dans cette douleur se répètent. Nous pouvons en conclure que le domaine de la médecine ne représentait pas seulement une source de nouvelles questions philosophiques pour Canguilhem, mais aussi un domaine dans lequel il trouvait les réponses aux questions philosophiques qu'il se posait dans sa jeunesse. Il est particulièrement important de noter que son intérêt pour la douleur de l'individu, qui est, selon notre analyse précédente, un facteur clé considérant la médecine comme le prolongement de l'effort spontané de la vie, provient de Le Senne. Pour insister encore une fois, la problématique concernant la douleur individuelle qu'on peut trouver dans la pensée de Le Senne, précédant le moment où Canguilhem s'est attaché aux problèmes philosophiques posés dans le domaine de la médecine, suggère que la médecine lui sert, en ce qui concerne au moins la question de la douleur, de réponse plutôt que de source d'inspiration. En outre, la définition la plus directe de la philosophie proposée par Canguilhem dans sa jeunesse, à savoir que le philosophe est le « professeur de l'unité », témoigne du fait qu'il considérait la douleur d'un individu humain non pas comme un problème philosophique parmi d'autres, mais comme le fondement de la réflexion philosophique. Car, étant donné que la perte de l'unité représente pour Le Senne la source de la douleur de la conscience individuelle, définir le philosophe comme le professeur de l'unité, c'est en effet définir la philosophie comme l'art de restaurer l'unité, c'est-à-dire de traiter de la douleur spirituelle.

Il serait toutefois hâtif de conclure qu'à partir de cette similitude thématique, la

définition de la philosophie de Le Senne est l'archétype de celle de Canguilhem. Comme nous le montrerons dans le prochain chapitre, la définition lesennienne de la philosophie doit être tenue pour un prototype de celle de Canguilhem, parce qu'il n'emboîtait pas le pas de Le Senne. Le passage de la douleur spirituelle à la douleur physique, du moi spirituel à l'individu biologique, induit des implications qui dépassent le simple changement du domaine.

## 2.2. *Conception du corps organique : divergence des avis de Le Senne et Canguilhem*

### 2.2.1. Problème de l'analyse existante sur la relation entre Le Senne et Canguilhem

Dans cet article, nous étudierons en quoi les pensées de Le Senne et de Canguilhem divergent. Avant d'entamer ce projet, nous devons éclaircir un point. Pour certains, l'analyse de leur divergence peut paraître du radotage, sachant que les lecteurs de Canguilhem sont avertis du fait que l'un des signes principaux du « tournant » qu'il a pris à la fin des années 1930 a été de rompre avec un idéalisme teinté de spiritualisme, et que Le Senne est un spiritualiste avoué. Ne suffirait-il pas alors de mentionner ce « tournant » sans consacrer un article entier à expliquer leur désaccord ? Nous pensons toutefois que la considération sur la relation entre eux, basée sur l'analyse relevant de l'histoire de la philosophie autour du spiritualisme des années 1930 peut susciter un malentendu.

Comme ce type d'analyse, nous pouvons citer celle que Marc Joly, sociologue, propose dans son livre *La révolution sociologique*<sup>375</sup>. Il considère le parcours intellectuel même de Canguilhem comme un exemple montrant la réponse et la mesure du milieu philosophique en France face à l'essor des sciences humaines et sociales au début du

---

<sup>375</sup> M. Joly, *La révolution sociologique. De la naissance d'un régime de pensée scientifique à la crise de la philosophie (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, La Découverte, 2017.

XXe siècle. Avec l'intention d'accentuer le tournant que prend Canguilhem à la fin des années 1930, il décrit ainsi l'atmosphère du milieu universitaire en philosophie avant ce moment :

« En définitive, la configuration philosophique française postcousinienne des années 1870-1930, comme le résuma Alphonse Darlu en 1914, était soudée par la conviction – valable pour les “doctrines nouvelles comme celle de M. Bergson” – “qu'en face du point de vue scientifique et du pragmatisme religieux un courant de métaphysique spiritualiste (plutôt encore qu'idéaliste) persistera toujours”<sup>376</sup> ».

S'il convient de représenter comme le noyau du courant spiritualiste de ces années la « conviction » selon laquelle la métaphysique spiritualiste persistera « en face du point de vue scientifique » du fait qu'il y a dans l'existence humaine une sphère qui n'autorise pas l'accès du langage scientifique, il serait raisonnable de trouver une rupture radicale entre le spiritualisme et la pensée canguilhemienne. Car, comme l'indique à juste titre Lecourt dans son article « Georges Canguilhem, le philosophe », il n'a pas cessé de nous rappeler « qu'il ne saurait y avoir de science sans jugement ; que penser est un acte ; qu'en cet acte se manifeste notre liberté<sup>377</sup> ». En d'autres termes, Canguilhem n'est jamais, à titre du philosophe, « en face du point de vue scientifique » ; en alignant plutôt son regard sur ce point de vue, il cherche à révéler la manifestation de la liberté qui oriente ce regard. La raison pour laquelle il s'attache à ce projet, c'est parce que la mise face à face de n'importe quel point de vue contre le point de vue scientifique d'une immense influence de la vie moderne casserait l'unité de l'existence humaine. Pour Canguilhem qui a défini le philosophe comme « professeur de l'unité », cette conclusion serait à éviter.

Avec la définition du spiritualisme comme tentative de garder le « fait de postuler un « idéal logique » ou des « fonctions formelles de synthèse (dont l'origine est

---

<sup>376</sup> *Ibid.*, p. 471.

<sup>377</sup> D. Lecourt, « Georges Canguilhem, le philosophe », *Canguilhem. Histoire des sciences et politique du vivant*, *op. cit.*, p. 42.

toujours nimbée d'une aura de mystère », on ne peut éviter de supposer l'opposition entre ce courant d'idées et la pensée canguilhemienne<sup>378</sup>. Il semble que cette opposition se reflète dans la considération suivante à l'égard du « tournant » de Canguilhem, que Limoges propose dans l'introduction du quatrième tome des *Œuvres Complètes*.

« Pour une pensée philosophique qui, de 1937 à 1943, se détachant des présupposés spiritualistes de son axiologie, amorce son recommencement dans la reconnaissance des pouvoirs qui chez le vivant sont requis pour venir combler le besoin, valeur négative et référence absolue pour l'organisme, il n'y a pas de bonheur initial. Comme il n'a cessé de le penser « le distinctif de la vie » « c'est l'état pathologique », et comme l'indiquait une inscription portée en marge dans ses notes pour la soutenance de sa thèse en 1955, formulée dans un langage plus goldsteinien que canguilhemien : il y a « primauté du négatif dans l'ordre de la révélation de l'essence ». De la philosophie, Canguilhem a explicitement fait valoir que la poser comme la présomption d'un système concret, ce n'est pas concevoir complaisamment l'unité de ce système, la totalité, comme finie ou fermée, au contraire ; l'unité est postulée à travers des tentatives, des échecs et des crises. Pour la philosophie il n'y a pas de bonheur initial<sup>379</sup>. »

Si l'on comprend les « présupposés spiritualistes » dont se détache Canguilhem comme ceux du spiritualisme qui met la philosophie en face de la science, ou bien ceux du bergsonisme qui valorisent la contemplation de la continuité à travers l'intuition, cette analyse ne poserait pas de problème. Mais si on les comprend comme ceux de Le Senne, du seul fait de son titre reconnu comme spiritualiste, cette analyse ne convient pas. En effet, l'essentiel des idées que Limoges présente comme permettant de discerner Canguilhem du spiritualisme, dans lequel l'intérêt sur le « négatif » joue le rôle crucial, se trouve impliqué, comme nous l'avons montré dans l'article précédent, dans la pensée

---

<sup>378</sup> M. Joly, *La révolution sociologique*, op. cit., p. 467.

<sup>379</sup> C. Limoges, « Introduction. La confirmation de l'historien des sciences et la mise à l'épreuve de sa philosophie biologique : Georges Canguilhem 1966-1995 », *OC.IV*, p. 55.



lesennienne. Il semble même possible de remplacer la référence pour l'énoncé à propos de la « primauté du négatif », de Goldstein à Le Senne<sup>380</sup>.

Par ailleurs, même si l'on accepte l'argument selon lequel Canguilhem peut se distinguer du spiritualisme par son attitude à l'égard du rôle et du pouvoir de la science, les faits suivants doivent être également soulignés. Si en principe, Canguilhem n'a pas rejeté l'intervention du langage scientifique dans l'explication de l'existence humaine, c'est parce qu'en excluant ainsi la science qui fait partie elle aussi des activités humaines, l'unité de l'existence humaine se romprait ; comme on le sait, ce souci pour le brisement de l'unité trouve son origine chez Le Senne.

D'une certaine manière, le paragraphe cité de Limoges peut se lire comme un échantillon montrant la confusion possible lorsque l'on envisage la relation entre Le Senne et Canguilhem sous l'angle de l'histoire de la philosophie. Dire que Canguilhem s'est détaché du spiritualisme, c'est faire allusion à un certain désaccord entre Le Senne et lui-même. Remarquer l'idée sur la primauté du négatif chez Canguilhem et juxtaposer les notions d'unité et de totalité, l'une et l'autre provenant respectivement de chez Le Senne et de chez Canguilhem, nous poussent à admettre l'intimité de leur relation intellectuelle. L'incompatibilité entre ces interprétations suggère qu'il est préférable de prendre un indicateur concret, plutôt que de se placer dans une perspective historique du milieu philosophique des années 1930 afin d'envisager leur relation.

Nous nous proposons donc de prendre comme cet indicateur leur conception sur le corps organique. Canguilhem, quant à lui, est bien connu pour être versé dans le discours biologique concernant le corps organique, et avoir élaboré sa propre perspective sur le fait de vivre à partir de ses connaissances qui y sont consacrées. Contrairement

---

<sup>380</sup> Pour ce point, l'analyse suivante que J.-F. Braunstein a proposée dans son article « Reconstruire : l'histoire des sciences dans l'œuvre philosophique de Georges Canguilhem » (*Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2020/1, Tome 145, p. 11.) mérite une attention : « On pourrait également rapprocher sa réflexion sur la maladie d'une réflexion plus générale sur l'existence du négatif et du mal, et avancer que "l'enquête canguilhemienne sur le thème médical de la maladie apparaît alors comme une des possibles déclinaisons d'une réflexion sur le thème métaphysique du mal" (I. Venturini, *Male et malattia in Georges Canguilhem*, thèse de doctorat, Paris I et université La Sapienza, Rome, p. 13.). L'idée n'est pas absurde puisque Canguilhem ne cesse de réfléchir au début de son œuvre sur la question des valeurs négatives, comme le faisait à la même époque un Le Senne ; mais cette "métaphysicisation" de l'œuvre de Canguilhem rencontre assez vite ses limites. » L'analyse que nous proposerons dans la section suivante(2.3.) de cette partie pourrait servir d'explication à ces « limites » de métaphysicisation et la manière dont Canguilhem les contourne.

aux idées reçues sur le spiritualiste, Le Senne a entendu les apports des sciences de son temps. Il a connaissance non seulement de la science dure comme la chimie qui lui permet de faire l'analyse épistémologique sur la découverte de l'argon par Reilegh et Ramsey, mais aussi de la science humaine comme la psychologie de la personnalité, voire de la science de la vie à partir de laquelle il élabore son propre point de vue sur le corps organique, compatible avec son spiritualisme. Par l'examen de leur conception différente du corps organique, nous relèverons la divergence entre les concepts d'unité chez Le Senne et de totalité chez Canguilhem, concepts qui jouent respectivement le rôle important dans leur définition de la philosophie.

## 2.2.2. La conception canguilhemienne du corps organique

### 2.2.2.1. Les trois axes traversant l'individualité biologique : milieu, forme, besoin

Dans « Le normal et le pathologique » de *La Connaissance de la vie*, Canguilhem invoque le fait que les deux orientations de la biologie contemporaine, l'embryologie et la tératologie expérimentales, se placent aux antipodes de la théorie aristotélicienne de la monstruosité, en voyant « dans la production et l'étude des monstruosité l'accès vers la connaissance du mécanisme du développement de l'œuf », bien qu'aux yeux d'Aristote, les monstruosité n'aient rien à voir avec la loi de la nature qui représente pour lui une « hiérarchie de formes éternelles »<sup>381</sup>. En revanche, Canguilhem pressent dans ces deux orientations une nouvelle voie permettant de comprendre le monde vivant comme une « hiérarchisation des formes possible ». Il affirme que si l'on adopte ce point de vue, « Il n'y a pas en soi et *a priori* de différence entre une forme réussie et une forme manquée. Il n'y a même pas à proprement parler de formes manquées. Il ne peut rien manquer à un vivant, si l'on veut bien admettre qu'il y a mille et une façons de vivre<sup>382</sup>. »

---

<sup>381</sup> G. Canguilhem, « Le normal et le pathologique », *CV*, pp. 205-206.

<sup>382</sup> Notons que dans le contexte, Canguilhem consulte le terme de la « forme » dans son sens biologique plutôt que métaphysique, même s'il l'emprunte à Aristote. Cela se révèle quand il affirme, dans le même paragraphe, en citant le terme de Roule, que « Toutes les formes vivantes sont [...] “des monstres normalisés” ». La forme dont il parle ici est celle à laquelle l'adjectif « vivante » peut être ajouté, et qui peut

L'absence d'une « différence » *a priori* entre les formes réussies et manquées signifie que la critère pour distinguer les formes réussi ou manqué n'est pas immanente au processus de la formation d'une forme. Toutefois, cette affirmation ne doit pas être comprise comme portant sur l'absence d'une différence entre les formes, parce qu'il y en a effectivement, au niveau de convenance à adapter au milieu donné. Pour faire coexister ce fait et l'affirmation de Canguilhem sur l'absence de différence *a priori* entre les formes, il faut admettre qu'il existe *a posteriori* des différences entre les formes. Cela revient à dire que la différence entre les formes n'est visible qu'en faisant l'expérience du comportement qu'un être vivant adopte dans son milieu avec sa forme, en bref, son *allure*<sup>383</sup>.

Ainsi, afin de noter les différences *a posteriori* entre les formes vivantes, il faut déplacer la vision vers le milieu dans lequel l'être vivant évolue en revêtant son allure en tant que telle, plutôt que de le traîner dans la vision supposant un milieu homogénéisé comme le laboratoire. Ainsi, selon Canguilhem, la hiérarchie du monde vivant n'est pas composée uniquement de formes vivantes extraites du milieu ou même des êtres vivants eux-mêmes. Il s'agit d'une hiérarchie des relations que les êtres vivants, dotés de leurs formes singulières, entretiennent avec leurs milieux propres.

Si l'on considère ainsi une forme vivante sur la base de la totalité d'un être vivant, il n'y a rien d'absurde à porter en même temps les évaluations inverses à une forme donnée, même si elle reste la même. Dans un milieu stable, une forme correspondant à la distribution normale serait considérée comme prudente, mais dans un milieu instable, comme conservatrice. Inversement, une forme s'écartant de la distribution normale, qui peut être désignée par le terme anomalie ou monstruosité, serait jugée, dans le premier milieu, imprudente, mais dans le second, innovatrice. Si la

---

être qualifiée comme montrant une monstruosité au sens biologique du terme.

<sup>383</sup> D. Lecourt a bien illustré l'importance de cette expression dans la pensée de Canguilhem et sa prégnance, dans son œuvre *Georges Canguilhem, op. cit.*, p. 37. « Canguilhem accorde à cette expression une importance toute particulière dans sa thèse. L'allure, c'est le mouvement selon le plus ou le moins (vite) mais aussi selon le rythme, c'est le pas, le trot, le galop ; c'est aussi, en société, la reconnaissance par d'autres de qui en impose – qui a de l'allure ou fière allure. Lorsqu'il s'agit, au terme de son argumentation, de définir la physiologie, Canguilhem propose la formule suivante : “la science des allures stabilisées de la vie” (*NP*, p. 137). Définition dynamique, car “des allures ne peuvent être stabilisées qu'après avoir été tentées, par rupture d'une stabilité antérieure” (*ibid.*). » Nous utilisons cette expression *allure* dans ce sens.

réussite et le manque sont intrinsèques à une forme, il serait contradictoire d'avoir des évaluations opposées d'une même forme. Souvent, l'absurdité d'une idée directrice de l'analyse rend contradictoire ce qui est vrai à propos de l'objet de l'analyse. Évaluer une forme vivante, c'est porter un jugement de valeur sur la modalité de l'adaptation qui se produit entre au moins deux termes. Donc, la tentative pour l'évaluer en ne considérant que la forme qui ne représente qu'un seul terme de l'adaptation semble absurde. Comme quelqu'un qui voudrait acheter un produit d'un bon rapport qualité-prix, mais qui ne regarde pas sa qualité, seulement son prix.

Toutefois, l'argument selon lequel l'évaluation de la forme doit prendre en compte la relation entre la forme et le milieu ne suffit pas à affirmer qu'il n'existe pas dans le monde vivant de « hiérarchie » fixée, mais une « hiérarchisation » mobile. Un biologiste enclin au déterminisme pourrait poser la question suivante : étant donné que la forme phénotypique est l'invariant au moins pour un individu vivant, et que la génération de cet invariant ne viole pas les lois déterministes, si l'on prend le terme d'un milieu comme une constante hypothétiquement fixée, ne peut-on déterminer une hiérarchie fixe des formes optimales pour un milieu spécifique ? Pour cette question, on peut soulever le troisième terme que Canguilhem insère dans la relation forme-milieu, qui ne se réduit pas entièrement à la causalité physico-chimique : le besoin. En fonction de leurs propres besoins, les êtres vivants modifient la relation qu'ils entretiennent avec leur milieu.

Lorsqu'il s'agit surtout de l'espèce humaine chez qui de telles modifications ont été fréquentes et particulièrement réussies, on peut même avancer qu'il n'y a plus de rapport nécessaire entre la pression de sélection et les changements de forme vivante qui en résultent. Par exemple, pour l'humanité qui invente les lunettes pour voir clairement, la myopie congénitale ne constitue plus un facteur de sélection naturelle. Même cas pour les vivants non-humains. Les adaptations comportementales chez les animaux, comme l'hivernage, les stratégies de chasse, la régulation thermique, ou chez les plantes, comme le tropisme, expriment le dynamisme des allures des vivants, qui sont adoptées en fonction de leurs besoins, et qui ne sont donc pas confirmables au niveau morphologique ou structurel du corps organique.

Du fait que la pression de sélection naturelle peut être ainsi atténuée en réorientant le besoin et en inventant des comportements, afin de hiérarchiser le monde vivant, il est nécessaire de se référer au besoin. Si c'est le cas, puisque, selon Canguilhem, le besoin « ne se sépare pas de l'ensemble des valeurs<sup>384</sup> », c'est-à-dire de l'ensemble de *ce qui mérite d'être* qui n'est pas dans le même domaine où se trouve *ce qui est*, par exemple le corps organique et le milieu, cette hiérarchie ne peut être définitivement fixée, mais ne peut que rester toujours ouverte à la variabilité intrinsèque au besoin. Il reste donc le processus constant de construction et de renversement de la hiérarchie, c'est-à-dire la « hiérarchisation ».

Ce troisième terme du besoin montre qu'il importe peu à Canguilhem, quant au problème de la formation ou de la transformation du corps organique, de savoir s'il faut mettre l'accent sur la sélection naturelle ou l'hérédité des caractères acquis, c'est-à-dire s'il faut suivre le darwinisme ou le lamarckisme. Pour lui, aussi bien le premier que le second peuvent poser problème si l'on ne prête pas attention aux conséquences déterministes qu'ils peuvent entraîner. Quelle que soit la version, la croyance à cette teinte déterministe dans ces deux doctrines peut garantir et justifier la modification de l'espèce humaine selon une idéologie particulière. Si la forme change par le biais de la sélection naturelle, alors l'humanité peut la modifier en devenant elle-même un facteur de sélection, c'est-à-dire en manipulant le milieu social par la stérilisation des personnes infirmes, le nettoyage ethnique ou l'intervention juridique dans les mariages interraciaux. Inversement, si la forme change sous l'influence du milieu, alors l'humanité peut créer les formes souhaitées en modifiant les conditions de celui-ci. Dans les deux cas, nous avons les exemples précédents dans l'histoire où la biologie et la politique s'entremêlent. Comme le dit Canguilhem, « enfin et surtout la reconnaissance de l'action déterminante du milieu a une portée politique et sociale, elle autorise l'action illimitée de l'homme sur lui-même par l'intermédiaire du milieu. Elle justifie l'espoir

---

<sup>384</sup> G. Canguilhem, « Le vivant et son milieu », *CV*, pp. 181-182. La phrase complète est suivante : « Mais le fait de tenir pour obstacle à un moment ce qui, ultérieurement, se révélera peut-être comme un moyen d'action, tient en définitive à l'idée, à la représentation que l'homme – il s'agit de l'homme collectif, bien entendu – se fait de ses possibilités, de ses besoins, et pour tout dire, cela tient à ce qu'il se représente comme désirable, et cela ne se sépare pas de l'ensemble des valeurs. »

d'un renouvellement expérimental de la nature humaine ». Pour lui, l'important est de reconnaître dans l'individualité biologique la primauté du besoin, qui contraste, en termes de variabilité, avec les deux autres axes de la forme et du milieu.

La définition du fait de vivre que Canguilhem propose dans son article « Le vivant et son milieu » confirme ce point. Celui-ci affirme que « vivre, c'est rayonner, c'est organiser le milieu à partir d'un centre de référence qui ne peut lui-même être référé sans perdre sa signification originale<sup>385</sup> ». Ici, le terme de « centre de référence » désigne le « besoin » que Canguilhem définira à la fin de l'article comme un « système de référence irréductible et par là absolu<sup>386</sup> ». Or, comme nous l'avons déjà dit, le « besoin » implique la variabilité essentielle, mais pour qu'une chose soit référée, il faut qu'elle soit fixée. De ce fait, la variabilité du besoin, la « signification originale » de la référence absolue, s'estompe immédiatement dès qu'il est référé. C'est pour cela qu'il affirme que le besoin « ne peut lui-même être référé sans perdre sa signification originale ». Par rapport à cette référence absolue, la biologie apparaît comme une tentative constante de la fixer, avec une préoccupation pour la perte de sa signification originale.

Pour trouver la base de son idée accentuant la variabilité inhérente au besoin, Canguilhem se tourne directement vers Darwin et Lamarck, plutôt que vers les doctrines qu'ils font naître<sup>387</sup>. En ce qui concerne Darwin, en rappelant l'étude de M. Prenant, il déclare :

« Le rapport biologique fondamental, aux yeux de Darwin, est un rapport de vivant

---

<sup>385</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>386</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>387</sup> Pour cette distinction entre savant et doctrine que ses successeurs a tiré de l'interprétation quelque peu biaisée de son œuvre, on peut penser à l'exemple de Linné. « Linné n'est jamais parvenu à une notion bien nette de l'espèce. Ses successeurs ont-ils été bien plus heureux, encore qu'ils n'aient pas eu à surmonter comme lui l'obstacle de leur propre point de départ ? Dès lors, pourquoi l'historien des sciences présenterait-il Linné comme le responsable d'une rigidité doctrinale qui incombe à la pédagogie plus qu'à la constitution de la théorie ? Sans doute l'œuvre de Linné permettait-elle qu'on en tirât le fixisme, mais on aurait pu aussi tirer autre chose de toute l'œuvre. La fécondité d'une œuvre scientifique tient à ceci qu'elle n'impose pas le choix méthodologique ou doctrinal auquel elle incline. » (« La théorie cellulaire », *CV*, p. 57-58.) La critique épistémologique de Canguilhem commence souvent par une distanciation entre la forme initiale d'une pensée scientifique et la doctrine qui résulte de son interprétation. On peut dire que Canguilhem fait de même avec Lamarck et de Darwin.

à d'autres vivants ; il prime le rapport entre le vivant et le milieu, conçu comme ensemble de forces physiques. [...] On voit, par conséquent, que dans l'œuvre de Darwin, telle qu'il nous l'a laissée, le fil qui relie la formation des vivants au milieu physico-chimique peut paraître assez ténu<sup>388</sup>. »

Il existait et il existe bien des tentatives pour appréhender la relation entre les vivants en termes déterministes. Par rapport à elles, on peut lever la même objection que celle soulevée contre la vision déterministe de la relation entre le vivant et son milieu. En fait, cette dernière est moins controversée, car il est au moins possible de prédire quelles conditions environnementales physico-chimiques produiront quels effets physico-chimiques sur le corps organique, si nous contrôlons la variable comportementale. En revanche, si nous pouvions faire de telles prédictions sur les problèmes entre vivants, par exemple entre les hommes, il y aurait moins de difficultés politiques et sociales dans le monde.

En tout état de cause, l'interprétation de Canguilhem qui avance que l'on peut trouver chez Darwin le fil plus épais que celui « qui relie la formation des vivants au milieu physico-chimique » ne semble pas complètement exclure la possibilité d'en tirer une vision déterministe de la transformation. En effet, parler du fil plus ou moins épais, se base sur la commensurabilité entre la relation vivant-milieu et la relation des vivants. Il semble, au contraire, que Canguilhem trouve chez Lamarck un argument plus approprié pour soutenir son point de vue soulignant la variabilité du besoin de l'être vivant.

« L'essentiel des idées de Lamarck, écrit-il, consiste à attribuer à l'initiative des besoins, des efforts et des réactions continues de l'organisme son adaptation au milieu. Le milieu provoque l'organisme à orienter de lui-même son devenir. La réponse biologique l'emporte, et de bien loin, sur la stimulation physique. En enracinant les phénomènes d'adaptation dans le besoin, qui est à la fois douleur et

---

<sup>388</sup> G. Canguilhem, « Le vivant et son milieu », *CV*, p. 176.

impatience, Lamarck centrait sur le point où la vie coïncide avec son propre sens, où par la sensibilité le vivant se situe absolument, soit positivement soit négativement, dans l'existence, la totalité indivisible de l'organisme et du milieu<sup>389</sup>. »

L'essentiel finalement pour Canguilhem, c'est le besoin d'un être vivant qui restera toujours comme un terme indéterminé dans la relation triangulaire des axes traversant l'individualité d'un vivant, à savoir son besoin, sa forme et son milieu. En identifiant l'axe du besoin comme un « système de référence irréductible et par là absolu », Canguilhem échappe au débat entre darwinisme et lamarckisme concernant le facteur initiatif de la transformation.

À travers l'examen de la pensée de Canguilhem sur la forme de l'être vivant, et sur le discours biologique concernant la formation et la transformation de la forme, nous pouvons dégager les thèses suivantes. Premièrement, la hiérarchie dans le monde vivant n'est pas celle des formes des êtres vivants, mais celle des *allures* que des êtres vivants ayant leurs propres besoins prennent dans son milieu par le biais de leurs formes. Un être vivant ne peut pas donc être dévalué ou valorisé, c'est-à-dire installé dans une hiérarchie, simplement parce qu'il a telle ou telle forme. Deuxièmement, l'individualité d'un être vivant, qui se manifeste à travers son allure susmentionnée, se constitue de trois axes, la forme, le milieu et le besoin. Entre eux, c'est l'axe du besoin qui se donne l'initiative de construire ou modifier l'allure de l'être vivant. Aux influences du milieu à la forme, ou aux changements qu'une forme peut introduire dans le milieu, il existe des limites physico-chimiques analysables, voire prévisibles. Mais l'invention au niveau comportemental motivée par le besoin, qui renferme dans le cas de l'homme l'activité technique, supprime ou modifie ces limites.

#### **2.2.2.2. L'hétérogénéité entre les axes traversant l'individualité**

Outre la conception de Canguilhem sur l'individualité biologique comme l'effet

---

<sup>389</sup> *Ibid.*, p. 191.



du croisement de plusieurs axes, et son accentuation pour le « besoin » comme le plus déterminant parmi eux, il faut noter qu'il perçoit l'hétérogénéité entre eux. En termes de variabilité, de temporalité ou de mécanisme, les trois axes dont nous venons de parler sont désynchronisés. Contrairement à la loi de la nature, par définition atemporelle, la transformation des formes vivantes, à savoir l'évolution, se déroule dans le temps. L'influence du milieu extérieur sur l'être vivant ne peut être assimilée aux forces physico-chimiques qui s'exercent sur un objet matériel, car l'être vivant cherche à maintenir ou à éviter un certain état et à disposer d'une marge de manœuvre face à l'influence extérieure. Il est impossible d'identifier le mécanisme de la sélection naturelle, qui suppose une compétition entre deux ou plusieurs êtres vivants, au mécanisme du changement du milieu, qui est la loi physico-chimique elle-même.

Mais comment ces axes aussi hétérogènes peuvent-ils pourtant se croiser et rester liés, de sorte que l'on peut apercevoir leur point d'intersection sur une individualité ? Cette question de la liaison des axes hétérogènes a reçu, semblerait-il, deux types de réponses. L'un consiste à mystifier la liaison en préservant l'hétérogénéité entre les axes. Exemple : le dualisme cartésien, qui reconnaît l'esprit et le corps comme deux types indépendants de substance, puis présente la glande pinéale dont la fonction n'est pas à l'époque admise comme garante de leur liaison. L'autre consiste à sacrifier à la liaison des axes leur hétérogénéité. Selon elle, l'hétérogénéité des axes n'est que superficielle, et derrière elle se cache un axe unique auquel tous les autres sont réductibles. C'est le cas des réductionnismes matérialistes ou idéalistes.

La réponse de Canguilhem à cette question, relèverait-elle de l'un de ces deux types ? Il est au moins vrai qu'il accorde davantage d'importance à l'un des axes, celui du besoin. Cependant, autre affirmation : un indicateur est capable de montrer la dynamique d'un tout dont il fait partie et la prétention selon laquelle cette dynamique peut être expliquée par ce seul indicateur. Dès lors qu'il s'agit de compréhension de l'être vivant, l'analyse tient nécessairement compte du besoin d'une manière ou d'une autre. Mais cela ne revient pas à dire que le besoin est le seul facteur explicatif de l'être d'un vivant. Il convient de considérer le besoin comme un facteur décisif lorsqu'il s'agit de l'explication du sens des changements qu'un être vivant apporte à sa forme et à son

milieu, mais tel n'est pas le cas s'il s'agit de la manière dont une forme ou un milieu conditionne le besoin. Là, le besoin devient plutôt l'objet d'explication. C'est une chose de considérer que le besoin est toujours lié à l'allure d'un être vivant, mais c'en est une autre d'en faire le seul principe explicatif.

Nous pouvons mettre en évidence le fait que Canguilhem n'établit pas la relation réductrice entre les axes traversant l'individualité, en envisageant en même temps la définition canguilhemienne du fait de vivre et sa négation des différences *a priori* entre les formes. Dans *Le normal et le pathologique*, il avait affirmé que « vivre c'est, même chez une amibe, préférer et exclure ». Préférer et exclure, c'est introduire une différence axiologique entre les objets en portant un jugement de valeur, et par là, les hiérarchiser. Mais s'il n'existe pas *a priori* de différence entre des formes, il faut dire qu'elle ne résulte pas d'une hiérarchie. Car dans ce cas, elle impliquerait une valeur *en soi* dès qu'elle est formée. La forme est, en ce sens, l'objet à hiérarchiser. De là, on pourrait être tenté de placer la formation et la transformation de la forme vivante en dehors du fait de vivre. Mais n'est-il pas absurde de prétendre que le philosophe qui déclare se baser sur la pensée biologique engage sa réflexion sur la vie sans tenir compte de la forme ?

Sans doute, une autre définition du fait de vivre que Canguilhem propose en réfléchissant sur le milieu convient davantage pour montrer l'irréductibilité en question. Selon cette définition, vivre « c'est organiser le milieu » à partir du besoin. Une différence subtile, mais importante existe entre « préférer et exclure » et « organiser ». Lorsqu'on parle de préférer ou d'exclure, le préféré ou l'exclu reste tel qu'il est par rapport au sujet qui le préfère ou l'exclut. Même s'il est vrai que ses préférences ou son exclusion influenceraient la direction des actions qu'un sujet prendrait par rapport à un objet, il faut admettre que, tant qu'elles sont une attitude prise dans la conscience, elles n'impliquent pas nécessairement l'exécution de celles-ci. Il en va autrement quand il s'agit de l'organisation. Contrairement au préféré, sans une action réellement effectuée avec l'intention d'organiser, il ne peut pas y avoir d'organisé. Donc, pour l'organisant, l'organisé n'est pas un simple objet auquel s'ajoutent ses jugements de valeur de préférence ou d'aversion ; il est toujours, dans un certain sens, le résultat de l'organisation. À cette fin, dans un organisme saisi à un moment donné de

l'organisation, l'organisé apparaît comme faisant partie de lui. Le besoin est orienté vers ce qui est désiré selon la logique propre à un être vivant. *Welt*, c'est-à-dire l'« univers de la science », est régi par la loi déterministe de la nature. Le besoin, en tant qu'organisant, entraîne *Welt* dans l'organisé, ainsi apparaît *Umwelt* faisant partie d'un organisme.

L'activité d'organiser suppose ainsi un facteur qui n'appartient pas à la sphère de la vie *au départ*, mais qui s'y introduit, à la fin de l'organisation, en tant qu'organisé. Organiser, c'est convertir l'indifférent au différent, la chose à l'organisé, *Welt* à *Umwelt*. L'axe de la forme qui n'implique pas la valeur *a priori* se trouve traverser l'individualité de l'être vivant en tant qu'organisé, ainsi que l'axe du milieu. Donc, si la forme et le milieu pénètrent l'individualité biologique en tant qu'organisé, ils ne peuvent pas se réduire au besoin organisant.

L'identification de la forme et le milieu en tant qu'organisé ne sont pas simplement l'ajout d'un terme supplémentaire au schéma existant de la relation entre le vivant et son milieu. En ce qui concerne le milieu, en raison de la possibilité de retirer un vivant de son propre milieu et de lui en imposer un autre, on peut aisément tomber dans l'erreur de les considérer comme séparables. Ici, la manipulabilité se confond avec la séparabilité. C'est cette erreur que Canguilhem essaie de corriger dans son article sur le concept du milieu. L'inséparabilité de la relation vivant-milieu persistera toujours, parce que si l'on contrôle le milieu où se trouve un vivant, alors ce milieu contrôlé traverserait l'être d'un vivant.

Cette identification nous amène plus loin qu'une correction d'une erreur déjà commise ou qu'une mise en garde contre la confusion susmentionnée. La forme vivante de l'être vivant est l'organisé plus radical que le milieu, sans doute le plus radical, dans la mesure où il est systématiquement indissociable avec le besoin. Pour les biologistes qui limitent son objet de recherche aux frontières ectodermiques, il est au moins possible de penser le besoin séparément du milieu, quoiqu'il ne le soit qu'au prix d'une certaine confusion. En revanche, le besoin sans la forme, peut-être le métaphysicien peut-il le dire, mais pas le biologiste, ou le philosophe qui se propose d'adapter les catégories de la pensée biologique afin de philosopher. Ainsi, la forme organique identifiée au milieu

en tant qu'organisé renforce la thèse selon laquelle l'individualité biologique est constituée des axes hétérogènes en même temps qu'inséparables.

Parce que les axes traversant l'individualité suivent respectivement leurs propres logiques irréductibles, le point d'intersection, ou le « centre » selon le terme de Canguilhem, se déplace constamment. Mais si ce déplacement se produit seulement selon l'intersection accidentelle, il devient impossible d'observer l'identité stable telle qu'on la voit dans un être vivant. D'où la nécessité d'un axe qui continue à créer une raison non accidentelle de l'intersection, à imposer une finalité dans le chaos. C'est là où l'axe du besoin comme la « référence absolue » doit être appelé. Pour un être vivant, le désajustement entre les axes qui traversent son individualité est son destin<sup>390</sup>, donc l'ajustement de ces axes est le principe de son être.

Certains pourraient contester cette interprétation au motif qu'elle ne tient pas suffisamment compte de la réserve avec laquelle Canguilhem aborde la question de la liaison entre les constituants de l'individualité biologique, tels le psychique, le physiologique ou le morphologique. Cette réserve apparaît nettement quand il avoue qu'au regard des points de vue de Goldstein et Leriche sur la maladie, l'un voyant la maladie au niveau du comportement catastrophique, et l'autre, au niveau de la production de l'anomalie histologique, « nous ne savons rien de clair concernant l'influence du psychique sur le fonctionnel et le morphologique, et inversement ». Ne serait-il pas sot de passer de l'affirmation de Canguilhem selon laquelle nous n'avons rien de clair s'agissant de l'influence du psychique sur le morphologique à celle que le besoin et la forme, l'un psychique et l'autre morphologique, sont constituants de l'individualité de l'être vivant ?

Il convient ici de préciser ce qu'il a avoué ne pas savoir clairement. En fait, affirmer l'absence est plus audacieux qu'affirmer l'ignorance. Même s'il admet qu'il ne

---

<sup>390</sup> Cette idée fait écho dans plusieurs textes de Canguilhem ; « Et l'état fondamental de l'existence de l'organisme n'est pas inerte, harmonieux. L'existence de l'organisme se trouve toujours troublée. » (« Le problème des régulations dans l'organisme et dans la société », *EM*, pp. 106-107.) ; « En parlant d'un ordre de propriétés, nous voulons désigner une organisation de puissances et une hiérarchie de fonctions dont la stabilité est nécessairement précaire, étant la solution d'un problème d'équilibre, de compensation, de compromis entre pouvoirs différents donc concurrents. Dans une telle perspective, l'irrégularité, l'anomalie ne sont pas conçues comme des accidents affectant l'individu, mais comme son existence même. » (*CV*, p. 204.)

connaît pas vraiment l'« influence du psychique sur le fonctionnel et le morphologique », Canguilhem n'exclut pas l'existence de cette influence. C'est ce qui ressort évidemment lorsqu'il soulève la nécessité de réserver la place pour Uexküll et Goldstein dans la biologie.

« Du point de vue biologique, il faut comprendre qu'entre l'organisme et l'environnement, il y a le même rapport qu'entre les parties et le tout à l'intérieur de l'organisme lui-même. L'individualité du vivant ne cesse pas à ses frontières ectodermiques, pas plus qu'elle ne commence à la cellule. Le rapport biologique entre l'être et son milieu est un rapport fonctionnel, et par conséquent mobile, dont les termes échangent successivement leur rôle. La cellule est un milieu pour les éléments infracellulaires, elle vit elle-même dans un milieu intérieur qui est aux dimensions tantôt de l'organe et tantôt de l'organisme, lequel organisme vit lui-même dans un milieu qui lui est en quelque sorte ce que l'organisme est à ses composants. Il y a donc un sens biologique à acquérir pour juger les problèmes biologiques et la lecture de Uexküll et de Goldstein peut beaucoup contribuer à la formation de ce sens<sup>391</sup>. »

Comme on peut le voir, lorsqu'il s'agit de l'individualité, le problème n'est pas pour lui la présence ou l'absence de l'interconnexion entre les axes, mais la délimitation des frontières de cette connexion. Sur ce point, Canguilhem adopte l'idée de Goldstein dont il résume l'essentiel dans une note du paragraphe citée ci-dessus.

« Goldstein n'accepte cependant ces vues de von Uexküll qu'avec une réserve notable. À ne pas vouloir distinguer le vivant de son environnement, toute recherche de relations devient en un sens impossible. La détermination disparaît au profit de la pénétration réciproque et la prise en considération de la totalité tue la connaissance. Pour que la connaissance reste possible, il faut que dans cette totalité

---

<sup>391</sup> G. Canguilhem, « Le vivant et son milieu », *CV*, p. 184.

organisme-environnement apparaisse un centre non conventionnel à partir duquel puisse s'ouvrir un éventail de relations<sup>392</sup>. »

Bien qu'il le propose dans une note de bas de page plutôt que dans le texte, et en opposant les points de vue de Goldstein et d'Uexküll, plutôt qu'en soumettant positivement le sien, il est indéniable que Canguilhem reprend l'idée goldsteinienne relative à la question de la frontière à travers laquelle l'individu peut être coupé de la totalité qu'il entretient avec son milieu. Le « besoin » défini par Canguilhem comme « référence absolue » pour saisir le sens d'un vivant n'a pas d'autre sens qu'avec un « centre non conventionnel à partir duquel puisse s'ouvrir un éventail de relations ». En somme, Canguilhem voyait l'individualité de l'être vivant comme l'effet de l'intersection de différents axes, et même s'il accordait de l'importance à l'axe du besoin, il ne pensait pas que les autres axes y étaient réductibles.

L'image du point d'intersection des axes multiples et hétérogènes est profondément ancrée dans la pensée de Canguilhem. Chaque fois qu'il aborde la question de l'être sous divers aspects, on peut retrouver cette image. Par exemple, en 1929, en commentant favorablement l'idée que René Allendy<sup>393</sup> a défendue dans son ouvrage *Orientation des idées médicales* dans *Libres propos*, il affirme :

« Le corps humain est doublement individualisé ; il l'est en tant que vivant, et comme n'importe quel animal ; mais il l'est – et combien davantage ! – en tant qu'humain, c'est-à-dire en tant qu'inséparable d'un esprit, d'une personnalité. C'est tel homme que le médecin doit sauver, et sans doute l'Humanité en chacun, mais cette Humanité nullement abstraite qui fait que sa souffrance, son mal différent de

---

<sup>392</sup> *Ibid.*, Voir la note en bas de page.

<sup>393</sup> Pour présenter R. Allendy et son lien avec Canguilhem, il n'y a pas de meilleure explication que celle suivante donnée par D. Lecourt. « Allendy (1889-1942) est une figure importante, hors normes, de la médecine française. Auteur d'une thèse, *L'Alchimie et la Médecine*, dont les entorses au rationalisme strict effrayèrent ses confrères, il s'intéressa dès 1920 à la psychanalyse et figure parmi les fondateurs de la Société psychanalytique de Paris. Son goût pour l'astrologie aussi bien que l'homéopathie fera dire de lui à Anaïs Nin (1903-1977) en 1932 dans son Journal qu'il ressemblait à un "magicien plutôt qu'à un médecin". Le jeune Canguilhem choisit de ne retenir de son livre de 1929 que l'esprit critique, sans rejeter sa référence à Freud, mais sans accepter les interprétations personnelles de l'auteur concernant l'homéopathie ou les médecines traditionnelles. » (D. Lecourt, *Georges Canguilhem*, première note en bas de p. 34.)

ceux d'un chien, d'un cheval, maux identiques et simples depuis qu'il est des animaux et qui ne pensent pas<sup>394</sup>. »

Il faut remarquer ici son énoncé sur « le corps humain ». Dire qu'il est « doublement individualisé », c'est dire que son individualité présente deux aspects : l'un que l'homme partage en tant que vivant avec d'autres espèces, et l'autre qui lui est propre en tant qu'être pensant. Ainsi, quand il s'agit du fait que l'homme pense, Canguilhem n'invoque pas une substance comme l'esprit qui est censée avoir exclusivement la capacité de penser, mais double les aspects que peut avoir une substance, en l'occurrence le corps humain. Voilà l'image d'un être aux aspects incommensurables.

Cette image apparaît aussi quand il envisage le problème de la douleur dans sa thèse de médecine. En reprenant l'affirmation de Leriche sur ce sujet – la douleur « n'est pas dans le plan de la nature » –, Canguilhem conclut qu'elle nous fait quitter « le plan de la science abstraite », voire entrer dans la « sphère de la conscience concrète<sup>395</sup> ». La douleur dans la sphère de la conscience a pour contrepartie le physiologique qui appartient au plan de la nature, et qui peut être en ce sens l'objet de la science abstraite. Ici, nous retrouvons la distinction entre deux axes, l'un de la conscience dont la douleur fait partie, l'autre de la nature où réside le physiologique. Pour cette fois, Canguilhem trouve le point d'intersection de ces deux axes dans l'individualité du malade dans le cabinet, là où le médecin est mis « en rapport avec les individus complets et concrets », avec des hommes « qui se plaignaient de n'être pas normaux, c'est-à-dire identiques à leur passé, ou de *souffrir*<sup>396</sup> ».

Si l'on distingue strictement la conscience et le corps, la douleur et le physiologique, comme quelque chose qui ne doit pas être référé en union sans une solide connaissance des mécanismes par lesquels ils s'influencent mutuellement, il faudrait dire que, à la rigueur, c'est la *conscience* du patient qui attire l'intérêt du médecin sur

---

<sup>394</sup> G. Canguilhem, « À la gloire d'Hippocrate, père du tempérament », *OC.I*, p. 250.

<sup>395</sup> *NP*, p. 74.

<sup>396</sup> *NP*, p. 69. L'italique est ici ajouté.

son *corps*. Mais cette affirmation ne peut assurer sa rigueur qu'aux dépens de la situation concrète que vit l'être humain. S'il faut limiter la douleur au fait de conscience, pourquoi un patient présenterait-il son corps à un médecin, et pourquoi ce dernier à qui le patient a rapporté sa douleur, examinerait-il son corps ? Même si l'on peut seulement dire que la douleur est un fait de conscience et que le physiologique est un fait de nature, parce que nous ne connaissons pas le mécanisme de leur interconnexion, l'individualité du plan concret où le pathos appelle le logos apparaît toujours comme le croisement de ces deux axes distincts.

Mais une question demeure : la stratégie consistant à argumenter des aspects qui sont apparemment liés sans l'explication scientifiquement pertinente justifiant l'existence de la relation entre les axes hétérogènes, n'est-elle pas un pis-aller qui s'estompera au fur et à mesure que les connaissances scientifiques concernées s'enrichiront ? Ne serait-il pas plus opportun d'influencer philosophiquement l'orientation de la recherche scientifique en proposant au moins des conjectures comme le cœur d'Aristote ou la glande pinéale de Descartes ? Toutefois de telles tentatives ne sont pas sans rappeler la biologie du philosophe que Canguilhem qualifiait de monstrueuse. L'affirmation de l'existence d'un principe dans l'inconnu n'est rien d'autre qu'une mystification qui découle d'une obsession de la cohérence d'un système ou de l'idéologique de l'époque ou de l'individu.

#### **2.2.2.3. L'intégration des axes hétérogènes**

Canguilhem propose une logique qui ne mystifie pas le rapport entre les axes hétérogènes dont le croisement a pour effet l'individualité, mais qui ne réduit pas non plus ces axes à un seul parmi eux, ou un fondement censé être plus fondamental qu'eux. Comme nous le verrons, cette logique n'est possible que dans le domaine où les explications supposant la polarisation des valeurs sont acceptées, et pas dans le domaine où seules les affirmations positives sont admises pour l'explication pertinente.

C'est dans la réponse de Canguilhem à la question centrale de son article « La monstruosité et le monstrueux » que nous pouvons trouver un cas où cette logique



opère<sup>397</sup>. Si l'on dispose de suffisamment de connaissances biologiques modernes et de temps pour y réfléchir, on peut distinguer la monstruosité en tant que phénomène biologique et le monstrueux en tant que réponse culturelle à ce phénomène. Cependant, dans la perception humaine de la monstruosité, ils se mélangent. C'est ce que Canguilhem démontre en examinant l'histoire des sciences étudiant la monstruosité et celle de la réponse culturelle vis-à-vis du monstrueux. De cette observation du biais répandu, il passe par l'interrogation sur l'asymétrie entre la monstruosité et le monstrueux.

Si c'est seulement la monstruosité qui incite l'humanité à imaginer le monstrueux, le rapport entre les motifs de monstruosité et les images des monstrueux devrait approcher 50/50. Or, il y a beaucoup moins de monstrueux pour lesquels on peut identifier des motifs de monstruosité, comme le cyclope pour la cyclopie ou le bébé à deux têtes pour les jumeaux siamois, que de monstres pour lesquels c'est impossible. D'où surgit comme objet de l'explication le fait suivant : « La vie est pauvre en monstres alors que le fantastique est un monde<sup>398</sup> ».

Canguilhem fournit d'abord l'explication pour chaque fait. La raison pour laquelle « la vie est pauvre en monstres », « c'est que les organismes ne sont capables d'excentricités de structure qu'à un court moment du début de leur développement ». Même dans le cas de la monstruosité, la vie « ne transgresse ni ses lois, ni ses plans de structure. Les accidents n'y sont pas des exceptions, et il n'y a rien de monstrueux dans les monstruosité. » À la rigueur, tout ce qui se réalise est naturel, indépendamment de l'explication humainement validée. Comment se fait-il alors que la monstruosité soit rare dans la vie et que le fantastique, qui la prend pour motif, puisse créer un monde ? C'est parce que le fantastique suit la logique de l'imagination et non celle de la genèse. Se référant à Bachelard, Canguilhem définit l'imagination comme une fonction « sans organe », différente des fonctions « qui cessent de fonctionner pour récupérer leurs pouvoirs fonctionnels ». Produit d'une telle « imagination », le monstrueux peut se multiplier sans cesse.

---

<sup>397</sup> G. Canguilhem, « La monstruosité et le monstrueux », *CV*, pp. 208-236.

<sup>398</sup> *Ibid.*, p. 235.

Nous trouvons ainsi, une fois encore, dans la considération de Canguilhem de la notion humaine relative à la monstruosité, une image où les deux axes hétérogènes de la genèse et de l'imagination se retrouvent en ensemble. Dans cet article toutefois, Canguilhem ne se contente pas de confirmer leur coexistence, mais va plus loin et porte l'attention sur la manière dont elles s'influencent mutuellement. Il rappelle qu'on ne séparerait pas ces deux axes aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles.

« À constater qu'aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, on prête tant à l'imagination – et dans une intention d'explication rationnelle –, comment s'étonnerait-on de la familiarité avec laquelle les hommes d'aparavant ont vécu avec tant de monstres dont ils mêlaient la légende et l'histoire, de leur insouciance à séparer la réalité et la fiction, tout prêts à croire à la fois que les monstres existent parce qu'ils sont imaginés et qu'ils existent puisqu'ils sont imaginés, autrement dit que la fiction pétrit la réalité et que la réalité authentifie la fiction<sup>399</sup>. »

Du point de vue qui ne distingue pas la fiction de la réalité, il est impossible de reconnaître l'hétérogénéité entre les axes de la genèse et de l'imagination. C'est la raison pour laquelle les « premiers ouvrages de tératologie d'intention étiologique » de cette période se distinguent à peine des « chroniques prodigieuses ». En ce cas, il n'y a pas de lien entre les termes d'un rapport à expliquer. Le discernement des deux axes est intervenu au XIX<sup>e</sup> siècle, lorsque « s'élabore l'explication scientifique de la monstruosité et la réduction corrélatrice du monstrueux ». C'est de ce moment-là qu'on peut parler des axes hétérogènes croisés dans la perception humaine de la monstruosité ; mais dès lors qu'elles sont séparément identifiées, la question de leur relation commence à manquer de pertinence. En effet, elles sont respectivement classées dans les deux catégories qui ne sont pas censées avoir besoin de se référer l'une à l'autre pour approfondir l'une d'entre elles : la connaissance et l'ignorance.

De là, Canguilhem se demande s'il n'existe pas réellement un point de contact

---

<sup>399</sup> *Ibid.*, p. 226.

entre les axes de la genèse et de l'imagination. L'association de la monstruosité à l'immoralité est un cas où la monstruosité, qui n'a en soi « rien de monstrueux », se voit superposée à l'évaluation basée sur la hiérarchie socioculturelle de jugements de valeur. Le grotesque ne génère pas seulement la peur. Pour l'humanité qui a confiance, croit-elle, dans sa capacité à manipuler la nature, la réalisation expérimentale du monstrueux peut se concevoir comme le symbole de sa puissance. La lucidité a permis à l'homme de naturaliser le monstrueux, mais ne le libère pas des ambitions qu'on juge facilement illégitimes. Canguilhem exprime son inquiétude.

« Car le monstrueux est l'un des possibles. Nous voudrions bien n'avoir à entendre ici que le monstrueux imaginaire, mais nous sommes conscients de son ambiguïté. Entre les biologistes qui se créent leur objet et les fabricants de monstres humains à destination de bouffons, tels que Victor Hugo les a décrits dans *L'Homme qui rit*, nous mesurons toute la distance. Nous devons vouloir qu'elle demeure telle, nous ne pouvons affirmer qu'elle le restera<sup>400</sup>. »

S'il est important de distinguer la réalité de la fiction, il est également nécessaire de comprendre qu'elles peuvent se chevaucher. La connaissance et la technique de l'homme ont le pouvoir de transformer ce qui n'était un jour qu'un objet de l'espoir en ce qui est. Si l'on divise la monstruosité et le monstrueux en réel et imaginaire, connaissance et ignorance, voire oubli que l'une de ces paires était venue de l'autre, la vigilance pour ce pouvoir de transformer se relâchera. Mais il y a d'une part un point compréhensible dans cet oubli. Comment deux termes divisés peuvent-ils se rapporter l'un à l'autre ? Nous pouvons trouver la réponse de Canguilhem dans la conclusion de l'article.

« "Il n'y a pas d'exceptions dans la nature", dit le tératologiste, à l'âge positif de la tératologie. Mais cette formule positiviste qui définit un monde comme un système

---

<sup>400</sup> *Ibid.*, p. 233.

des lois ignore que sa signification concrète lui est donnée par sa relation à la signification d'une maxime opposée, que la science exclut, mais que l'imagination applique. Cette maxime donne naissance à l'anticosmos, au chaos des exceptions sans lois. Cet antimonde, quand il est vu du côté de ceux qui le hantent après l'avoir créé, y croyant tout exceptionnellement possible – oubliant de leur côté que seules les lois permettent les exceptions – cet antimonde, c'est le monde imaginaire, trouble et vertigineux du monstrueux.<sup>401</sup> »

Certains fermement ancrés dans le « monde » le comprennent comme un « système des lois », tandis que ceux qui hantent l'« antimonde » le créent comme le « chaos des exceptions sans lois ». Selon Canguilhem, ils évoquent des mondes différents, mais oublient la même chose : il n'y a pas d'exception sans lois, et il n'y a pas de lois sans exception. En d'autres termes, le système des lois et le chaos des exceptions ont *la négation mutuelle comme leurs conditions de possibilité*. De manière abstraite, cette logique peut s'exprimer comme suit : il y a la relation dont un terme a pour sa condition de possibilité la négation du terme opposé. Dans cette relation, une stricte hétérogénéité entre les termes doit être forcément tenue, sinon la négation mutuelle se transformera en auto-négation. D'ailleurs, il ne faut pas confondre la négation mutuelle avec la présomption de l'absence de l'autre, qui prend la forme de l'oubli. L'existence de l'antimonde est la condition pour la négation de l'antimonde, et la négation de l'antimonde est la condition de l'existence du monde, et réciproquement.

Canguilhem applique cette logique au domaine de la philosophie de la médecine, en réfléchissant à la relation entre le rapport subjectif du malade sur sa douleur et la connaissance physiologique du médecin ; dans le domaine de l'épistémologie, en considérant la relation entre l'erreur et la vérité, la perception et la connaissance, la technique et la science ; et dans le domaine de la philosophie de la vie, en pensant la relation entre la mort et la vie<sup>402</sup>. Les domaines énumérés ici ont tous été explorés par

---

<sup>401</sup> *Ibid.*, pp. 235-236.

<sup>402</sup> Cette logique est répétée dans les énoncés suivants ; « La menace de la maladie est un des constituants de la santé. » (*NP*, p. 280) ; « Il en est en ces matières comme en toute matière[le problème de l'interdiction et de l'incitation de certaines transmissions héréditaire], c'est l'erreur qui est la condition du progrès. » (« Le

Canguilhem en relation avec la vie, ou alors il envisage de le faire. La récurrence de la logique en question dans tous ces domaines est une conséquence naturelle du fait qu'elle présuppose la polarisation des termes et le choix entre eux, qui n'est possible que dans la sphère de la vie qu'est la polarité. Rétrospectivement, la signification essentielle de la pensée de Canguilhem a toujours été de réhabiliter un terme dans une relation dans la sphère de la vie, qui a été éliminée par la réduction, la négation et l'oubli, voire de raviver la tension provenue de leur négation mutuelle.

Cela étant donné, ne serait-il pas possible que cette logique réponde à la question de la relation entre les axes hétérogènes traversant l'individualité biologique ? Après qu'il a défini « vivre » comme « préférer et exclure », Canguilhem exprime son accord au sens impliqué au « langage psychanalytique » à l'égard des « orifices naturels ».

« Un tube digestif, des organes sexuels ce sont des normes du comportement d'un organisme. Le langage psychanalytique est fort correct en ceci qu'il qualifie de *pôles* les orifices naturels de l'ingestion et de l'excrétion. Une fonction ne fonctionne pas indifféremment dans plusieurs sens. Un besoin situe relativement à une propulsion et à une répulsion les objets de satisfaction proposés. Il y a une polarité dynamique de la vie<sup>403</sup>. »

Point digne d'attention : la qualification de Canguilhem d'un « tube digestif, des organes sexuels », c'est-à-dire le corps organique, comme des « normes »<sup>404</sup>. Comme nous l'avons montré dans l'analyse précédente, la norme représente pour lui l'intermédiaire entre l'Existence et l'Exigence. À partir de là, il est possible d'établir un schème où le corps organique se situe au centre en tant que norme, et d'une part le milieu physique comme l'Existence, et d'autre part le besoin comme la source de l'Exigence. Or, ce couple de l'Existence et l'Exigence peut être substitué à la paire de *ce*

---

vivant », *OC.V*, p. 1362.) ; « Il s'agit d'un effort dont l'obstination est commandée par la lucidité seule, non par l'espoir d'abolir l'obstacle dans le passage à la transcendance d'un pouvoir absolu. » (« La philosophie biologique d'Auguste Comte et son influence en France aux XIX<sup>e</sup> siècle », *EHPS*, p. 74.)

<sup>403</sup> *NP*, p. 112.

<sup>404</sup> Nous avons déjà évoqué cette vision du corps organique comme norme pour notre argumentation. Cf. *supra*, art. 4.4.3.

*qui est* et *ce qui n'est pas*, ce qui démontre davantage la négativité dans leur conjonction. Certainement, des aspects du besoin peuvent s'expliquer par la réduction au milieu. En ce cas, le milieu est représenté comme conditionnant le besoin. Cependant, en se concentrant seulement sur ces aspects, on ne peut pas distinguer les objets inertes des êtres vivants, puisque le milieu les conditionne également. Pour que le besoin soit conçu comme une source des comportements qui permettent de reconnaître un être comme vivant, il faut pouvoir confirmer à travers lui la poursuite de *ce qui n'est pas*, de *ce qui mérite d'être*, qui sont introuvables dans le monde de *ce qui est*. Ainsi, ce qui fait du besoin la preuve de l'existence de la vie, c'est l'échec du conditionnement par rapport à lui, qui fonctionnerait sans résistance dans un objet inerte. Dans le domaine biologique, la négation du milieu est la condition de possibilité de la reconnaissance du besoin comme la référence d'une appréciation de valeurs de l'être vivant.

Peut-on présumer entre le besoin et le corps organique, entendus respectivement comme la valeur et la norme, la même relation qu'entre le besoin et le milieu ? Il semblerait absurde si l'on considère le fait que, dans notre analyse, la valeur et la norme ont la relation entre la fin et le moyen et que l'invention du dernier suppose l'admission du premier. Mais il faut ici changer le plan sur lequel on considère le corps organique. Étant donné que la normativité biologique est la capacité de corriger une norme donnée, la variabilité à une norme s'impose. Le corps organique est variable, mais cela seulement dans le temps de l'évolution. Autrement dit, pour concevoir le corps organique comme norme, il faut le considérer sur le plan de la vie. En revanche, en ce qui concerne l'individu, une fois que le corps est formé, il est présenté comme *ce qui est*.

Au niveau de l'individu vivant, le corps organique se présente comme appartenant à la catégorie de *ce qui est* auquel un vivant répond sous forme de comportement. Par exemple, l'habitat humain n'est pas seulement une réponse au climat, mais aussi une réponse aux limites physiques (température, humidité ou altitude) que les corps organiques peuvent supporter. Si l'on suppose plusieurs générations, ces limites physiques du corps peuvent changer au cours de l'évolution, mais cela ne s'applique pas au niveau de l'individu. Autrement dit, avec la supposition de plusieurs générations, le corps est une norme, sa variabilité étant la preuve de la normativité biologique, mais

pour l'individu, du fait que son corps n'est pas variable selon son besoin, il n'apparaît pas comme la preuve de sa normativité, mais comme l'objet auquel sa normativité sera appliquée. Par exemple, dans le cas des lunettes, l'exigence de la clarté de la vision, variant en fonction du mode de vie ou des besoins, sert de référence pour la manipulation du corps, de sorte que le corps organique se présente comme l'objet à manipuler. Ici, ce qui est variable, la norme, est les techniques associées à la fabrication des lunettes, qui permettent de modifier le corps comme *ce qui est* en fonction de l'exigence susmentionnée.

Cette vision qui prend le corps organique comme immuable serait-elle obsolète à l'ère du génie génétique ? Cependant, en discutant de la possibilité de modifier le corps organique par le génie génétique, le centre du débat s'éloigne implicitement du vivant individuel, qui aura ses propres besoins et se situera dans une hiérarchie variable de normes. Un corps réservé par intervention génétique au futur individu qui ne manifeste pas encore son individualité ne peut être considéré comme une norme, c'est-à-dire comme quelque chose qui peut être modifié en fonction d'un idéal, que par ceux qui représentent, arrogamment ou imprudemment, leur image privée sur le corps organique comme cet idéal. Indépendamment de leurs images, pour l'individu qui vivra avec ce corps, il restera un axe immuable traversant son individualité.

Alors que dirait-on de créer un corps idéal pour tous les individus ? Si quelqu'un émettait cette proposition, il faudrait lui suggérer de considérer ce qui suit. Un individu a une image de son corps en fonction de ses besoins existentiels, dans le contexte de son milieu physique et socioculturel. Ainsi, l'ambition de créer un corps parfait, c'est-à-dire un corps qui occupera en permanence une place suprême au cours de la hiérarchisation dans le monde vivant, n'est possible que si : on prédit parfaitement le changement des axes traversant un individu qui possédera ce corps ; ou bien, on détermine les autres axes que celui du corps qui a déjà été fixé par la manipulation génétique. Dans les deux cas, le problème, ce sont les notions sur le besoin d'un être vivant qui y sont impliquées. Dans ces notions respectives, la liberté est soit une illusion, soit quelque chose de réprimable. La première est épistémologiquement arrogante, la seconde axiologiquement inacceptable.

### 2.2.3. La conception lesennienne du corps organique

#### 2.2.3.1. La question de l'hérédité de l'acquis chez Le Senne

La position sur l'évolution est un marqueur important pour clarifier la notion du corps organique que font les philosophes attentifs aux discussions biologiques. En effet, prendre en compte l'évolution, c'est penser l'émergence de nouvelles formes organiques, et c'est cette émergence qui distingue les corps organiques des objets physiques. Dans notre précédente revue de la pensée canguilhemienne par rapport au « besoin », nous avons suggéré qu'il préférerait Lamarck à Darwin. Cependant, à proprement parler, cette attitude favorable ne repose pas sur ce que ces deux biologistes authentiques pensaient de l'évolution, mais sur le sens qu'ils attribuaient au besoin des êtres vivants. En ce qui concerne l'évolution, Canguilhem considère la sélection naturelle, et non l'hérédité des caractères acquis, comme le moteur de l'évolution.

À cet égard, l'article de Pierre-Olivier Méthot, « Georges Canguilhem et le “problème de l'évolution” dans *Le normal et le pathologique*<sup>405</sup> », basé sur un examen détaillé de ses mentions concernant l'évolution dans les manuscrits inédits au CAPHES, mérite qu'on s'y réfère. Dans cet article, Méthot décrit la stratégie employée par Canguilhem pour réfuter le point de vue fixiste sur l'évolution selon lequel la mutation est soit létale, soit subpathologique. Les points clés de cette description correspondent bien aux idées canguilhemiennes sur le corps organique, auxquelles l'idée aristotélicienne s'oppose.

« En effet, si la mutation n'est pas *de facto* létale ou subpathologique, comme le croient habituellement les biologistes d'orientation “fixiste”, mais apte à donner naissance à de nouvelles formes de vie, c'est la preuve que “l'anomalie” ne doit pas être tenue d'emblée pour anormale. L'examen successif des théories évolutionnistes

---

<sup>405</sup> P.-O. Méthot, « Georges Canguilhem et le “problème de l'évolution” dans *Le normal et le pathologique* », *Revue d'histoire des sciences*, 2018/2, pp. 205-241.



conduit cependant Canguilhem à reconnaître qu'à lui seul, le mutationnisme échoue à rendre compte de "l'orientation adaptative" des vivants ; d'où l'évocation du principe darwinien de sélection naturelle pour expliquer l'adaptation au milieu. Souvent décrite comme un processus conservateur du "type moyen" dans une population, la sélection apparaît cependant inadéquate à expliquer la production de la nouveauté en biologie. Afin de lever cette objection, Canguilhem fait appel aux travaux de Georges Teissier qui montrent que la sélection peut se révéler "créatrice" lorsque les conditions extérieures changent.<sup>406</sup> »

L'argument selon lequel il n'y a aucune différence *a priori* entre les formes, soulevé par Canguilhem contre l'idée d'Aristote d'une hiérarchie fixe du monde vivant, peut sans problème être lu comme une réfutation du fixisme. Et l'affirmation que nous avons tirée chez Canguilhem – il existe une hiérarchie mobile dans le monde vivant qui fluctue en dépendant de la relation qu'un être vivant ayant son besoin particulier entretient avec son milieu par l'intermédiaire de son corps – inclut celle que Méthot défend, selon laquelle l'évaluation de la « production de la nouveauté en biologie » peut dépendre du changement des « conditions extérieures ».

Si nous examinons la conception du corps organique de Le Senne à travers le prisme de l'évolution, nous trouvons une conception qui diffère assez de celle de Canguilhem. Dans l'article cité plus haut, Méthot affirme que ce dernier s'intéressait davantage au « rôle de la variation dans l'émergence des espèces » qu'au « problème de l'hérédité des caractères acquis ». Quant à Le Senne, nous pouvons affirmer que c'est l'inverse. En d'autres termes, c'est la question de l'héritage des caractères acquis dont Le Senne traite l'importance s'agissant des apports biologiques de son temps.

« Après les critiques de Weismann, il paraît difficile d'admettre la transmission d'une variation somatique, issue de l'action du milieu et de la réaction du vivant, à son descendant ; et l'on cherche plutôt à rendre raison des caractères nouveaux par

---

<sup>406</sup> *Ibid.*, p. 212.

la mutation germinale. Mais le germen ne peut être dans le soma comme “un empire dans un empire”. Par les hormones les éléments sexuels agissent sur le soma. Comment l’inverse ne se ferait-il dans un organisme, qui ne peut en être un que par l’interaction de ses éléments ? Si la mutation germinale dépend du soma, la volonté du sujet, indirectement et confusément, peut y collaborer<sup>407</sup>. »

Comme le suggère la citation, Le Senne connaît Weismann et n’admet donc pas le lamarckisme au pied de la lettre. Cependant, il accepte partiellement l’argument de Weismann. En effet, il reconnaît l’idée weismannienne de la formation du « soma » à partir du « plasma germinatif », mais non l’idée que le soma ne peut pas affecter le plasma germinatif, ce que l’on appelle la « barrière de Weismann »<sup>408</sup>. De là, la question sur la raison pour laquelle l’intention de Le Senne de présenter une spéculation qui dépassait la limite des connaissances biologiques de son temps.

Dans le paragraphe précité, en affirmant qu’il est possible d’influencer par les hormones du soma au germen, Le Senne mentionne la « volonté » du sujet. En précisant le sens de la « volonté » dans ses textes, nous pouvons saisir son intention d’accepter partiellement l’argument de Weismann. Étudions la phrase suivante.

« Puisque l’existence psychologique de la contradiction ne peut se comprendre qu’en opposition avec le moi, et réciproquement, la moralité et l’immoralité consisteront exclusivement dans la manière, dont la volonté, qui manifeste le moi, se comportera à l’égard de la contradiction.<sup>409</sup> »

Ici, la « volonté » se présente comme le critère pour le jugement de la moralité,

---

<sup>407</sup> R. Le Senne, *Le devoir*, op. cit., p. 240.

<sup>408</sup> Concernant ce concept, cf. A. Bline et al., « What Is Lost in the Weismann Barrier ? », *Journal of Developmental Biology*, 2020. « Le principe de base de la barrière de Weismann, que l’on retrouve dans toutes ses utilisations, est que les cellules germinales sont fondamentalement séparées des cellules somatiques. Les implications plus larges du concept de barrière concernent la nature des cellules germinales, les mécanismes de l’hérédité et le cours de l’évolution. » (trad. par l’auteur) Des découvertes récentes en biologie du développement et de l’héritage épigénétique transgénérationnel suscitent le débat autour de ce concept, mais à l’époque où Le Senne l’a accepté de manière sélective, il n’existait pas de preuve empirique décisive.

<sup>409</sup> R. Le Senne, *Le devoir*, op. cit., p. 144.

la préoccupation première de l'« idéalisme moral ». Mais alors, qu'est-ce que la moralité ? En fait nous l'avons déjà définie dans l'article précédent, en nous référant à l'affirmation de Le Senne selon laquelle « l'essence de la moralité consiste à affronter la contradiction, celle de l'immoralité à s'en détourner ». Mais dans le contexte actuel traitant de la variation corporelle, il convient de citer la phrase suivante, qui contient une notion absente de la précédente, mais dont le sens ne change pas.

« S'il est vrai que l'immoralité consiste à esquiver la solution d'une contradiction, la moralité ne peut consister dans autre chose que dans l'acte d'en inventer la solution. [...] La moralité est invention.<sup>410</sup> »

Selon cette définition, l'essence de la moralité consiste à affronter les contradictions et à « inventer » des solutions, tandis que l'immoralité consiste à fermer les yeux sur les contradictions et donc à ne rien « inventer ». L'absence d'invention signifie que rien de nouveau n'émerge ; en ce cas, ce qui est donné ne varie pas. En résumé, la volonté peut, selon qu'elle soit morale ou immorale, inventer ou ne pas inventer. Et selon cette invention, elle peut changer ou maintenir ce qui est donné. Si une telle volonté peut influencer la « mutation germinale » à travers les hormones du soma, alors l'évolution est toujours l'expression de la moralité, et l'absence de variation, ou la répétition du soma existant, est le reflet de l'immoralité.

Compte tenu de cette idée lesennienne, si l'on examine ce que Le Senne suggère comme « ce qui est probable » quant à la production des formes différentes dans le monde vivant, il est possible de discerner le fondement de sa pensée sur la biologie, qui se distingue de celui de Canguilhem.

« Ce qui est probable, c'est que l'activité, d'abord morale, puis organique, de l'individu, s'intègre éventuellement dans le germen recélé par son corps, non pas sous la forme d'une structure, dont les parties correspondraient aux parties héritées

---

<sup>410</sup> *Ibid.*, p. 217.

ou acquises de l'individu, mais comme un accroissement de potentiel diversement orienté, d'où résulteraient ultérieurement des formes différentes.<sup>411</sup> »

C'est l'activité de l'individu qui est à l'origine des « formes différentes », activité qui est « d'abord » morale et ensuite « organique ». Il est important de souligner cet ordre, car c'est lui qui distingue la différence fondamentale entre les vues de Le Senne et de Canguilhem sur le corps organique. La moralité étant une valeur, c'est-à-dire *ce qui mérite d'être* par opposition à *ce qui est*, elle se définit et se perçoit par contraste avec l'immoralité ; c'est la conséquence qu'on peut tirer de la logique récurrente dans la pensée de Canguilhem que nous avons suggérée. Et si c'est par cette moralité que la production des formes différentes est conditionnée, alors il faut admettre une différence *a priori* entre les formes réalisées. Il s'agit là d'un résultat inversé de Canguilhem.

À partir de ce contraste autour des différences *a priori* entre les corps organiques, l'écart entre les deux philosophes peut se creuser davantage. Examinons la phrase suivante.

« S'il n'y avait que l'accident pour interrompre l'automatisme physique et biologique, ou plutôt si rien ne s'y ajoutait, les vivants périraient, et ils périssent, à moins que la moralité, intervenant pour faire ce que la sélection naturelle ne pourrait faire seule, crée une variation utile<sup>412</sup>. »

Nous pouvons constater ici l'un des motifs qui poussent Le Senne à faire intervenir la « volonté » dans l'explication sur la mutation. Il comprenait la sélection naturelle comme une explication par le « hasard » à ses yeux insuffisante pour rendre compte de la finalité observée dans le processus de variation. Ensuite, nous trouvons l'association de la « moralité » et de la « variation utile ».

De là, surgit un problème. Comme le prouvent les exemples des maladies

---

<sup>411</sup> *Ibid.*, p. 240.

<sup>412</sup> *Ibid.*, p. 479.

génétiques et des malformations mortelles, toutes les variations du corps organique ne sont pas forcément utiles. Or, dans la perspective lesennienne, il n'est pas possible de prendre justement en compte les variations présentant des valeurs négatives. D'abord, elles ne peuvent pas être tenues comme provenant de l'immoralité consistant à « se détourner » d'une contradiction. Le résultat de cette indifférence n'est pas de proposer une solution inappropriée pour résoudre une contradiction, mais de ne pas reconnaître la contradiction elle-même, ou de ne pas proposer de solution même si elle est reconnue. L'échec n'est possible qu'après l'essai. S'il nous apprend quelque chose, si nous y faisons face fermement, il peut être compris comme le fruit d'un essai. La volonté immorale n'échoue pas, parce qu'elle n'essaie pas. L'immoralité ne peut pas se refléter dans le corps organique, parce qu'elle consiste à ne rien faire. Dans une telle perspective de lien entre la variation corporelle, qu'elle soit utile ou létale, et la moralité, aucune variation ne peut être évaluée comme négative. Toutes variations étant des solutions, l'utilité en tant que solution doit être immanente à elle.

Cet argument à l'opposé précis de la perspective fixiste sur l'évolution – toute variation est soit létale, soit subpathologique – peut être réfuté pour les mêmes raisons que le fixisme. De même que la mutation n'est pas toujours subpathologique, mais peut se révéler créatrice, elle n'est pas toujours utile, mais peut être jugée subpathologique. Pour déterminer si une mutation est utile ou non, Canguilhem nie d'abord la différence *a priori* entre les corps organiques, puis examine de manière globale comment ils fonctionnent comme une norme d'espèce pour extraire l'*Umwelt* du *Welt*, puis comment, immuables aux individus vivants, ils sont évalués par leur besoin. En un mot, Canguilhem considère le corps organique sur le plan de la totalité d'un individu vivant. Un tel point de vue *a posteriori* n'est pas envisageable chez Le Senne, où la volonté, dont la moralité peut faire l'objet d'un jugement de valeur, s'insère dans le processus de la production des variations.

#### **2.2.3.2. L' « esprit » de Le Senne et la « vie » de Canguilhem**

Dans un article précédent, nous avons relevé un aspect commun aux pensées de Le Senne et de Canguilhem : l'attention portée au négatif. Sans doute, c'est cette

attention au négatif qui conduit Canguilhem à évoquer constamment une relation dont un terme a la négation du terme opposé comme condition de sa possibilité. Or, pour clarifier, cette relation de négation entre deux termes n'est pas une relation de contradiction logique qui suggère leur incompatibilité. La négation telle que Canguilhem la conçoit signifie la dépréciation, la dévalorisation ou la critique, lesquelles accompagnent la revendication d'une supériorité axiologique. Excellent exemple s'il en est, la relation entre une valeur qu'une norme cherche à réaliser et l'objet qui sera restreint par cette norme.

Pour que la norme « ne courez pas en public » existe, il faut supposer l'humain qui peut nier la valeur visée par cette norme (le silence en public), c'est-à-dire, qui retrouve sa liberté pour s'opposer à une norme donnée, puis, physiquement, peut effectivement courir. S'il n'y a rien d'humain qui puisse courir, alors il n'existe pas la valeur à réaliser en limitant la possibilité de courir, la norme qui servira. C'est pour cette raison qu'on ne trouve pas dans les lieux de la vie quotidienne la norme « ne volez pas en public ». La valeur à réaliser en limitant la course, et la norme qui fonctionne comme moyen, ont pour condition d'existence un être humain qui peut violer cette norme en dépréciant la valeur qu'elle contient.

Nous avons pris l'exemple de la norme quotidienne, mais si l'on tient compte du fait que Canguilhem a considéré le corps organique comme une norme, on peut dire la chose suivante : sans représenter le milieu en contrepoint, il est impossible de saisir pleinement le besoin qui se réalise à travers son corps égalé avec la norme, parce que son besoin et son corps doivent leur existence au milieu, qui est la part du vivant à modifier, à surmonter, enfin à s'adapter. La catégorie à laquelle cette logique peut s'appliquer peut être considérablement élargie. C'est effectivement ce que Canguilhem fait dans son parcours intellectuel, cela se vérifie lorsqu'il fait les affirmations suivantes à propos des paires « imagination » et « système des lois », de « vie » et « mort », de « maladie » et « santé » et d'« erreur » et « progrès » ; la « formule positiviste qui définit un monde comme un système des lois ignore que sa signification concrète lui est donnée par sa relation à la signification d'une maxime opposée, que la science exclut, mais que l'imagination applique. » ; « Il s'agit, selon la belle formule d'un grand homme qui sut

très souvent être un grand écrivain, de “la ligue continue de la vie contre la mort”.» ; « La menace de la maladie est un des constituants de la santé. » ; « Il en est en ces matières comme en toute matière, c’est l’erreur qui est la condition du progrès. » Dans ces exemples, un terme est représenté de manière cohérente comme une « constituant » ou comme une « condition » de l’autre.

Si nous devons énumérer les thèmes où chaque argument peut être présenté, nous obtiendrions une liste très longue dont les grandes lignes incluraient des réflexions sur la conscience humaine, sur la vie, sur le mode d’existence de l’être vivant, sur la théorie de la connaissance. Cette liste peut paraître sporadique si l’on tient compte du fait que chacun de ces thèmes est une matière indépendante dont la maîtrise nécessite des études considérables.

Cependant, quand il aborde ces thèmes divers, Canguilhem se trouve fermement ancré dans une idée qui les pénètre. Il s’agit de l’idée selon laquelle « la vie est polarité », c’est-à-dire que la vie est l’activité consistant à introduire une différence axiologique. C’est par cette activité polémique que s’établit la relation binominale dont la négation mutuelle des termes est une condition de possibilité, dans le monde indifférent, où n’existent que des objets homogènes. Pour le répéter encore, ils ne sont pas dans une relation de contradiction logique, mais de la préséance axiologique. À y regarder de plus près, on constate que dans chacune des relations examinées par Canguilhem, l’effort pour valoriser l’un est inextricablement lié à l’effort pour dévaloriser l’autre. La retenue de cette dévalorisation pour qu’elle ne devienne pas excessive jusqu’au point de se transformer en réduction et en oublier le terme opposé est une intention récurrente dans les réflexions philosophiques de Canguilhem.

Nous avons relevé plus haut que l’attention portée au négatif est commune à Le Senne et à Canguilhem. Il est même possible de trouver chez Le Senne un accent mis à la relation qui n’est possible que par la dynamique dans laquelle les deux termes se nient l’un l’autre. Voyons la phrase suivante :

« Si devoir et contradiction sont inséparables, le scepticisme moral est mal venu à alléguer contre le devoir, soit la contradiction, soit son indémontrabilité. C’est dans

la contradiction seulement que le devoir peut se trouver, et s'il était nécessaire absolument, il ne serait pas le devoir<sup>413</sup>. »

Il n'y a aucun problème à traduire le « devoir » et la « contradiction » par la « norme » et la relation en jeu. On peut alors se demander comment il se fait qu'ils partagent ce même intérêt, mais qu'ils parviennent à des conceptions si différentes sur la relation entre les axes traversant l'individualité biologique.

Si nous venons de montrer que le plan auquel s'applique la logique dérivée de la préoccupation de Canguilhem pour le négatif est la vie, c'est pour montrer que la différence de plan d'application de la logique en question chez Canguilhem et Le Senne est à l'origine de la différence entre leurs conceptions du corps organique. Dans l'article « Science » du chapitre VI « Le conflit des fonctions synthétiques de la conscience »<sup>414</sup> du *Devoir*, Le Senne écrit :

« La création du corps par la conscience – Quand on étale le tableau des sciences dans l'espace fictif, où tout analyste situe et déploie les produits de son analyse, la biologie s'insère entre la physique et la sociologie, comme si la vie ne pouvait survenir qu'après la matière et devait s'anéantir pour que la société pût apparaître. Mais contre cette intercalation, l'idéalisme critique proteste. Ni le moi n'est un produit de la matière ni la société, qui ne serait pas sans lui, ne peut se substituer à lui. Ce n'est pas l'un des moindres mérites de Ravaisson<sup>415</sup> que d'avoir rappelé à la pensée que l'esprit, essence de la vie, est plus profond que la matière la plus brute et cherché par une sympathie pénétrante et prévenante à pressentir, au-dessous et

---

<sup>413</sup> R. Le Senne, *Le devoir*, op. cit., p. 263.

<sup>414</sup> Il semble que ce chapitre était la référence pour le terme « fonction spirituelle » que Canguilhem utilise dans l'« Activité technique et création », *O.C.I.*, pp. 499-506. Comme autres « fonctions synthétiques de la conscience », Le Senne suggère les domaines suivants : « Métaphysique », « Science », « Religion », « Morale », et « Art ».

<sup>415</sup> Philosophe, philologue et archéologue, Felix Ravaisson est connu pour le maître de Bergson. En ce qui concerne la relation entre lui et Canguilhem, la phrase suivante de Braunstein mérite une attention. « Mais il peut encore moins être simplement classé parmi les représentants d'une certaine "philosophie de la vie" à la française dont Bergson serait la plus grande illustration, et qui réunirait des philosophes aussi différents que Maine de Biran, Ravaisson ou Merleau-Ponty. » J.-F. Braunstein, « I. Jeunesse de Georges Canguilhem », *La formation de Georges Canguilhem*, Hermann, 2013, pp. 143-170.



au-delà de la nature, la vie claire ou obscure, qui doit en animer toutes les parties.<sup>416</sup> »

Sans doute que Canguilhem, qui a suggéré que la biologie ne devienne pas un « empire dans un empire », accepterait également l'argument de replier l'« espace fictif » où s'étalent la physique, la biologie et la sociologie en prenant la biologie au centre. Cependant, les notions que Canguilhem et Le Senne se font de la biologie ainsi mise au fond du tableau des sciences divergent beaucoup. L'idée que l'« esprit » est l'« essence de la vie », dont Le Senne attribue le mérite à Ravaisson, implique que la vie a une certaine apparence distinguée de son essence. Dans le paragraphe suivant, nous verrons ce qu'est cette apparence.

« La vie biologique ne doit pas être confondue, ni avec la conscience morale, ni même avec la vie morale. Tout ce qui est pensable dans la matière est périodicité ; la vie d'un organisme est le cycle qui, de la naissance à la mort, caractérise la périodicité spécifique. Mais l'histoire biologique, qui exprime, tantôt les initiatives heureuses, tantôt les défaillances de la conscience personnelle, va, d'espèce en espèce, sans s'arrêter sur aucune, comme nous passons d'un véhicule à l'autre. Au cours de cette histoire, la conscience continue, une par le moi qui est son centre, successive et diverse par les variations de l'objet, qui lui fournissent son contenu, morale ou immorale, par son attitude envers ces variations. Le biologiste saisit, du dehors et dans ses expressions spatiales, les résultats de ses abandons et les produits de ses créations. Mais le transformisme, au cours duquel les lois éternelles de la vie engendrent les formes successives, a un dedans, comme il y a la conscience d'un artiste au-dedans des œuvres, que l'art déploiera dans l'espace. Ce dedans est la vie morale, par lequel le moi décide de céder à la contradiction ou de la vaincre<sup>417</sup>. »

On retrouve ici la distinction entre la « vie biologique » et la « vie morale » qui

---

<sup>416</sup> R. Le Senne, *Le devoir*, op. cit., p. 325.

<sup>417</sup> *Ibid.*, p. 479.

correspondent respectivement aux « dehors » et « dedans » de la vie. Ce qui est remarquable, c'est la relation entre ces dedans et dehors. Comme l'écrit Le Senne, le « dehors » que saisit le biologiste est le « résultat » de l'abandon ou le « produit » de la création. Ainsi, le « dedans » de la vie est la cause du « résultat » qu'est le dehors, s'il cède à la contradiction, ou la source du « produit » de la création, s'il décide de la vaincre. La relation entre vie biologique et vie morale, tantôt cause et effet, tantôt source et produit, est une relation affirmative à laquelle ne peut s'appliquer la logique par la négation que nous venons de formaliser en examinant le texte de Canguilhem.

La raison de cette différence doit être cherchée dans le fait que Le Senne est un spiritualiste qui « reconnaît l'indépendance et la primauté de l'esprit, c'est-à-dire de la pensée consciente » et qui cherche « dans l'esprit l'explication de la nature elle-même » pour reprendre la définition donnée dans le *Vocabulaire* de Lalande. Si l'on soutenait que la « vie biologique » représentant les variations qui fait l'objet de la recherche biologique obéit à des lois indépendantes de l'esprit, on ne pourrait pas revendiquer la « primauté de l'esprit » sur ces lois ni en trouver l'explication « dans l'esprit ». Il faut donc supposer, entre la vie morale et la vie biologique, une relation affirmative dans laquelle la première est soit la cause, soit la source de la seconde, mais non une relation négative.

En y regardant mieux avec ce fait en tête, nous pouvons remarquer que Le Senne n'a jamais placé les deux termes de la contradiction qui consiste, en tant que source de la souffrance, en l'objet privilégié de ses réflexions philosophiques, en dehors du plan de la conscience, aussi disparates soient-ils. L'expression de « fonctions synthétiques de la conscience » utilisée par Le Senne pour désigner les disciplines (science, art, religion, morale) entre lesquelles l'unité doit être obtenue par l'esprit moral sensible aux contradictions entre eux en fournit une indication claire. Ces fonctions sont suffisamment distinctes pour provoquer des contradictions, mais leurs différences ne sont constatables que dans la mesure où il s'agit de fonctions de l'esprit, appréhendées par lui.

Est-il possible de reprendre une telle idée de Le Senne dans une perspective de Canguilhem ? Pourrait-on dire que le besoin, le corps et le milieu, qui pénètrent

l'individualité des êtres vivants, sont des axes qui appartiennent à un même plan et fonctionnent différemment, même s'ils entrent parfois en contradiction ?

Canguilhem décrit souvent le monde où se trouve l'être vivant comme un monde réfracté par la vie, activité polarisante. Une telle description amène à se demander si les axes traversant l'individualité ne sont pas désynchronisés, seulement dans la mesure où ils relèvent du plan de la vie. Apparemment, ce genre de description rappelle des fonctions spirituelles qui ne dépassent pas le plan de la conscience, même si elles entrent en contradiction. La réflexion de Canguilhem sur l'anecdote de Giraudoux des hérissons écrasés sur la route en fournit un bon exemple<sup>418</sup>. Canguilhem soutient que cette anecdote n'a que peu de signification biologique, bien qu'elle soulève la question philosophique concernant le destin et la mort, parce qu'une route en tant que produit de la technique humaine « n'a aucune valeur biologique pour un hérisson ». Si un hérisson n'est capable de traverser une « route » que dans la mesure où elle est réfractée par le système de valeurs propre à son espèce ou à lui-même en tant qu'individu, ce système de valeurs ne devrait-il pas être assimilé aux limites du monde du hérisson ? Si une telle identification est valable, ne serait-il pas bon d'assimiler le plan de la vie où se situe le système de valeurs dans lequel s'imbriquent le vivant et son milieu, au plan de l'esprit que Le Senne présume comme ce dont tout est dérivé et donc comme n'ayant pas d'extérieur ? Si c'est le cas, on pourrait simplement remplacer l'esprit de Le Senne par la vie de Canguilhem, et prétendre que la philosophie biologique de Canguilhem est une des versions de la doctrine spiritualiste.

Cependant, lorsqu'il aborde le plan du système de valeurs des êtres vivants, c'est-à-dire sa *Umwelt*, « ensemble d'excitations ayant valeur et signification de signaux », Canguilhem n'oublie pas de se référer aux notions de *Umgebung* (l'« environnement géographique banal ») et *Welt* (l'« univers de la science »)<sup>419</sup>. On remarque qu'il suppose une relation de « prélèvement » entre *Umgebung* et *Umwelt*. « La *Umwelt* c'est donc un prélèvement électif dans la *Umgebung*, dans

---

<sup>418</sup> G. Canguilhem, « L'expérimentation en biologie animale », *CV*, pp. 48-49.

<sup>419</sup> Pour cette distinction de *Umwelt*, *Umgebung* et *Welt*, voir G. Canguilhem, « Le vivant et son milieu », *CV*, p.185.

l'environnement géographique. » En indiquant la *Umgebung* comme la source de la *Umwelt*, cette relation de prélèvement fait allusion à l'existence et à l'intelligibilité du dehors de la *Umwelt*. Comment alors un être humain, qui vivrait lui aussi dans la *Umwelt* en tant qu'être vivant, pourrait-il connaître le dehors de sa *Umwelt* ? C'est ici qu'intervient la connaissance de la *Welt* de l'homme savant. Par la « méthode », dont Canguilhem accentue le sens étymologique du « chemin vers », l'homme savant se fraye un chemin traversant plusieurs *Umwelt*. Là, Canguilhem admet non seulement l'univers du dehors des mondes réfractés par la vie, mais aussi la possibilité de se déplacer de l'un à l'autre. Par conséquent, alors que pour Le Senne, l'esprit est la source ontologique d'où dérivent les fonctions spirituelles distinguées (même la matière), et consiste à la limite gnoséologique, pour Canguilhem, les axes traversant l'individualité du vivant, même si leur point d'intersection ne se situe nécessairement que sur le plan de la vie, ne doivent rien ontologiquement à la vie et peuvent être compris respectivement comme appartenant à un ordre indifférent à celui de la vie.

\*\*\*

Dans cette section, nous avons confirmé la divergence entre les pensées de Le Senne et Canguilhem. Il nous semble injuste de supposer la même distance entre ces deux philosophes qu'entre le spiritualisme et les courants de pensée qui ont émergé après lui en France, car les éléments qui font la particularité de Le Senne dans la tradition spiritualiste – l'attention portée au négatif, comme la souffrance et la guerre, et l'intention d'examiner l'être humain dans un contexte concret plutôt que dans un plan abstrait – sont également présents chez Canguilhem.

Nous avons donc pris comme indicateur leurs points de vue sur le corps organique, et en particulier leurs points de vue sur la formation et la transformation de ce corps, c'est-à-dire l'évolution, pour révéler l'écart entre leurs conceptions sur le mode d'être de l'individu. Pour Canguilhem, l'individu est une expression même de l'effort constant pour rassembler les axes qui traversent son individualité, qui sont enclins à se disperser à cause de leur hétérogénéité. Pour Le Senne, en revanche, l'individu est un

être qui peut ou non, selon sa sensibilité à reconnaître la contradiction et sa moralité de la vaincre, s'efforcer d'incarner l'unité spirituelle d'où tout provient par rapport à ces axes.

## *2.3. Deux programmes de l'éducation philosophique*

### 2.3.1. Programme leannen de l'éducation philosophique

#### **2.3.1.1. « Philosophe » ou « métaphysicien » ?**

Commençons par une correction. Dans les chapitres précédents, nous avons écrit que Le Senne a qualifié le « philosophe » comme « professeur d'unité », en suivant la citation de Canguilhem dans son texte l'« Activité technique et création »<sup>420</sup>. Or, dans la phrase où cette expression apparaît dans le *Devoir*, c'est précisément le « métaphysicien » qui est appelé comme professeur d'unité<sup>421</sup>. Donc difficile de savoir si Canguilhem a modifié le mot dans une certaine intention ou s'il s'agit simplement d'une erreur de citation. Toutefois, si nous examinons de près le *Devoir*, nous pouvons constater une sorte de similitude entre le métaphysicien et le philosophe dans le vocabulaire de Le Senne. Analysons la phrase suivante de Le Senne sur le métaphysicien.

« Le métaphysicien, comme l'unité qu'il vise, doit donc être partagé entre le désir de la loi unique et le désir de l'ordre total. Le premier l'attire dans les régions les plus profondes de la pensée, mais c'est la condition pour qu'il entraîne les autres à la science ; le second lui en fait sentir l'indigence, mais c'est la condition pour qu'il entraîne les autres au bien<sup>422</sup>. »

---

<sup>420</sup> G. Canguilhem, « Activité technique et création », *OC.I*, p. 501.

<sup>421</sup> R. Le Senne, *Le devoir*, *op. cit.*, p. 307. La phrase complète est la suivante : « Le métaphysicien est donc essentiellement *un professeur d'unité*. »

<sup>422</sup> *Ibid.*, p. 307.

Ce qu'il faut en retenir, ce n'est pas l'affirmation au premier plan selon laquelle le métaphysicien sera attiré à la « science » ou au « bien » suivant qu'il a le « désir » de la « loi unique » ou de l'« ordre total », mais qu'il arrivera à « entraîner » les autres vers l'unité qu'il vise. Le Senne désigne cet entraînement sous le terme de « sympathie ». « Ce que la métaphysique offre de plus précieux, écrit-il, c'est de permettre la sympathie avec le métaphysicien<sup>423</sup> ». En d'autres termes, pour Le Senne, le métaphysicien est le « professeur d'unité » en ce qu'il entraîne les autres à construire leurs propres unités, en invitant leur sympathie sur la sienne.

On note un grand écart entre entraîner quelqu'un par sympathie et lui transmettre un savoir. Pour Le Senne, la sensibilité aux contradictions, ainsi que l'effort et la manière pour construire l'unité, ne peuvent pas être transmis de main en main. En effet, les contradictions posées à un moi découlent de la situation concrète dans laquelle il évolue.

« Quiconque s'arrache à l'humanité, à sa patrie, à sa profession, à sa famille, pour négliger les questions qu'elles lui posent, renonce au devoir, puisqu'il n'aura pas les moyens de remplir d'autres devoirs<sup>424</sup>. »

Il n'y a aucune objection à remplacer le mot « questions » dans cette phrase par « contradictions ». Fermer les yeux sur la série des sources des contradictions, de la famille à l'humanité, n'est pas sans rappeler l'abandon du « devoir », dans la mesure où le devoir accompagne toujours des contradictions ; « C'est dans la contradiction seulement que le devoir peut se trouver<sup>425</sup> ». Or, les idées de l'humanité, de la patrie et de la famille, qui posent ces « questions » au moi, diffèrent en fonction des circonstances historiques et sociales, et du contexte concret où se trouve un individu. Donc, si une unité est justement concrète comme l'exigeait Le Senne, elle ne peut être appliquée ou transmise à d'autres en tant que telle. À cet égard, une unité qu'un

---

<sup>423</sup> *Ibid.*, p. 306.

<sup>424</sup> *Ibid.*, p. 472.

<sup>425</sup> *Ibid.*, p. 263.

métaphysicien édifie est une œuvre unique, et de ce fait, se détermine la forme de l'« éducation » que Le Senne propose pour entraîner les autres au devoir de vaincre la contradiction.

Dans le dernier chapitre du *Devoir* « L'éducation morale », ainsi que dans le dernier article de ce chapitre, « L'éducation de soi », Le Senne propose les réflexions suivantes sur la tendance des philosophes à présenter une perspective optimiste.

« Qu'en un sens toute philosophie paraisse donner raison à l'optimisme du succès contre le pessimisme de la contradiction, cela résulte de ce qu'une philosophie est toujours une œuvre. Comme on ne voit pas, sur une scène, le désordre des coulisses et la grossièreté du machinisme, comme on peut ignorer, en entendant un orchestre, le travail des répétitions, on ne trouve plus, dans une philosophie, les crises de conscience d'où elle est sortie. Toute philosophie est une description du salut, une action de grâces. Le dogmatisme consiste à s'y laisser prendre. De même qu'on promène officiellement les visiteurs étrangers dans les plus belles avenues d'une ville et à travers les institutions les moins sujettes à critique, tout philosophe, qui a rejeté, comme des illusions, les abstraits, dont il avait éprouvé le danger dans une contradiction et qu'il a dissous, appelle être, l'unité qu'il s'est construite, et ne montre qu'elle. – Le fâcheux, c'est que nous ne pouvons pas nous passer, de l'un à l'autre, le bonheur, comme un livre ou une montre. Ce qui est facile à l'acrobate est difficile au mathématicien ou au poète ; et réciproquement. L'éducation devra donc déborder ces dogmatismes tout faits, dont chacun peut servir, sans qu'aucun puisse suffire, pour rendre la conscience personnelle à la moralité, en l'amenant à se définir ses problèmes et à inventer ses solutions<sup>426</sup>. »

Pour reprendre l'analogie de Le Senne, la philosophie a tendance à ne montrer que l'avant-scène, à ne faire entendre que l'orchestre complet et à ne montrer que le plus beau boulevard de la ville. Il attribue cette tendance au point de vue de considérer une

---

<sup>426</sup> *Ibid.*, p. 469.

philosophie comme une œuvre. Le mot « œuvre » peut revêtir un double sens ; d'une part, il implique l'achèvement, de sorte qu'il en vient à imposer une perspective à ceux qui l'apprécient. C'est pour cela qu'au nom de l'« œuvre », seuls les côtés organisés et complétés sont exposés. Mais d'autre part, ce terme laisse à penser qu'il a fallu un effort pour la réaliser. Si ces deux parts sont prises en considération ensemble, la restriction de la perspective peut être comprise comme un élément théâtral, ou bien, en un sens, comme une étiquette. Paradoxalement, c'est lorsque l'on découvre une œuvre parfaite, plutôt qu'une autre qui présente des traces de tâtonnements, qu'on accorde davantage de respect à la persévérance dont a fait preuve son créateur.

Mais comme il y a ceux qui vivent dans les plus beaux quartiers d'une ville et nient ses côtés cachés, certains partisans d'une philosophie, éblouis par sa grandeur, prennent sa surface comme son essentiel. Pour eux, elle n'est plus une œuvre qu'un philosophe crée par ses efforts, mais le système éternel qu'il a réussi à découvrir. C'est ainsi qu'apparaît l'idée de la vérité de la philosophie, que Canguilhem a niée dans une émission télévisée<sup>427</sup>. Le Senne qualifie, à son tour, cette idée sur une philosophie de « dogmatisme ».

Pour de tels dogmatiques, enseigner la philosophie reviendrait à transmettre cette seule et unique philosophie à l'étudiant. Cette vision n'est pas sans rappeler l'entraînement d'un acrobate à qui on donne un mouvement déterminé à reproduire. Et si l'on enseignait l'écriture de poèmes de cette manière ? Ce serait la même chose que faire retenir un célèbre poème par cœur. Mais comment la mémorisation aveugle d'un poème peut-elle aider l'élève à en écrire un lui-même ? Enseigner l'écriture de poèmes, devrait consister à exposer l'élève à une inspiration ou un langage poétiques, qui peuvent l'inviter à essayer spontanément de créer les siens.

Comment ? En montrant le processus même par lequel l'éducateur suscite *son* imagerie poétique et affine *son* langage, afin d'éveiller du dedans de l'élève le désir de

---

<sup>427</sup> G. Canguilhem et A. Badiou, « Philosophie et science », *OC.IV*, p. 1107. À la question de Badiou « Serait-il indiscret de vous demander ce que signifie pour vous votre réalité de philosophe, si tant est qu'il n'y ait pas de vérité philosophique ? », Canguilhem répond : « Il n'y a pas de vérité philosophique. La philosophie n'est pas une science, par conséquent j'estime que le terme de vérité ne lui convient pas : ce qui ne veut pas dire que la philosophie soit un jeu sans portée. La valeur d'une philosophie est ailleurs que dans la vérité ».



créer en inspirant la « sympathie ». Sans doute, Le Senne a-t-il compris son œuvre même, le *Devoir*, comme le geste de l'« éducation » telle qu'il la définissait. C'est bien ce qu'illustre la phrase suivante : « Entre le malheur de la continuité perdue et la joie de la continuité retrouvée, on voudrait reconnaître et suivre les étapes, les mouvements, les modes de la recherche, toujours difficile, qui permet le passage de ce départ à cette arrivée<sup>428</sup>. »

Cela étant donné, il ne semble pas y avoir de différence sémantique considérable entre les termes de « philosophe » et de « métaphysicien » dans le vocabulaire de Le Senne. Ils sont identifiables en ce qu'ils suscitent la sympathie pour le devoir de construire l'unité en montrant non seulement la difficulté à résoudre pour ce travail, mais aussi l'œuvre qui sera valorisée plus hautement à proportion de cette difficulté, c'est-à-dire l'unité construite.

#### **2.3.1.2. Le point culminant de la pensée lesennienne**

Le rôle du philosophe en tant que professeur d'unité est limité par l'individualité des contextes dans lesquels des contradictions sont établies, et par le fait que l'unité qu'il construit est un objet de sympathie, non d'imitation. Pour cela, un moi, différé d'un philosophe, doit être le sujet de la construction de son unité, le créateur de sa propre œuvre. Ainsi, dans la pensée lesennienne, la réalisation finale du moi revient à la définition spontanée des contradictions et à l'invention autonome de la solution concernée, c'est-à-dire à l'« éducation de soi ». C'est dans la description de cette éducation qu'on peut trouver le point culminant de la philosophie de Le Senne.

« S'il n'y a rien d'extérieur pour l'esprit que les objets distingués et séparés par son analyse à l'intérieur de lui-même, toute fonction opposée par l'esprit à soi, toute action subie par lui comme une nécessité doit trouver sa raison finale dans la conversion synthétique, par laquelle l'esprit revient du déploiement à l'intégration de lui-même. Une finalité réelle, et comme telle supérieure en complexité et en

---

<sup>428</sup> R. Le Senne, *Obstacle et valeur*, op. cit., p. 32.

nouveauté, doit se subordonner toutes les fins partielles, que le moi dans ses tâtonnements aura engendrées ; et, dans la réalisation de cette finalité subjective, où le moi atteindra plus de richesse et d'harmonie, il participera plus profondément et plus largement à l'être<sup>429</sup>. »

Le refus de supposer quoi que ce soit en dehors de l'esprit et l'affirmation que même « toute fonction opposée » à soi retournera à l'esprit par une « conversion synthétique » confirment ce que nous avons décrit de l'idée fondamentale de la pensée lesennienne dans la section précédente (2.2.), selon laquelle tout, y compris les deux termes opposés avec une relation contradictoire, dérive de l'esprit. À remarquer ici : l'énoncé que le moi « participera plus profondément et plus largement à l'être », par la réalisation de la « finalité réelle », la « finalité subjective ». Il faudrait d'abord expliquer la distinction entre « finalité réelle » et « fins partielles ». Examinons le paragraphe suivant.

« Sans doute l'importance de ces fins affectives est-elle inégale pour les individus, et beaucoup d'entre eux se croient satisfaits d'obtenir certains résultats intellectuels, comme la formule d'une loi, ou sensibles, comme des biens matériels. Mais d'abord tous éprouvent leur insuffisance quand ils les obtiennent ; en outre s'ils s'examinent, pour une fois, à la manière des natures émotives et repliées sur elles-mêmes, il ne pourra leur échapper qu'aucune fin, objective en ce sens que tout objet particulier est découpé par l'esprit en lui-même, n'a de valeur pour personne qu'en raison de sa position dans une fin d'ensemble, où nous trouverions une satisfaction totale de notre affectivité. De même qu'un mot d'une phrase ne convient à notre pensée qu'à cause de sa contribution à la phrase totale, nos fins particulières ne nous intéressent qu'en ce qu'elles servent l'avancement d'une possession, qui les déborde en les intégrant<sup>430</sup>. »

---

<sup>429</sup> R. Le Senne, *Le devoir*, op. cit., p. 471.

<sup>430</sup> *Ibid.*, p. 179.

Par le terme de fins « partielles » ou « affectives », Le Senne entend des fins variables d'un individu à l'autre, par exemple, les « résultats intellectuels, comme la formule d'une loi, ou sensible, comme des biens matériels ». Ces fins partielles sont « objectives » dans le sens où l'esprit a pour ces fins les objets qu'il a façonnés, en les découpant à partir de lui-même. Ces fins, ainsi « partielles » et « objectives », ne peuvent avoir leur valeur qu'à l'intérieur d'une « fin d'ensemble », de même que les mots ne peuvent acquérir un sens que par rapport à une phrase entière. Cette « fin d'ensemble » correspond à la « finalité subjective » décrite dans le paragraphe cité, dans la mesure où elle se situe dans la conscience antérieure à la scission des fins objectives, ou dans la conscience qui parvient à construire l'unité, en surmontant cette scission. En somme, le sujet peut en venir à participer « plus profondément et plus largement à l'être », en réalisant sa finalité subjective par la construction de l'unité entre des « fins partielles » qu'il s'est façonnées.

Qu'est-ce donc que cet « être », et que signifie « participer » à cet être ? L'implication du terme « être » est trop riche pour qu'il soit défini comme un terme technique. Le Senne adopte la stratégie de définir ce but ultérieur de l'« éducation de soi » en plaçant d'autres termes qui partagent ce caractère du terme « être » dans le contexte similaire.

« Puisque les fins objectives, générales ou locales, du moi ne peuvent être que les degrés de son développement, s'il ne veut rien que pour se construire, l'éducation de soi se propose, pour suprême objet, une participation, de plus en plus profonde et de plus en plus ample, à la conscience universelle<sup>431</sup>. »

Puisque les « fins objectives » appartiennent au contexte individuel, il est impossible de suggérer l'art d'unir ces fins comme programme de l'éducation de soi. Il est en ce sens inévitable qu'elle devienne la suggestion de la « participation » à la « conscience universelle ». Comme le dernier élément à placer au même rang que

---

<sup>431</sup> *Ibid.*, p. 475.

l'« être » et que la « conscience universelle », auxquels le moi participera en se détournant des « finalités objectives », voire en atteignant la « finalité subjective » à travers l'« éducation de soi », Le Senne suggère « Dieu ».

« La vie morale apparaît avec le choix que la contradiction permet. Dès que la conscience se trouve obligée, le devoir, qui lui manifeste la règle la plus profonde de la réalité, et par conséquent la volonté universelle de Dieu, devient pour elle le moyen de son union avec lui, si elle y obéit, d'une séparation, si elle le néglige ; et, comme cette union et cette séparation permettent, à chaque instant, la défaillance ou la conversion, son sort sera d'accroître ou de réduire sa participation de Dieu, suivant le progrès de sa moralité ou de son immoralité. Dans un sens comme dans l'autre, en vertu de la solidarité des consciences en Dieu, chacune entraînera les autres et subira leur entraînement ; et le monde matériel, ou le contenu de la perception apparaîtront à chaque instant comme leur résultante, où la quantité d'être mesurera la moralité effectuée, et les limites de l'être, son insuffisance<sup>432</sup>. »

Nous pouvons maintenant décrire synthétiquement la trajectoire de la pensée de Le Senne. Le moi est confronté à des contradictions entre les finalités objectives. La conscience morale fournit un effort pour les vaincre, en construisant l'unité. En triomphant continuellement des contradictions, puis en s'attachant à l'éducation de soi, le moi développe une prémonition de la finalité subjective, du besoin de revenir à soi. En constituant l'unité en accord avec cette finalité subjective, le moi participe à l'être, à la conscience universelle, et enfin à Dieu. Les consciences dans ce Dieu constituent la solidarité entre eux, puis servent à entraîner les autres en dehors de Dieu vers là où ils sont. L'essentiel de la pensée lesennienne consiste à présenter comme un devoir ce processus d'élévation, et à s'exposer soi-même, c'est-à-dire « les étapes, les mouvements, les modes de recherche, toujours difficiles » qu'il a suivis, comme une œuvre pour inviter la sympathie. Il serait inadéquat de qualifier sa philosophie comme

---

<sup>432</sup> *Ibid.*, p. 480.

une œuvre ; elle est plutôt un art du geste.

## 2.3.2. Position et résolution du problème philosophique chez Canguilhem

### 2.3.2.1. La philosophie comme résolution du problème de « vous et moi »

Dans son cours de l'année universitaire 1942-1943 intitulé « Les normes et le normal », Canguilhem attribue la dénégation du monde de l'utilité de la philosophie à l'intention d'y trouver des « expédients immédiats » et des « moyens de vivre » plutôt qu'un « sens ultime de la vie » ou des « fins de la vie »<sup>433</sup>. Pour la raison de cette tendance, il souligne que les hommes « s'intéressent d'abord aux moyens », et ce faisant, acceptent inconsciemment « les fins qui les font tels, c'est-à-dire une philosophie implicite incorporée dans les valeurs et les institutions d'une civilisation quelconque<sup>434</sup> ».

Le mammonisme en fournirait le meilleur exemple. L'argent peut être un moyen pour vivre, mais seulement si l'on accepte la philosophie capitaliste. En considérant l'argent même comme une fin, le mammonisme en vient à accepter, sans critique, les valeurs de cette philosophie qui confère à l'argent la valeur de moyen. Pour Canguilhem, la réflexion philosophique porte sur ces valeurs qui donnent naissance aux moyens. Il est donc impossible d'y trouver l'utilité comme moyen.

Pourtant, à bien y réfléchir, on peut trouver d'autres domaines qui concernent en même temps plusieurs valeurs, la religion et le système politique par exemple. Ne placent-ils pas, eux aussi, des valeurs telles que le bien et le mal, la liberté et l'égalité, le sacré et le profane sur la hiérarchie des valeurs qu'ils inventent ? Il semble que Canguilhem ne le pensait pas, étant donné la distinction suivante opposant la philosophie et les « institutions politiques ou religieuses ».

« La philosophie est recherche individuelle (*cf.* texte de Hegel) : “La philosophie commence seulement là où l'individu se sait comme individu pour soi, comme

---

<sup>433</sup> G. Canguilhem, « Cour de philosophie générale et de logique. Année 1942-1943 », *OC.IV*, p. 83.

<sup>434</sup> *Ibid.*

universel, comme essentiel, comme ayant une valeur infinie en tant qu'individu" (*Cours d'histoire de la philosophie*). L'individu peut participer directement à l'Idée (disons ici à la valeur) sans passer par l'intermédiaire des institutions. La philosophie est une activité asociale. Il n'y a pas d'institutions philosophiques. Les écoles sont des associations et non des sociétés<sup>435</sup>. »

La philosophie se distingue de ces « systèmes d'organisation collective » en ce qu'elle est une « recherche individuelle ». Dans cette affirmation et dans la phrase de Hegel que Canguilhem cite, on peut déceler la teinte de l'idée lesennienne sur la tâche du philosophe en tant que professeur visant à la sympathie. Or, nous trouvons une autre idée de la philosophie dans la réponse que Canguilhem a donnée dans le débat suivi de la conférence intitulée « Du concept scientifique à la réflexion philosophique<sup>436</sup> » à la question suivante d'un interlocuteur : « Mais est-ce que l'idiot du village vous met *vous-même* en question ? »

« Bien entendu qu'il me met en question ! Comme vous tous ! Le jour où vous aurez des enfants, vous vous poserez la question de l'idiot du village ! Le fait que passe par nous quelque chose qui aboutit à l'idiot du village, cela ne vous pose pas de questions ? Moi, cela m'en pose une ! J'ai des enfants, j'ai des petits-enfants : c'est très terre à terre, vous allez dire : ce sont des histoires de concierge. Je regrette !

La philosophie, pour moi, c'est plutôt une vieille concierge. Hier, M. Benzécri a dit : "Si la philosophie ne place pas ses dents dans quelque chose de solide, c'est le café du commerce". Bon ; le café du commerce, je n'y vais pas. Mais les concierges, tout le monde, vous et moi, nous sommes tous des concierges ; les problèmes philosophiques sont des problèmes pour tout le monde, et pas seulement pour les philosophes. Les problèmes philosophiques sont des problèmes pour vous et

---

<sup>435</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>436</sup> « Du concept scientifique à la réflexion philosophique », *OC.V*, pp. 89-134.

moi<sup>437</sup>. »

Ici, Canguilhem qualifie les « problèmes philosophiques » non pas comme ceux des philosophes ou de lui-même, mais ceux de « vous et moi », c'est-à-dire de « tout le monde ». Or, cet énoncé soulève cette question : n'est-il pas incompatible avec l'affirmation précédente selon laquelle la philosophie est une « recherche individuelle », voire une « activité asociale » ? Si le problème philosophique, tel que défini par Canguilhem, est un problème auquel il n'y a qu'une seule réponse, il faudrait admettre leur incompatibilité. Mais comme si on posait la même question à tous les candidats à l'épreuve de philosophie du baccalauréat, leurs réponses seraient différentes, si l'on dualise la *position* de problème et la *résolution* de problème, il est possible de rendre compatibles les deux énoncés en question.

En considérant la pensée de Le Senne sur la base de cette distinction entre la position et la résolution de problème, on peut faire émerger la différence entre leurs idées sur la philosophie. Comme nous l'avons montré, Le Senne a considéré que le problème suscité par la contradiction entre les « fins objectives » n'est qu'un reflet des « degrés » de développement d'une conscience individuelle, et qu'il se pose en fonction d'une situation particulière où se trouve un moi. Si l'on accepte ce point de vue, il faut dire que « tout le monde » résout ses *propres* problèmes. Après avoir répété ce processus de construire l'unité en face de contradictions diverses, le moi prend conscience de la finalité subjective, voire rejoint la conscience universelle. En d'autres termes, des consciences, dans le cas où elles sont assez morales pour travailler à la résolution des contradictions jusqu'à rejoindre la conscience universelle, arrivent à la solidarité en Dieu non pas à travers les problèmes différemment donnés, mais à travers ce qu'elles réalisent en les résolvant. Nous pourrions dire, en modifiant la phrase de Canguilhem sur le problème philosophique, pour Le Senne, les résolutions de vous et moi sont la résolution philosophique.

Pour Canguilhem, en revanche, ce qui nous est commun, ce n'est pas la

---

<sup>437</sup> *Ibid.*, p. 128.

résolution, mais le problème. Nous pouvons trouver dans sa réponse ce qu'est ce problème. C'est le fait que l'« idiot du village » peut être né en passant par nous, un fait qui découle de la possibilité génétique qui traverse tous les hommes en tant qu'êtres vivants. En réponse à l'interlocuteur dans la conférence, Canguilhem pensait sans doute à la phrase suivante de son article « La monstruosité et le monstrueux » rédigé en 1962, mais retouché afin d'ajouter à la deuxième édition de *La connaissance de la vie* en 1965 : « Un échec de la vie nous concerne deux fois, écrit-il, car un échec aurait pu nous atteindre et un échec pourrait venir par nous<sup>438</sup> ».

Cependant, la résolution de problèmes provenant d'une même source se diversifie en fonction de chaque individu. Supposition : une femme à qui le médecin conseille d'avorter parce qu'elle va donner naissance à un enfant présentant une forte probabilité de malformations mortelles. Un biologiste ou un médecin, celui qui connaît le mieux les faits biologiques concernant ce phénomène et cette probabilité, limitent en général leur rôle à l'information des faits scientifiques concernés et à proposer les options possibles. Un religieux dirait que la vie est sacrée. Une connaissance proche qui s'occupe d'un enfant avec une difformité de naissance parlerait des difficultés dans sa vie quotidienne. Elle constaterait que l'avortement est légal sur recommandation d'un médecin. À la fin, elle fera le choix sur la base de raisons dont elle peut se convaincre. Cette raison peut être la combinaison de plusieurs des énoncés énumérés ci-dessus, ou un seul énoncé. Quoi qu'il en soit, au cours du processus de sa délibération, tous les énoncés, qui se rattachent à des valeurs différentes, seront consultés. Au moment de cette délibération pour le choix, il n'y a pas de hiérarchie dans laquelle les valeurs inhérentes aux énoncés en question se placent automatiquement. Bien sûr, quand elle choisira, elle aura fait le tri entre les énoncés les plus et les moins importants, ceux qui sont rejetés, et le tri implique la différence entre les triés. Mais ce tri est constitué et introduit par le jugement de la personne confrontée au problème, non par une philosophie particulière impliquée dans ce que Canguilhem nomme les « systèmes d'organisation collective ». Porter un jugement en synthétisant des connaissances qu'un

---

<sup>438</sup> G. Canguilhem, « La monstruosité et le monstrueux », CV, p. 219.



sujet en face du problème a acquises, de ses propres orientations idéologiques et du contexte socioculturel et historique dans lequel il se trouve, c'est ce que Canguilhem nomme la « recherche individuelle » suivie de la confrontation aux « problèmes philosophiques ».

C'est sur point-là que se révèle l'influence de l'écart entre les conceptions lesenienne et canguilhemienne par rapport au corps organique sur leurs idées de la philosophie. Si Canguilhem a pu considérer les inquiétudes personnelles liées à la naissance de son enfant comme une question de « vous et moi », c'est parce que la source de ses inquiétudes et de ses angoisses est le fait concernant le corps organique que tout le monde possède. Si ce corps organique était le reflet de la moralité de l'individu, comme le pense Le Senne, les problèmes qui en découlent refléteraient également les « degrés » de développement du moi, et donc ils ne pourraient pas être un problème de vous et moi. Ce n'est que parce que Canguilhem distingue le besoin, le milieu et le corps organique comme axes dont l'un n'est pas réductible à l'autre, même s'ils s'influencent mutuellement, que le corps peut se révéler comme la source des problèmes philosophiques.

#### **2.3.2.2. Le rôle du médecin par rapport à des problèmes philosophiques**

Il est temps de poser la question suivante : si, pour Le Senne, le philosophe en tant que professeur d'unité est celui qui entraîne des autres dans l'élévation vers Dieu en suscitant par la présentation la sympathie sur son œuvre, c'est-à-dire l'unité construite, alors, pour Canguilhem, que peut en dire le philosophe traitant du « problème de vous et moi » ?

Pour répondre à cette question, nous nous proposons de nous tourner, encore une fois, vers sa réflexion sur la médecine. En ce qui concerne la position du problème, si l'on accepte la définition de Canguilhem de la philosophie – elle traite des problèmes communs auxquels tout le monde est confronté parce qu'être vivant – alors nous devons admettre que la médecine, parce qu'elle traite des problèmes provenus du corps organique, inhérents donc à la condition humaine, concerne elle aussi les problèmes philosophiques. Or, Canguilhem qualifie la résolution de problème comme la

« recherche individuelle ». Alors, ne faudrait-il pas dire que la résolution des problèmes posés par la maladie, à laquelle la médecine s'attelle, relève de la recherche individuelle ? Mais cette conclusion semble déraisonnable en prenant en compte le fait que Canguilhem n'a jamais nié le caractère scientifique de la médecine, en l'entendant comme une « science appliquée » visant une « meilleure réalisation de son projet thérapeutique » en conservant en même temps la « rigueur théorique des connaissances » dans lesquelles la suspension de la « présence interrogative » d'un individu, sujet de la « recherche individuelle », peut être légitimée.

Nous pouvons trouver une réponse à cette question sur la relation entre les problèmes philosophiques et la recherche individuelle dans la médecine dans l'article que Canguilhem rédige en 1978 : « Une pédagogie de la guérison est-elle possible ? ». Comme le titre l'indique, Canguilhem établit ici un lien entre la médecine et la pédagogie. À cet égard, ce texte est particulièrement approprié pour souligner à quel point les visions sur la résolution aux problèmes philosophiques de Canguilhem et de Le Senne diffèrent, parce que ce dernier a terminé son œuvre *Devoir* par la réflexion sur l'« éducation morale ».

Pour reprendre schématiquement, le but du texte de Canguilhem est de situer la tâche du médecin entre les « pratiquants de thérapeutiques » qui prend aveuglément parti pour le « non-savoir propulsif » du malade et les savants qui ont une confiance absolue dans leur « savoir expérimental » ; autrement dit, entre les deux réductionnismes en thérapeutique, le « psychologisme » et le « physiologisme ». La critique de Canguilhem du « physiologisme » commence par la déclaration suivante, qui sera familière à ses lecteurs.

« Le médecin n'est pas loin de penser que sa science est une langue bien faite, alors que le patient s'exprime en jargon<sup>439</sup>. »

La revendication du médecin d'entendre dans ce « jargon », parce qu'il y a

---

<sup>439</sup> G. Canguilhem, « Une pédagogie de la guérison est-elle possible ? », *EM*, p. 82.

quelque chose à déchiffrer pour confirmer l'efficacité de son intervention thérapeutique avait aussi fait écho dans sa thèse de la médecine. Cependant, bien que le noyau de la critique reste le même, sa cible se multiplie. Alors que sa thèse de médecine de 1943 identifiait la foi physiologique à la quantification, provenant de l'âge positiviste de la médecine comme jouant un rôle clé dans la formation des idées discriminatives des médecins sur sa « langue » et le « jargon » des patients, dans ce texte de 1978, il indique aussi le langage de la médecine de santé publique, qui remplit l'« espace médical » de l'hôpital moderne.

« Il n'y a pas d'illusion de subjectivité professionnelle pire pour les médecins que leur confiance dans le fondement strictement objectif de leurs conseils et de leurs gestes thérapeutiques, dans le mépris ou dans l'oubli auto justificatif du rapport actif, positif ou négatif, qui ne peut pas ne pas s'établir entre médecin et malade. Ce rapport était tenu, à l'âge positiviste de la médecine, pour un résidu archaïque de magie ou de fétichisme. La réactualisation de ce rapport doit être mise au compte de la psychanalyse, et trop d'études en ont été faites pour qu'il soit utile d'y revenir. Mais il peut paraître urgent de s'interroger sur la place que l'attention accordée par un médecin singulier à un malade singulier peut prétendre encore tenir dans un espace médical de plus en plus occupé, à l'échelle des nations dites développées, par les équipements et règlements sanitaires et par la multiplication programmée des "machines à guérir"<sup>440</sup>. »

Le déni du jargon des patients est autant la marque de l'« âge positiviste de la médecine » que celle de l'« espace médical » occupé par des « machines à guérir ». En d'autres termes, à ces deux temps et espace, il n'y a pas de place pour le discours différent de celui dont « on apprend le vocabulaire et la syntaxe dans les traités de médecine et dans les conférences de clinique ». Le problème est que la guérison entendue comme événement tissé dans le « rapport actif » entre médecin et malade

---

<sup>440</sup> *Ibid.*, p. 85.

relève de ce type de discours n'ayant pas sa place. Dans ce type de discours sans place, le médecin n'est pas censé nier le jargon du patient par son dialecte scientifique, mais fournir une explication sur le fondement qui rend possible leur rencontre, qui ne demande pas, pour être expliqué, un langage spécialisé. Sous la forme d'une question, Canguilhem présente comme suit ce que le médecin tenant le rapport actif avec son patient doit lui enseigner.

« Et pourquoi, enfin, s'évertuer à dissimuler aux gens qu'il est normal de tomber malade du moment que l'on est vivant, qu'il est normal d'en guérir, avec ou sans le concours de la médecine, que maladie et guérison sont inscrites dans les limites et les pouvoirs des régulations biologiques ?<sup>441</sup> »

En somme, Canguilhem demande au médecin de dévoiler le fait « qu'il est normal de tomber malade du moment que l'on est vivant ». Mais il ne s'agit pas seulement de réserver le désespoir au patient. En effet, le médecin doit l'informer de cette réalité, mais aussi de la valeur déontologique qu'il poursuit, en quête de laquelle il entreprendra la « tâche spécifique de l'homme », qui est « l'invention et le renouvellement de tâches dont l'exercice requiert à la fois apprentissage et initiative, dans un milieu modifié par les résultats mêmes de cet exercice », y compris, l'invention et le renouvellement de la thérapeutique.

Canguilhem propose ensuite une critique sévère sur le « psychologisme » en thérapeutique, qui comprend une description sommaire du contexte historique dans lequel il a émergé.

« Comme les temps sont durs et les débouchés rares, une quantité croissante de pratiquants de thérapeutiques non savantes – la science, voilà l'ennemi – se flatte d'obtenir ce qu'elle reproche aux médecins de négliger et de manquer. D'où cet appel aux malades déçus : venez nous dire que vous voulez guérir, avec vous nous

---

<sup>441</sup> *Ibid.*, p. 88.

ferons le reste. Les arguments invoqués sont parfois si creux, si vaniteusement péremptaires qu'on en viendrait presque à regretter l'effacement progressif de cette espèce de médecins dont Goldstein a dit qu'ils avaient des habitudes de pensée propres aux sciences physiques. Et l'on voit maintenant pourquoi la trivialité conceptuelle des propagandistes de l'autoguérison détourne bien des médecins, pourtant mal à l'aise dans leur personnage de thérapeute souvent impuissant, de donner leur adhésion à une idéologie si bien intentionnée, mais si peu soucieuse d'autocritique<sup>442</sup>. »

Dans un extrait de *La Structure de l'organisme* de Goldstein cité par Canguilhem, on peut reconnaître la référence précise de l'« espèce de médecins », dont l'effacement invoque le regret d'après Canguilhem. En définissant le rôle du médecin comme guide pour le patient, confronté à l'alternative de choisir la « part de la liberté » qui suit un « rétrécissement du milieu » ou une « souffrance plus grande » qui suit un « rétrécissement moindre », Goldstein affirme que le médecin ne peut jouer ce rôle que « s'il a une profonde conviction qu'il ne s'agit pas, dans le rapport médecin-patient, d'une situation basée uniquement sur une connaissance du type de la causalité, mais qu'il s'agit d'un débat entre deux personnes dont l'une veut aider l'autre à acquérir une structuration aussi fidèle que possible à son essence ».

En reformulant l'énoncé de Goldstein sur la conviction que les médecins devraient avoir, nous pouvons exprimer l'idée fondamentale des deux réductionnismes en thérapeutique que Canguilhem conteste. La conviction des médecins qui ignorent l'individualité de la maladie et la voix du patient peuvent s'exprimer en supprimant la négation (ne pas) de la phrase de Goldstein. En d'autres termes, ils croient que, dans la « relation médecin-patient », il s'agit d'une « situation basée uniquement sur la connaissance du type de la causalité ». Si l'on supprime « uniquement » dans l'énoncé en question, on obtiendra la description de la conviction des pratiquants de thérapeutique ; ils pensent que la « relation médecin-patient » n'est pas basée sur la

---

<sup>442</sup> *Ibid.*, p. 94.

connaissance du type de la causalité. Pour exprimer la relation médecin-patient présentée par Goldstein et que Canguilhem considère comme normale, il faut une phrase contenant à la fois ces « ne pas », et ce, « uniquement ». Elle est établie quelque part au milieu entre un terme qui ne concerne pas uniquement la connaissance scientifique et l'autre qui ne l'exclut pas non plus totalement. Canguilhem suggère ce qu'est la « pédagogie de la guérison » que les médecins peuvent exercer sur ce milieu.

« Le temps semble venu d'une Critique de la raison médicale pratique qui reconnaîtrait explicitement, dans l'épreuve de la guérison, la nécessaire collaboration du savoir expérimental avec le non-savoir propulsif de cet *a priori* d'opposition à la loi de la dégradation, dont la santé exprime un succès toujours remis en cause. C'est pourquoi, si une pédagogie de la guérison était possible, elle devrait comporter un équivalent de ce que Freud a nommé "épreuve de réalité". Cette pédagogie devrait tendre à obtenir la reconnaissance par le sujet de ce fait qu'aucune technique, aucune institution, présentes ou à venir, ne lui assureront l'intégrité garantie de ses pouvoirs de relation aux hommes et aux choses. La vie de l'individu est, dès l'origine, réduction des pouvoirs de la vie. Parce que la santé n'est pas une constante de satisfaction, mais l'*a priori* du pouvoir de maîtriser des situations périlleuses, ce pouvoir s'use à maîtriser des périls successifs. La santé d'après la guérison n'est pas la santé antérieure. La conscience lucide du fait que guérir n'est pas revenir aider le malade dans sa recherche d'un état de moindre renonciation possible, en le libérant de la fixation à l'état antérieur<sup>443</sup>. »

Les médecins doivent faire des patients qui ont souffert d'une maladie ou d'un accident la réalité qu'ils éprouveront. Mais il ne s'agit pas seulement de constater le fait que son milieu sera rétréci jusqu'à tel ou tel point. Si le patient ressent l'épreuve du pathologique comme un malheur, c'est parce qu'il n'a jamais ressenti son déclin et qu'il n'a pas pressenti qu'il le ressentirait à l'avenir. Ce que le médecin doit arriver à lui faire

---

<sup>443</sup> *Ibid.*, pp. 98-99.

comprendre dans cette situation, c'est que le déclin est une condition de son existence biologique, qu'il est « ouvert à la maladie non par une condamnation ou par une destinée, mais par sa simple présence au monde » et que la « vie de l'individu est, dès l'origine, réduction des pouvoirs de la vie ». Une telle reconnaissance de la réalité de l'universalité du pathologique permettrait au moins d'atténuer la frustration du patient qui prend le malheur qui lui est arrivé sous forme du pathologique comme un événement personnel.

Mais même si cette « épreuve de réalité » nous permet de savoir que le pathologique n'est pas un malheur personnel, mais le problème de « tout le monde », le sentiment de vide suivi de la perception de l'inévitabilité de la mort et de la maladie demeurera dans la conscience de chacun. Canguilhem conclut son écrit en proposant son idéal pour affronter ce nihilisme.

« Apprendre à guérir, c'est apprendre à connaître la contradiction entre l'espoir d'un jour et l'échec, à la fin. Sans dire non à l'espoir d'un jour. Intelligence ou simplicité ?<sup>444</sup> »

Cet examen de l'article « Une pédagogie de la guérison est-elle possible ? » nous permet d'apporter la réponse à la question que nous avons formulée de la manière suivante. Nous avons d'abord souligné le fait que si nous acceptons la définition de Canguilhem selon laquelle le problème philosophique provient de la possibilité inhérente à l'existence biologique humaine de donner naissance à un « idiot du village », alors le problème auquel la médecine est confrontée, à savoir la maladie et la mort, parce qu'il est aussi inhérent à l'existence biologique de l'humanité, doit également être considéré comme un problème philosophique. Si nous acceptons par la suite la définition de Canguilhem selon laquelle la résolution du problème philosophique se résume à une « recherche individuelle », il s'ensuit que la résolution pour les problèmes médicaux devrait se faire sur le plan individuel. Mais il nous semble déraisonnable de

---

<sup>444</sup> *Ibid.*, p. 99.

tenir la médecine comme le fruit de la recherche individuelle au regard de la qualification canguilhemienne de la médecine comme « une technique ou un art au carrefour de plusieurs sciences ». C'est pour tenter de répondre à cette conclusion apparemment inacceptable que nous avons analysé l'écrit de Canguilhem sur la pédagogie de la guérison.

En fin de compte, en termes de résolution du problème médical, il ne s'agit pas uniquement d'une recherche individuelle. Supposons qu'on diagnostique soudainement un cancer de l'estomac à un Coréen. S'il refuse l'« épreuve de réalité » qui fait normalement partie de la pédagogie de la guérison, cela signifie qu'il nie l'explication physiologique du développement du cancer de l'estomac, le fait que son taux de survie avoisine les 44 %, et des dispositions médicales qui lui permettraient d'être dans un « état de moindre renonciation possible » jusqu'au moment de sa guérison ou de sa mort. Ce rejet peut entraîner l'obsession pour d'autres types d'explications, l'attachement aux mesures des soi-disant guérisseurs, qui ne sont pas validées cliniquement. Mais supposons que grâce à une bonne pédagogie de la guérison de son médecin, ce patient en soit venu à accepter les faits concernant son cancer, c'est-à-dire qu'il en soit venu à déployer, malgré l'affliction causée par la maladie, son « intelligence ». Cependant, l'acceptation de ce fait ne s'accompagne pas nécessairement de la volonté de supporter la douleur de la chimiothérapie, de s'adapter aux changements de mode de vie imposés par la gastrectomie, d'organiser la fin de sa vie. En d'autres termes, même libéré de la « fixation à l'état antérieur » en acceptant l'ordre normal pour la vie de l'individu, il incombe toujours au patient de construire son nouvel état et, dans le cas où il est difficile d'être optimiste sur une possible guérison, d'achever le sens de sa vie avant la mort. Le ressort de ces renouvellement et achèvement ne vient pas de l'« intelligence » pour éprouver la réalité, mais de la « simplicité » pour ne pas dire non à l'espoir d'un jour. Alors, ne pourrait-on pas dire que, tant que ce travail doit son ressort à la « simplicité » et non à l'« intelligence » à partir de laquelle les éléments scientifiques de la médecine sont constitués, il existe, même partiellement, une part exclusivement individuelle dans le processus de la guérison ?

C'est vrai en ce qui concerne le contenu du sens que le patient donne à son



nouvel état et de sa vie entière. Mais la connaissance peut intervenir sur cette recherche en modifiant ses conditions générales. Nous avons dit auparavant que le taux de survie du cancer de l'estomac du Coréen se situe à 44 %. Mais pour être précis, cela correspond au taux de survie relatif à cinq ans pour les hommes sud-coréens atteints du cancer au cours de la période 1993-1995. De 2016 à 2020, ce chiffre atteignait 78,9 %, soit une augmentation d'environ 35 % <sup>445</sup>. Ne peut-on alors supposer que l'évolution de ces chiffres conditionne la forme de l'espoir qu'un patient caressera ? Certains pourraient argumenter, en citant Canguilhem, qu'il ne s'agit que d'une constatation épidémiologique et que cette évolution ne concerne pas la recherche de l'individu sur le sens de sa vie après tout. Mais il est indéniable qu'elle change la réalité qui déterminera l'intensité de son espoir et l'échéance de la recherche individuelle. En outre, le développement de mesures moins invasives par rapport au corps organique, mais aussi la capacité consciente de méditer dans le traitement anticancéreux ou le soulagement de la douleur affecteront également la qualité et l'orientation de la recherche individuelle du patient<sup>446</sup>.

Il convient de rappeler ici que ce n'est pas dans les airs, mais bien sûr le terrain, que le « méta-hodos » peut être tracé. Si un chemin peut être tracé entre les êtres humains, voire entre l'espèce humaine et les autres espèces vivantes, c'est qu'il existe un terrain commun entre eux, c'est-à-dire le corps organique. La médecine, qui est un « signe objectif » de l'« universelle réaction subjective d'écartement, c'est-à-dire de dépréciation vitale de la maladie », trace le chemin entre les êtres vivants à l'aide des concepts biologiques et d'outils intellectuels, qui sont créés pour connaître le terrain.

---

<sup>445</sup> 주요 암종 5년 상대생존율 추이 : 남자 (Tendances de la survie relative à 5 ans pour les principaux cancers : hommes), 국가암정보센터 (National Cancer Information Center), 2021. Données consultables à l'adresse suivante : <https://www.cancer.go.kr/lay1/S1T648C650/contents.do>

<sup>446</sup> 한국보건 의료 연구원 (National Evidence based Healthcare Collaborating Agency, NECA), 『의료기 술 재평가보고서 : 비침습적 무통증 신호요법』 (*Rapport de réévaluation des techniques médicales : Thérapie Scrambler*), 2021. Dans ce rapport, la Thérapie Scrambler est expliquée comme suivant : « La thérapie non invasive de signalisation indolore (thérapie Scrambler) est une procédure dans laquelle des électrodes sont fixées sur les principales voies nerveuses de la douleur pour délivrer des informations indolores aux nerfs avec des microcourants dans le but de soulager la douleur chez les patients souffrant de douleurs chroniques, de douleurs cancéreuses et de douleurs intractables qui ne soient pas prises en charge par le traitement conventionnel de la douleur. » (trad. par l'auteur) Les critères pour réévaluer l'efficacité de cette technique sont la réduction de la douleur, la réduction de l'utilisation d'analgésiques et l'impact sur la qualité de vie. Rapport consultable à l'adresse suivante : [https://www.neca.re.kr/SKIN\\_DIR/doc.html?fn=e8c78251-cf1c-4453-b41d866a268b0228.pdf&rs=/upload/synap/202309/](https://www.neca.re.kr/SKIN_DIR/doc.html?fn=e8c78251-cf1c-4453-b41d866a268b0228.pdf&rs=/upload/synap/202309/)

Pour faire ressortir de l'analyse ci-dessus la différence divisant les conceptions de la philosophie de Le Senne et de Canguilhem, il faut inverser l'ordre suivant lequel nous avons formulé la question. Autrement dit, nous devons d'abord déterminer si l'affirmation de Canguilhem sur la pédagogie de la guérison, qui appartient au domaine de la médecine, peut être comprise comme révélant aussi sa conception de l'intervention philosophique, puis, dans l'affirmative, la comparer avec celle de Le Senne.

Laissons cette première étape, puisque c'est l'objectif du prochain chapitre, et passons à la seconde, pour conclure celui-ci. Pour Le Senne, l'unité est le fruit de l'effort de la conscience morale, et du point de vue de la conscience qui arrive à constituer cette unité, la contradiction représente une difficulté qu'il faut invoquer pour la surmonter. Dans cette unité, l'humanité trouvera la solidarité spirituelle. Pour Canguilhem, en revanche, le corps organique est la condition de l'existence humaine, donc les contradictions posées sous forme de maladie et de mort à l'humanité expriment le fait même de vivre. Ainsi, pour lui, les êtres humains ne se découvrent pas au point d'arrivée, qu'ils poursuivront individuellement, mais au point de départ, d'abord en s'affirmant mutuellement que les problèmes que chacun rencontre sont des problèmes auxquels tous sont confrontés parce qu'ils sont vivants, ensuite en s'enseignant mutuellement les faits relatifs aux contradictions qui surgissent dans ses conditions d'existence, et enfin en encourageant le travail de chacun pour compléter son propre sens de la vie face à ces contradictions. L'humanité, ainsi raccordée à la vie, aurait de l'intelligence et de la simplicité.

\* \* \*

Dans cette section, nous avons vu comment les différences de conception du corps organique entre Le Senne et Canguilhem, que nous avons abordées dans la section précédente (2.2.), conduisent à des divergences dans leur idée sur la tâche du philosophe.

Pour Le Senne, qui place l'esprit au-dessus de tout, le corps peut exister temporairement comme terme d'une relation contradictoire. Temporairement, car par

rapport au mouvement spirituel de construction de l'unité, il n'est qu'un obstacle qui sera finalement surmonté. Le philosophe doit montrer aux autres par son œuvre de l'unité qu'il arrive à construire, afin d'éveiller en eux le désir d'unité. En ce sens, pour lui, le philosophe peut être comparé à un acteur de l'art-performance qui fait adhérer les autres à ce qu'il ressent, non pas en leur faisant reproduire ses mouvements, mais en leur montrant ses gestes. Ce faisant, le philosophe arrivera à montrer à l'humanité la solidarité en conscience universelle, en Dieu.

Pour Canguilhem, un philosophe s'occupe de problèmes qui nous concernent tous et, à cet égard, il peut être comparé à un médecin. Cependant, il nous a semblé difficile d'appliquer directement à la médecine son affirmation selon laquelle la philosophie est une recherche individuelle, car dans l'invention et l'application des dispositions médicales faite en vue de la guérison, la connaissance objective du médecin est aussi importante que l'expérience subjective du patient. En analysant le texte de Canguilhem sur la guérison, nous pouvons montrer que le rôle du médecin ne se limite pas à informer le patient des faits relatifs à la maladie, pour donner la base de sa recherche individuelle. Le médecin peut également influencer cette recherche, par l'intermédiaire de l'axe du corps organique commun à tous les êtres humains, en aidant le malade à être en état de moindre renonciation possible pour son adaptation aux normes nouvelles du fait de la maladie. Si ce même rôle peut être attribué au philosophe, sa vision de la philosophie prend alors une forme très différente de celle de Le Senne. Pour lui, le rôle du philosophe consisterait à faire reconnaître l'échec inhérent à l'existence biologique en préservant en même temps le ressort de la vie qui permet à l'humanité de poursuivre l'espoir d'un jour. Il serait en un sens un maître présentant les deux faces de Janus.

*Conclusion partielle : La modification sémantique de l'intérêt à l'individu et à sa douleur en tant que condition pour définir la philosophie comme activité de l'être vivant humain*

La question de savoir comment préserver la racine de la philosophie que nous avons déterrée dans la vie, sans nous départir de l'évidence que la philosophie est une activité humaine, attire notre attention sur la médecine, que Canguilhem définit, d'une part, comme un « art de vie », et d'autre part, comme une « technique humaine ». L'examen de la conception de la médecine de Canguilhem met en évidence la condition de possibilité de la notion d'activité humaine enracinée dans la vie. La médecine ne peut l'être que dans la mesure où elle prolonge l'effort spontané de la vie vers l'individu. À partir de là, nous commençons notre examen sur la place de l'individu et de sa douleur dans le projet philosophique de Canguilhem.

L'attention à la douleur individuelle est un thème majeur dans la philosophie de la médecine de Canguilhem, mais il fallait trouver le signe de cette attention qui précède son engagement dans l'étude de la médecine, car c'est de la médecine que nous avons déduit le réquisitoire pour qu'une activité puisse être comprise comme l'art à la fois humain et vital. De ce point de vue, l'influence de la pensée de Le Senne sur celle du jeune Canguilhem se sent énormément. Si l'on examine de plus près leur relation intellectuelle, on peut désigner ce spiritualiste comme l'une des sources d'inspiration des thèses centrales de Canguilhem, telles que la primauté du négatif, la notion d'unité comme but de l'activité philosophique. Cela ne signifie pas pour autant que sa pensée sur ces sujets ne soit qu'une répétition de celle de Le Senne, qui ne se fait qu'en déplaçant le plan de la considération de l'esprit à la vie. En prenant pour indicateur leurs conceptions divergentes du corps organique, en particulier de sa formation et de sa transformation, nous avons pu préciser la distance intellectuelle qui les sépare.

Spiritualiste, Le Senne présente l'esprit comme source de tout, y compris de la matière et du corps organique. C'est à partir de cette idée qu'il a pu parler de la « création du corps par la conscience », ou de la production de la « vie biologique » par la « vie morale ». Pour Canguilhem, en revanche, la vie est bien la source par rapport aux allures prises par les êtres vivants, mais non pour chaque axe qui les traverse. En ce qui concerne les axes du milieu, du corps et du besoin, la vie est l'effet de leur intersection plutôt que leur source. En somme, la vie est un mouvement de polarisation

qui ne peut être saisi que dans la mesure où le dualisme de l'organisant et l'organisé, de la vie et de la matière, est maintenu.

L'ampleur de la différence entre les conceptions du corps organique de ces deux philosophes ne se limite pas à la distance entre leurs points de vue sur les connaissances biologiques de l'époque. Le désaccord sur ce qu'est le corps organique conduit au désaccord sur le mode d'être de l'individu qui le possède, puis au désaccord sur l'idée de la philosophie entendue comme traitement des problèmes posés par l'individu humain concret. Pour révéler ce désaccord, nous avons rapproché encore une fois la médecine et la philosophie chez Canguilhem, mais repoussé l'étape de légitimer cette analogie pour le prochain chapitre. D'après ce qui a été révélé jusqu'à présent, la philosophie et la médecine partagent au moins le problème de « tout le monde » comme objet de réflexion. Dans quelle mesure peut-on pousser l'analogie entre ces deux activités humaines ? C'est cette question que nous allons aborder dans le prochain chapitre.

### **3. LA PHILOSOPHIE ET LA MEDECINE CHEZ GEORGES CANGUILHEM**

De nombreuses activités humaines peuvent être classées dans différentes catégories, en fonction des critères utilisés, par exemple, selon l'objet traité, la méthode employée pour sélectionner ou comprendre un objet, les questions qui les motivent ou qui en font le but.

Si l'on admet, à la suite de Canguilhem, que le problème de tout le monde est le problème philosophique, on doit dire que la médecine s'occupe du problème philosophique, parce qu'elle traite des problèmes posés par l'existence biologique qui concerne tous les hommes sans exception. La philosophie et la médecine seront donc rangées dans la même catégorie, si on les classe selon le type de questions à traiter. Jusqu'où peut-on pousser cette analogie entre la médecine et la philosophie ? Si les facteurs qui font de la médecine l'activité humaine enracinée dans la vie sont renfermés dans la portée permettant de les mettre en relation d'analogie, ne pourrions-nous pas soutenir que la philosophie est également une telle activité ?

L'objectif de ce chapitre est d'abord de pousser cette analogie au maximum, puis de révéler le fondement sur lequel elle devient possible. Cependant, quelle que soit l'étendue de l'analogie, la différence entre la médecine et la philosophie demeureront, et c'est l'autre objectif de ce chapitre que de la révéler.

#### *3.1. La modalité d'intervention philosophique dans la vie humaine*

##### **3.1.1. L'aspect problématique de l'existence humaine**

Si l'on peut établir une analogie entre la philosophie et la médecine, quel est l'équivalent philosophique de la maladie en médecine ? Nous le trouvons dans les réflexions épistémologiques de Canguilhem sur la Renaissance.

Dans « L'homme de Vésale dans le monde de Copernic : 1543 », Canguilhem

note que l'année 1543 est l'époque où apparaissent simultanément *De Revolutionibus orbium coelestium*, dans lequel Copernic « déshumanisait le lieu d'où il faut voir le cosmos en vérité » et *De humani corporis fabrica*, dans lequel Vésal « faisait du corps humain le seul document véridique sur la fabrique du corps humain ». En bref, l'année 1543 est le moment où le décalage entre anthropologie et cosmologie émerge. C'est ce décalage que Canguilhem considère comme l'origine des problèmes existentiels que les êtres humains doivent aborder par le biais de la philosophie.

Pour mettre en évidence le caractère problématique de ce décalage, il faut d'abord esquisser l'image que l'homme avait du cosmos avant ce décalage. Cette image est décrite dans « Galilée : La signification de l'œuvre et la leçon de l'homme », que Canguilhem rédige à l'occasion du 500<sup>e</sup> anniversaire de la naissance de Galilée. Pour commencer la commémoration, il demande aux interlocuteurs d'oublier, par hypothèse, « ce que l'homme moderne sait par une tradition que soutient le progrès des preuves, par une familiarité de culture que soutient la domestication progressive de la nature ». Pour cela, il leur donne l'image du cosmos qu'aurait eue un « homme instruit » de la Renaissance.

« Un homme instruit de cette époque tient la totalité des êtres pour le Cosmos, c'est-à-dire un ordre où chaque être a une qualité qui le situe naturellement dans une hiérarchie, l'analogue d'un organisme dont les parties sont solidaires, faites les unes pour les autres, un tout par conséquent achevé, fini, fermé sur soi.

La place de l'homme dans un tel Cosmos est centrale. Il occupe le sommet de la hiérarchie des vivants parce que sa raison, miroir de l'ordre, lui procure la contemplation du tout. Il connaît le monde en même temps qu'il connaît comment tout dans le monde a rapport à lui<sup>447</sup>. »

La vieille analogie du macrocosme et du microcosme repose sur l'idée selon laquelle le « cosmos » et l'« organisme » sont chacun constitués comme un « tout » qui

---

<sup>447</sup> G. Canguilhem, « Galilée : la signification de l'œuvre et la leçon de l'homme », *EHPS*, p. 39.

est « achevé, fini, fermé sur soi »<sup>448</sup>. Un tout peut être compris de cette manière, à condition que l'on puisse y observer une coalition dictée par ses parties « faites les unes pour les autres », c'est-à-dire qu'il existe un rapport de finalité entre un tout et ses parties. Dans un tel tout, se met nécessairement en place une hiérarchie entre les choses qui existent « pour » certaines autres et les choses qui existent en tant que fin de certaines autres. Peut-être qu'à cette époque, le projet d'examiner le rapport entre la philosophie et la vie comme le nôtre n'avait pas besoin d'être avancé. En effet, si la raison, indispensable à la contemplation philosophique, est le reflet de l'« ordre » du cosmos dans lequel s'inscrivent tous les êtres, alors le lien entre l'homme, sa raison, sa vie et l'activité philosophique est déjà assuré.

C'est à partir de la part du macrocosme que l'ancienne analogie a commencé à se fissurer. À la suite de l'ouverture de l'univers dans lequel les notions de centre et de périphérie ne peuvent être acceptées, la Terre est déplacée du centre du cosmos. C'est Copernic qui a créé la première fissure dans l'ordre hiérarchique où l'homme se trouvait au sommet. Mais parce que, comme l'explique Canguilhem, « le monde de Copernic commence à peine en 1543 de briller aux yeux de l'intelligence », l'homme de Vésale pouvait encore se voir comme le centre de *son* cosmos, parce qu'il était devenu désormais le sien, et vivre dans un nouvel univers sans en ressentir aucune tension.

« La vieille analogie symbolique du macrocosme et du microcosme n'est pas morte en 1543, malgré le *De Revolutionibus orbium ccelestium* et le *De humani corporis fabrica*. Plus d'un philosophe du XVIIIe siècle, et Diderot singulièrement, use de l'analogie sur le mode circulaire<sup>449</sup>. »

---

<sup>448</sup> Pour la conception de Canguilhem de la représentation des anciens à l'univers, la description suivante mérite d'être citée : « Il est certain que, pour bien des penseurs grecs, et des plus grands, l'idée qu'ils se faisaient de l'univers, l'idée qu'ils se faisaient du Tout, c'était l'idée d'un organisme sain, c'est-à-dire d'un organisme où toutes les parties s'accordent les unes aux autres, sont présentes les unes aux autres et où les rapports fonctionnels entre ces parties restent invariables. À l'intérieur de ce Tout, à l'intérieur de cet ordre qui est en même temps vie, chaque être, l'homme y compris, a une place ; à cette place, il doit travailler en coopération avec l'ensemble des autres êtres ; il doit toujours respecter des rapports fonctionnels d'asservissement aux exigences du Tout. » (« Le problème des régulations dans l'organisme et dans la société », *EM*, p. 115.)

<sup>449</sup> G. Canguilhem, « Le tout et la partie dans la pensée biologique », *EHPs*, p. 319.



C'est lorsque « la mécanique galiléenne et cartésienne » abolit « toute différence ontologique entre les choses du ciel et celles de la terre, entre les choses inertes et les êtres vivants » – en d'autres termes, la différence entre le visé et le visant, le centre et la périphérie – que la portée du renversement de l'ordre hiérarchique s'est étendue au soupçon du principe de la coalition organique du tout. Canguilhem cite Pascal, comme une figure qui, contrairement au Diderot du XVIII<sup>e</sup> siècle, était déjà très conscient au XVIII<sup>e</sup> siècle des tensions existentielles provenues de la décentration de l'homme.

« À partir de Galilée, et aussi de Descartes, il faut choisir entre deux théories du milieu, c'est-à-dire au fond de l'espace : un espace centré, qualifié, où le mi-lieu est un centre ; un espace décentré, homogène, où le mi-lieu est un champ intermédiaire. Le texte célèbre de Pascal, *Disproportion de l'homme* montre bien l'ambiguïté du terme dans un esprit qui ne peut ou ne veut pas choisir entre son besoin de sécurité existentielle et les exigences de la connaissance scientifique. Pascal sait bien que le Cosmos a volé en éclats, mais le silence éternel des espaces infinis l'effraie<sup>450</sup>. »

Les deux termes entre lesquels Pascal a eu du mal à choisir, à savoir le « besoin de sécurité existentielle » et les « exigences de la connaissance scientifique », se réfèrent respectivement à la valeur de la connaissance, saisissable en la réfléchissant au niveau de la vie, et à la vérité comme valeur que la science poursuit. En d'autres termes, quelque cent ans après la parution *De Revolutionibus orbium coelestium*, l'homme a commencé à ressentir une tension entre l'un de ses aspects comme vivant qui a, pour reprendre l'expression de Pascal, besoin de « lieu pour le contenir, de temps pour durer, de mouvement pour vivre, d'élément pour le composer, de chaleur et d'aliments pour se nourrir, d'air pour respirer » et l'autre comme savant ayant la connaissance dans laquelle tous les rapports de finalité, désignés par la préposition « pour » dans l'expression de Pascal, sont niés ; bref, entre la vie et la vérité.

Cette tension persiste encore aujourd'hui. En témoignent les réactions des

---

<sup>450</sup> G. Canguilhem, « Le vivant et son milieu », CV, p. 193.

lecteurs du *Gène égoïste*, auquel Richard Dawkins, son auteur, fait référence dans la préface de l'édition du 30<sup>e</sup> anniversaire. Un lecteur australien commente :

« Fascinant, mais parfois j'aimerais pouvoir ne pas lire ce livre... D'un côté, je peux partager le sens de l'émerveillement que Dawkins voit si manifestement dans le fonctionnement de processus aussi complexes... Mais en même temps, je blâme largement *Le Gène égoïste* pour une série d'épisodes de dépression dont j'ai souffert pendant plus d'une décennie... Je n'ai jamais été sûr de ma conception spirituelle de la vie, mais j'essayais de trouver quelque chose de plus profond – j'essayais de croire, mais je n'y arrivais pas vraiment – j'ai trouvé que ce livre avait pratiquement balayé toutes les vagues idées que j'avais dans ce sens, et les avait empêchées de se coaliser. Cela a provoqué une crise personnelle assez forte pour moi il y a quelques années<sup>451</sup>. »

La tentative de ce lecteur de coaliser ses « vagues idées » peut se comprendre comme celle de totalisation de plusieurs valeurs. Si ce « livre » a contrarié cette tentative, c'est parce que les connaissances qu'il contient ont à la fois révélé et approfondi la disproportion de l'homme. Ensuite, Dawkins mentionne un éditeur étranger de son livre.

« Un éditeur étranger de mon premier livre m'a avoué qu'il n'avait pas pu dormir pendant trois nuits après l'avoir lu, tant il était troublé par ce qu'il considérait comme un message froid et sombre. D'autres m'ont demandé comment je pouvais supporter de me lever le matin. Un professeur d'un pays lointain m'a écrit avec reproche qu'une élève était venue le voir en larmes après avoir lu le même livre, parce qu'il l'avait persuadée que la vie était vide et sans but. Il lui a conseillé de ne pas montrer le livre à ses amis, de peur de les contaminer avec le même pessimisme nihiliste<sup>452</sup>. »

---

<sup>451</sup> R. Dawkins, *The Selfish Gene*, op. cit. Paragraphe traduit par l'auteur.

<sup>452</sup> *Ibid.* Paragraphe traduit par l'auteur.

La réaction de l'éditeur illustre l'un des résultats de la tension existentielle provoquée par la disproportion aggravée. Dans un monde où il ne peut occuper le centre, l'homme peut tomber dans un « pessimisme nihiliste ».

Ces appels des lecteurs diffèrent dans son contenu, sinon dans sa forme, à la tension que Canguilhem a détectée dans le texte de Pascal. À propos de différence de contenu, ce dernier a été empêché par la connaissance astronomique, et non par la connaissance biologique. Si la destruction du cosmos pendant la Renaissance n'a pu choquer que les « hommes instruits », c'est parce que les connaissances astronomiques sont liées à la vision du monde, mais éloignées de la vie quotidienne. En revanche l'affirmation de Dawkins selon laquelle les relations quotidiennes de chacun, telles que la parenté et le choix du partenaire, dépendent des gènes, aurait pu toucher un public plus large. Outre cette différence entre les domaines, il faut tenir compte du fait que le savoir est plus démocratisé à l'époque moderne qu'à celle de Pascal. Dans un sens, on pourrait dire que la tension pascalienne provoquée par la biologie est un problème philosophique plus urgent, dans la mesure où elle nous touche de manière plus proche.

Malgré ces différences, rien n'a changé dans la forme de la tension que l'être humain ressent. Il n'est pas moins vrai pour Pascal que des lecteurs modernes qui ressentent la « crise » existentielle risquent de tomber dans le « pessimisme nihiliste », lorsque les faits scientifiques démantèlent le monde dans lequel ils vivaient au centre. Le problème de l'existence humaine – être trop instruit pour retourner au cosmos tranquille du passé, mais pas trop pour abandonner sa vie à l'insignifiance du nouvel univers – persiste depuis l'époque de Pascal jusqu'à la nôtre.

### 3.1.2. La tâche de « confrontation » du philosophe

Alors, comment Canguilhem pense-t-il que les philosophes devraient répondre à ce problème ? D'une manière générale, on peut envisager trois façons de résoudre la tension problématique en question.

Tout d'abord, on peut simplement l'ignorer en continuant d'une part à essayer de

comprendre l'univers dans une perspective hostile à toute notion de sens ou de centre, et d'autre part à vivre une vie quotidienne remplie de jugements de valeur, chose impossible dans un univers dépourvu de sens. Certains tentent de justifier cette indifférence en qualifiant les prémisses de la recherche scientifique de « méthodologique » plutôt que d'« ontologique », mais ce n'est qu'une solution de fortune, en particulier dans les sciences de la vie, où l'objet et le sujet de la recherche sont définis par des comportements et des actions associés à ses connaissances.

La deuxième solution consiste à rétablir le cosmos du passé, organisé selon un ordre hiérarchique, ou à créer son équivalent où le tout serait inscrit. C'est le cas des tentatives de construction d'un système symbolique par lequel tous les phénomènes peuvent être expliqués, en opposition par exemple aux théories physiques du début de l'univers ou aux théories darwiniennes de l'évolution.

La troisième solution consiste à imposer les « exigences de la connaissance scientifique » qui ont ouvert le « nouvel univers » à tous les domaines liés aux fonctions spirituelles humaines. L'histoire des sciences peut être comprise comme un drame de l'humanité suivant cette troisième voie, qui ressent occasionnellement des tensions pascaliennes, mais revient bientôt à la poursuite de la vérité. Canguilhem pensait que la biologie a aussi accepté, en tant que science, cette troisième solution. En témoigne le paragraphe suivant.

« Cette biologie [La biologie humaine] a-t-elle été fidèle, à travers son histoire jusqu'à nos jours, à la leçon de Vésale, comme l'astronomie a prolongé et enrichi l'enseignement de Copernic ? Convenons que les arguments sont très forts à l'appui d'une réponse négative. Depuis le début du XVII<sup>e</sup> siècle, en effet, le développement des méthodes et les acquisitions les moins contestées de l'anatomie et de la physiologie semblent plus directement inspirés par l'esprit de Copernic que par celui de Vésale, dans le domaine même de Vésale. À l'exemple d'une cosmologie devenue positive en renonçant au Cosmos, l'anthropologie tendait, pour, devenir positive elle aussi, à rejeter tout anthropomorphisme dans l'étude de

l'homme<sup>453</sup>. »

En fait, cette description vaut pour toutes les branches dans la science de la vie qui se veulent scientifiques. Les axes de la sélection naturelle, de la structure et de l'inconscient, embrassés par toutes les branches influencées par le darwinisme, le structuralisme et la psychanalyse ont pour effet de disloquer l'homme du cosmos, de le déplacer du centre qu'il s'était auparavant assuré par l'anthropomorphisme et l'anthropocentrisme. Il faut admettre que Canguilhem a contribué pour une part au déclenchement de cette dislocation, en identifiant le corps organique comme un axe à la fois indispensable de l'existence humaine et ne possédant pas la différence intrinsèque pour s'inscrire dans un ordre hiérarchique permanent et figé.

Parmi ces trois modes d'intervention dans la tension pascalienne, Canguilhem en a-t-il pleinement embrassé un plutôt qu'un autre qu'il aurait partiellement contribué à construire ? Il est vrai qu'au fil de ses écrits, Canguilhem prend souvent le parti de la vie innocente dévalorisée par la connaissance. Il le fait en suggérant que le pathologique, l'erreur et la naïveté précèdent existentiellement le normal, la vérité et l'érudition, c'est-à-dire en révélant la primauté du négatif qui donne l'impulsion initiale pour la construction du positif et qui est ensuite oublié. En enracinant la connaissance dans le besoin de sécurité de la vie, et en montrant qu'il est même possible, notamment dans les sciences de la vie, de déceler dans la connaissance des traces de la polarisation vitale, Canguilhem en vient à présenter ces négatifs oubliés comme une donnée essentielle de l'existence humaine. Mais cela ne signifie pas qu'il se range aveuglément du côté du négatif oublié, car celui-ci ne peut se définir que par rapport au positif. À proprement parler, rendre le négatif nécessaire dans la sphère de la vie, c'est faire de la relation entre le négatif et le positif ce qui est inévitable en elle, et ne doit pas être compris comme la prédilection de l'un sur l'autre. Il en veut pour preuve l'interprétation de Canguilhem sur la présence de l'homme de Vésal dans l'univers de Copernic.

---

<sup>453</sup> G. Canguilhem, « L'homme de Vésale dans le monde de Copernic : 1543 », *EHPS*, p. 33.

« Ainsi, écrit-il, à la lumière de l'histoire, on pourrait vouloir conclure qu'il y avait, en 1543, un retard de l'anthropologie sur la cosmologie, autrement dit que, dans un tout jeune univers, l'homme de Vésale restait un vieil homme<sup>454</sup>. »

La raison pour laquelle Canguilhem écrit cette phrase au conditionnel est qu'il s'oppose à l'interprétation de la présence en question comme « retard ».

« Ce retard qui consisterait dans la fidélité de Vésale au concept de totalité organique humaine, au moment même où le concept de totalité cosmique commence à tomber en désuétude, ce retard apparent ne pourrait-il pas au contraire être interprété comme un rappel de la situation fondamentale de l'homme en tant qu'il est ce vivant où le rapport du vivant à la vie parvient, même si c'est confusément ou malaisément, à la conscience de soi<sup>455</sup> ? »

Si la « situation fondamentale de l'homme » est de rester fidèle, dans le cosmos brisé, au « concept de totalité organique humaine » qui englobe non seulement le corps organique, mais aussi le sens sociologique et existentiel d'une vie à vivre à travers ce corps, alors l'écart entre la cosmologie et l'anthropologie doit être considéré non pas comme un « retard » temporaire, mais comme le décalage fondamental. Dans ce cas, cette fidélité ne peut être comprise comme un vestige d'ignorance ou de simplicité qui se dissipera un jour au fur et à mesure de l'évolution des connaissances. Bien que Canguilhem lui-même ait contribué à créer un clivage entre le sujet conscient et son corps, en séparant le besoin du corps organique, il n'a pas cru pouvoir l'appliquer à l'image totale du monde, que l'homme entend constituer. Cette description de la « situation fondamentale de l'homme » nous apprend que Canguilhem n'a pas suivi les deuxième et troisième résolutions examinées ci-dessus.

La conception que Canguilhem se fait de l'individualité biologique en apporte une preuve supplémentaire : il considère la tension en question comme fondamentale

---

<sup>454</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>455</sup> *Ibid.*

pour l'être humain. En situant l'individualité biologique précisément au niveau de l'individu à l'intersection du besoin, du corps et du milieu, c'est-à-dire, en n'admettant la totalité confirmée par la négation de l'individualité de ses éléments qu'au niveau de l'individu et non au niveau des axes qui le traversent, ni au niveau des entités composées d'individus, Canguilhem a pu critiquer les idées impliquées dans l'organicisme sociologique et dans le réductionnisme physique dans la science de la vie.

« L'individu est, écrit-il, un être à la limite du non-être, étant ce qui ne peut plus être fragmenté sans perdre ses caractères propres. C'est un minimum d'être. Mais aucun être en soi n'est un minimum. L'individu suppose nécessairement en soi sa relation à un être plus vaste, il appelle, il exige (au sens que Hamelin donne à ces termes dans sa théorie de l'opposition des concepts) un fond de continuité sur lequel sa discontinuité se détache<sup>456</sup>. »

Le caractère singulier d'un individu, son individualité ou sa totalité, se révèle à travers une relation négative qui introduit une discontinuité dans la continuité d'un « être plus vaste » qu'un individu. En ce sens, on ne peut pas prétendre qu'une cellule à l'état normal possède une totalité. En effet, la cellule cesse d'être physiologiquement une cellule dès lors qu'elle introduit une discontinuité dans l'entité qui lui est supérieure, tout comme une « artère bouchée, ce n'est plus physiologiquement une artère ». Si l'on peut refuser d'admettre l'individualité d'une cellule sur la base du rapport qu'une entité doit entretenir avec l'être plus vaste, on peut refuser d'attribuer la totalité telle qu'elle se présente dans un individu en société sur la base du rapport qu'une entité doit entretenir avec ses éléments pour être dotée d'une individualité.

« L'organisme n'est pas une somme de réalités biologiques élémentaires. C'est une réalité supérieure dans laquelle les éléments sont niés comme tels<sup>457</sup>. »

---

<sup>456</sup> G. Canguilhem, « La théorie cellulaire », *CV*, p. 89.

<sup>457</sup> *Ibid.*, p. 76.

Si l'on affirme que la société est une entité ayant l'individualité, il faudrait alors qualifier l'expression de l'individualité de ses sous-entités, c'est-à-dire des membres d'une société, de cas pathologiques, axiologiquement problématiques. Ce point de vue peut s'appliquer à la relation entre un individu vivant et ses cellules, mais non pas à la relation entre une société et ses membres. Sur ce point, on peut citer l'excellent argument suivant, qui figure dans le texte « Du social au vital » que Canguilhem a ajouté à sa thèse de médecine vingt ans après sa publication.

« Constatons d'abord que, dans une organisation sociale, les règles d'ajustement des parties en une collectivité plus ou moins lucide quant à sa destination propre – que ces parties soient des individus, des groupes ou des entreprises à objectif limité – sont extérieures au multiple ajusté. Les règles doivent être représentées, apprises, remémorées, appliquées. Au lieu que, dans un organisme vivant, les règles d'ajustement des parties entre elles sont immanentes, présentes sans être représentées, agissantes sans délibération ni calcul. Il n'y a pas ici d'écart, de distance, ni de délai entre la règle et la régulation. L'ordre social est un ensemble de règles dont les servants ou les bénéficiaires, en tout cas les dirigeants, ont à se préoccuper. L'ordre vital est fait d'un ensemble de règles vécues sans problèmes<sup>458</sup>. »

Nous savons, par l'exemple du fascisme, combien il est tragique de négliger le fait que la totalité dans la société est une tâche et non une donnée. Nous connaissons également celui de la psychotechnique tayloriste, qui montre que les tentatives d'augmenter l'efficacité du travail humain en négligeant l'individualité ont finalement été contrecarrées par des êtres qui ne voulaient pas rester là à regarder leur individualité se fondre dans un être plus vaste injustement imposé, à savoir le système mécanique. En somme, Canguilhem situe l'individualité propre à l'être vivant au niveau qui n'est ni totalement réductible aux niveaux inférieurs, ni totalement dissoluble dans les niveaux

---

<sup>458</sup> *NP*, p. 239.



supérieurs. Comprendre l'individualité d'un individu comme une action de négation de l'individualité de ses composantes et comme une résistance à la négation de sa propre individualité par un être plus vaste, c'est reconnaître l'antagonisme entre des entités de niveaux différents comme principe constitutif de l'individualité d'un individu, ce qui revient à rejeter un ordre unique qui traverse l'image totale que l'humanité se fait du monde.

Canguilhem n'a donc pas cherché à résoudre la tension pascalienne en prenant le parti de l'homme vivant ou de l'homme savant. Il ne l'a pas non plus ignorée. Il propose une manière pour la philosophie de s'engager dans cette tension. La première tâche de cette dernière est la « confrontation ». Nous pouvons saisir le sens de cette confrontation dans un dialogue entre Canguilhem et Jean Hyppolite, qui a eu lieu peu après son entretien avec Alain Badiou. Rappelant que Canguilhem avait affirmé qu'« il n'y a pas de vérité philosophique » lors de cet échange, Hyppolite lui fait remarquer que :

« D'ailleurs, tu as dit, dans ton entretien avec Badiou, que les sciences ne concernaient pas un objet total qui s'appellerait nature, univers ou monde. Cet objet total est disloqué dans les sciences. Aujourd'hui, les vérités scientifiques sont essentiellement culturelles, elles n'ont plus rien de cosmologique. C'est ce que Bachelard a bien vu, quand il emploie le mot "cosmique" seulement pour la poésie, pour l'imaginaire, et jamais pour le rationnel. Mais il reste au philosophe un sens de la totalité que nous ne pouvons pas évacuer de notre vie<sup>459</sup>. »

L'examen que nous avons fait de l'analyse épistémologique de la Renaissance de Canguilhem nous permet de mieux comprendre le contexte de cette remarque d'Hyppolite. L'« objet total » qu'il dit avoir été disloqué de la science renvoie au cosmos brisé par Copernic, et le « sens de la totalité » qui subsiste chez le philosophe, à la fidélité de Vésal à la « totalité organique ». La situation dans laquelle l'homme ne peut comprendre l'univers qu'à travers les connaissances qui excluent tout ce qui appartient à

---

<sup>459</sup> « Philosophie et vérité », *OC.IV*, p. 1122.

l'ancienne cosmologie, et en même temps ne peut expulser de sa vie le sens de la totalité, est la « situation fondamentale de l'homme » que nous avons commentée plus haut. À l'affirmation d'Hyppolite selon laquelle cette situation « reste au philosophe », Canguilhem répond en présentant la tâche de la philosophie telle qu'il la conçoit.

« C'est là effectivement la tâche propre de la philosophie. Et cela veut dire que la philosophie doit confronter certains langages spéciaux, certains codes, avec ce qui reste foncièrement et fondamentalement naïf dans l'expérience vécue. La philosophie ne s'adresse spécialement à personne, mais universellement à tous<sup>460</sup>. »

Comme nous l'avons dit, la critique épistémologique de Canguilhem se concentre sur « certains langages spécifiques, certains codes » en faveur de « ce qui reste foncièrement et fondamentalement naïf dans l'expérience vécue ». De ce point de vue, on peut dire que l'un des principaux objectifs de sa thèse de médecine était de faire une place à l'expérience subjective du patient dans le processus de diagnostic et de guérison, en la confrontant aux langages physiologiques et pathologiques.

Strictement parlant, cependant, la « confrontation » est un terme neutre par rapport aux deux parties opposées. Dans le cas où le patient refuse d'accepter les faits physiologiquement évidents, l'intention critique sous-jacente dans l'appel de confrontation sera dirigée vers le patient. C'est précisément cette intention qui apparaît dans « Une pédagogie de la guérison est-elle possible ? » Pour contrer les dérives des « pratiquants de thérapeutiques », Canguilhem appelle les médecins à confronter les patients aux faits biologiques, à les mettre à l'« épreuve de réalité ». Si nous interprétons la « confrontation » dans ce double sens, ne pouvons-nous pas dire que la tâche de confrontation du philosophe et la tâche du médecin consistant à imposer l'« épreuve de réalité » sont analogues ?

Mais il faut encore expliquer une chose pour compléter cette analogie. Si la philosophie « ne s'adresse spécialement à personne, mais universellement à tous », alors

---

<sup>460</sup> *Ibid.*, p. 1123.

son exigence de « confrontation » devrait s'appliquer également au patient et au médecin, à l'homme vivant et à l'homme savant. Mais si la réalité à laquelle seront confrontés le patient et l'homme vivant est les faits concernant son existence biologique et l'univers décentré, quelle pourrait être la réalité pour le scientifique dont le métier est de révéler ces faits mêmes ?

À ce stade, il convient de rappeler que Canguilhem a défini la tension pascalienne comme la situation fondamentale de l'homme. Du point de vue de la vie, la science est éloignée de la « réalité » dans la mesure où elle est une activité qui poursuit une valeur de vérité, abstraite du plan concret sur lequel l'homme vit. La « réalité » n'est pas ici synonyme de faits scientifiques, mais de la situation de l'homme, où persiste la tension pascalienne entre l'univers décentré et le monde dans lequel l'homme vit en se représentant comme le centre, entre la douleur de la maladie et le diagnostic physiologique, entre « ce qui est » qui reste indifférent à l'homme et « ce qui mérite d'être » qui ne peut être établi que par l'homme qui se considère comme le centre. Si le malade doit être confronté aux faits de la maladie ou de la mort, ce n'est pas parce que ces faits sont la « réalité », mais parce qu'en les ignorant, il échappe à la tension en question. Dans le cas du scientifique, l'épreuve de réalité, c'est-à-dire l'intervention pour le ramener à la tension, se fait par la prise de conscience que l'homme est un être qui ne peut vivre sans avoir une image de la totalité qui inclut le sens qu'il donne au monde et à lui-même, autrement dit, que le scientifique ne peut pas non plus, en tant qu'être humain, évacuer le « sens de la totalité » de sa vie.

### 3.1.3. L'épistémologie historique comme conditionnement pour la recherche individuelle

Nous avons exposé précédemment que la médecine peut changer les conditions de la recherche individuelle d'un patient en accumulant des connaissances physiologiques et pathologiques, puis en développant des traitements thérapeutiques sur cette base. Le philosophe peut-il agir de même ? En ce qui concerne la philosophie de

Canguilhem, nous pouvons citer son épistémologie historique comme preuve de la possibilité et de la pratique de ce type d'intervention. Canguilhem soumet à la critique épistémologique des notions aux implications déterministes qui ont été utilisées favorablement dans des disciplines concernant divers aspects de l'existence humaine. Entre autres, ses réflexions sur les notions de « milieu » et de « réflexion » sont de nature à démontrer l'effet de son intervention philosophique.

La science de la vie a préféré la notion de « milieu » à celles de « circonstances » ou d'« ambiance ». En effet, ces dernières conservent encore une certaine valeur symbolique, de sorte que pour les utiliser, il faut présupposer la présence d'un « centre », puis attribuer un certain rôle au sens subjectif par lequel ce centre et la périphérie se distinguent. En revanche, la notion de milieu, qui conservait le sens dérivé de son origine newtonienne et qui est liée à la représentation « de la droite ou du plan indéfiniment extensibles, l'un et l'autre continu, et homogène, sans figure définie et sans position privilégiée », possède dès son commencement les conditions requises pour prendre rang dans le langage objectif. Ainsi, la notion de milieu pourrait être privilégiée dans la « pensée scientifique analytique » en tant qu'« un instrument universel de dissolution des synthèses organiques individualisées dans l'anonymat des éléments et des mouvements universels. »

Parmi les notions privilégiées par les scientifiques pour la même raison figure celle de « mouvement involontaire », dont le réflexe semble un exemple représentatif. Dans son introduction de la *Formation du concept de réflexe*, Canguilhem explique pourquoi le « mouvement involontaire » intéresse davantage les physiologistes que le « mouvement volontaire ».

« La distinction du mouvement volontaire et du mouvement involontaire n'a pas encore disparu des ouvrages de physiologie. Le mouvement volontaire offre cependant quelque résistance à l'entreprise du physiologiste s'il veut lui conserver sa signification originale dans le cadre d'une explication purement objective. Dans la définition qu'il en donne se dissimulent quelques pièges de subjectivité. Il est plus aisé de les déplacer que de les détruire. De toute façon, les physiologistes sont

plus à leur aise quand ils parlent des réflexes. Le nombre des pages qu'ils leur consacrent témoigne assez de ceci que la physiologie de l'automatisme est plus aisée à faire que celle de l'autonomie<sup>461</sup>. »

Les physiologistes ont consacré davantage de pages sur les « mouvements involontaires » que sur les « mouvements volontaires » parce qu'ils cherchaient des explications mécanistes, guidés par leur préjugé selon lequel « seules les théories de type mécaniste ont conduit à des applications fécondes et à des acquisitions positives », et parce que les mouvements involontaires, avec moins de « pièges de subjectivité » à éviter, à cacher ou à déplacer, convenaient mieux comme objets d'explication. Cependant, dans les domaines qui s'intéressent à d'autres aspects de l'existence humaine, tels que l'art et la littérature, les concepts qui contiennent des qualités que les scientifiques excluent, comme ceux d'originalité ou de singularité, sont favorisés. L'avantage d'un examen historique de la dévalorisation de l'une ou l'autre des idées ou thèmes concurrents dans les travaux des scientifiques à une époque donnée est qu'il nous permet de traiter certains concepts ou notions dans la science comme des objets de préférence aux fins de l'activité humaine, c'est-à-dire de les examiner sur le plan axiologique.

Le fait d'une « possibilité d'un choix autre que celui dont procède la science » est quelque chose qui ne peut pas être révélé par la « logique de l'identité et de la non-contradiction » qui guide l'enquête scientifique. Pour reprendre notre exemple, le prestige des notions de « milieu » et de « mouvement involontaire » sur celles de « circonstances » et de « mouvement volontaire » dans le langage scientifique n'est pas dû au fait que les premières elles-mêmes contiennent la vérité, mais à la facilité avec laquelle elles répondent aux exigences d'objectivité accompagnant le choix de la valeur de vérité. Le fait que l'adéquation des concepts que la science mobilise pour expliquer des phénomènes puisse varier en fonction de la finalité pour laquelle ils sont invoqués a pour effet de montrer que, à des fins différentes, des concepts explicatifs différents

---

<sup>461</sup> *FCR*, p. 7.

peuvent être davantage valorisés, et donc révéler des failles introduites pour atteindre une finalité donnée dans les explications considérées comme justifiées.

Mais la critique de Canguilhem ne se limite pas à exposer la possibilité d'explications alternatives qui dépendraient des préférences axiologiques de chacun. Il va plus loin en prouvant qu'il existe des valeurs même dans les concepts choisis pour la recherche de la vérité en science, en particulier lorsque cette science concerne la vie. Il convient de souligner que la critique des concepts de milieu et de réflexe émise dans cette intention procède d'une manière quelque peu différente.

Selon l'analyse historique de Canguilhem dans l'article « Le vivant et son milieu », le concept de milieu trouve son origine dans la mécanique de la physique newtonienne. Des biologistes comme Jacques Lœb, John Watson et Albert Weiss comptent parmi ceux qui sont restés fidèles à ce sens originaire du concept de milieu, et l'usage qu'ils en ont fait ainsi que leur compréhension de la vie font l'objet de la critique canguilhemienne. À remarquer, cette critique avait été spontanément entreprise dans les domaines de la psychologie animale, de la géographie humaine et de la pathologie humaine, par l'école française de géographie humaine et des biologistes tels que Jennings, Tolman, Uexküll et Goldstein, avant que Canguilhem n'en prenne l'initiative. Donc il a suffi à Canguilhem d'examiner l'occasion qui a rendu possible le renversement de la relation milieu-vivant, et d'en déduire les implications philosophiques à préserver.

Alors que la nuance mécanique implicite dans le concept de milieu dispense les biologistes qui entendent exclure de leur langage tout ce qui concerne la subjectivité ou le sens de travail de manipuler leur mémoire, le concept de réflexe, issu de la tradition vitaliste, appelait en plus au même type de biologiste d'ostraciser ses significations qui sont concernées par cette tradition. Ce travail s'opère en le présentant comme provenant de la physiologie mécaniste de Descartes. C'est pourquoi la critique de ce concept de Canguilhem devait commencer par la correction de cette « histoire périmée ».

Au-delà de ces différences, les effets de la critique épistémologique de Canguilhem sur ces deux concepts se valent. Nous pouvons confirmer ces effets dans son analyse sur l'œuvre de Georges Friedmann, à laquelle il se réfère dans les deux textes en question. Dans son article sur le milieu, Canguilhem écrit :

« Dans un milieu humain, l'homme est évidemment soumis à un déterminisme, mais c'est le déterminisme de créations artificielles dont l'esprit d'invention qui les appela à l'existence s'est aliéné. Dans le même ordre d'idées, les travaux de Friedmann montrent comment, dans le nouveau milieu que font à l'homme les machines, le même renversement s'est déjà produit. Poussée jusqu'aux limites extrêmes de son ambition, la psychotechnique des ingénieurs, issue des idées de Taylor, arrive à saisir comme *centre* de résistance irréductible la présence en l'homme de sa propre originalité sous forme du sens des valeurs. L'homme, même subordonné à la machine, n'arrive pas à se saisir comme machine. Son efficacité dans le rendement est d'autant plus grande que sa situation centrale à l'égard des mécanismes destinés à le servir lui est plus sensible<sup>462</sup>. »

La « psychotechnique des ingénieurs », qui repose sur l'idée que l'initiative est du milieu dans la relation milieu-vivant, et qui tente d'adapter l'homme à la machine, se voit confrontée au problème de la diminution de l'efficacité de travail et en vient à accepter le renversement de l'initiative dans cette relation. Ici, Canguilhem parle du « nouveau milieu que font à l'homme les machines » pour coller au sujet du texte. Mais en fait, la croyance en la possibilité d'influencer le comportement humain en manipulant le milieu inclut l'idée que l'ensemble du processus conduisant au comportement à partir du milieu via le stimulus environnemental, le récepteur humain du stimulus, et ensuite les réponses élémentaires aux stimuli ainsi reçus se déroule selon le déterminisme. Par conséquent, le renversement de l'initiative prise par les êtres humains dans le milieu du travail avec sa « propre originalité sous la forme d'un sens des valeurs », que Friedmann a détecté, sert de déclencheur pour repenser non seulement le concept d'environnement, mais aussi celui de réflexe.

« Le développement du machinisme industriel vers un automatisme toujours

---

<sup>462</sup> G. Canguilhem, « Le vivant et son milieu », CV, p. 182.

croissant a fait apparaître, comme l’a montré G. Friedmann, la résistance que l’homme au travail, en tant qu’il s’éprouve lui-même comme totalité, oppose de plus en plus à l’effort conjugué des ingénieurs et des psychotechniciens pour adapter, toujours plus étroitement, la vitesse et l’uniformité de ses mouvements, décomposés en gestes élémentaires, au fonctionnement des machines et au rendement des entreprises. Au fétichisme tayloriste de la vitesse et de l’uniformité des gestes simples tend à se substituer, dans l’organisation actuelle du travail, la prise en considération de l’aisance des comportements du travailleur en tant qu’individu, c’est-à-dire en tant qu’être total et singulier. Ce n’est sans doute encore qu’une tendance, mais elle suffit à montrer que la réduction scientifique de l’activité du travailleur à une somme de réflexes mécaniques impliquait préalablement la subordination sociale du travail humain au service exclusif de la machine. Dans la mesure où le travailleur refuse pratiquement d’être mécanisé, il fait la preuve de l’erreur théorique qui consiste à décomposer en réflexes mécaniques ses mouvements propres<sup>463</sup>. »

L’œuvre de Friedmann permet à Canguilhem d’étayer ses deux idées suivantes. Premièrement, les concepts scientifiques ayant l’implication déterministe peuvent atteindre le public. La recherche de Friedmann sur le milieu humain de travail montre que de tels concepts atteignent le public par le biais de la physiologie, de la psychologie, puis de la gestion. C’est par ce processus que le concept de réflexe gagne en prestige dans la sphère publique<sup>464</sup>. Deuxièmement, un concept scientifique peut susciter des résistances humaines lorsque son influence envahit le niveau où l’homme garde sa « propre originalité » en s’éprouvant « lui-même comme totalité ».

---

<sup>463</sup> *FCR*, pp. 165-166.

<sup>464</sup> Pour cette « valeur de prestige » impliquée dans le réflexe, voir *FCR*, p. 163. « L’homme vit aujourd’hui dans une forme de civilisation qui a conféré à la rapidité et à l’automatisme des réactions motrices une valeur double, valeur d’utilité et de rendement pour le machiniste, valeur de prestige pour le sportif. Le réflexe n’est donc plus seulement un fait scientifique connu des spécialistes, il est pour ainsi dire un fait d’utilité publique et de notoriété publique. Une civilisation industrielle cultive plutôt la réaction réflexe, alors qu’une civilisation agricole cultive plutôt la réaction lente ou différée. Ainsi le concept de réflexe n’est pas seulement garanti par les réalisations des physiologistes et des médecins c’est un concept que le premier venu, dans le peuple, se dit, populairement, capable de “réaliser” ».



Or, la propagation d'idée déterministe à travers les concepts privilégiés par les scientifiques et la résistance qui s'ensuit peuvent être spontanées. Cependant, il faut beaucoup de temps et de sacrifices pour que les exemples de négation de l'originalité des individus au niveau de la vie quotidienne s'accumulent et que la nécessité d'y résister se cristallise dans la conscience publique. Tous les enfants de la révolution industrielle n'ont pas pu rencontrer M. Brownlow comme *Oliver Twist*. Nous avons défini la médecine comme l'essai d'étendre en s'aidant de la lucidité la portée de l'effort spontané de la vie jusqu'à l'individu, puis soutenu qu'il en allait de même pour la philosophie. Dans cette perspective, le philosophe ne peut attendre sans mot dire le moment où une résistance de la part de ceux dont l'originalité a été niée. Le philosophe intervient de manière proactive dans la résistance tenant son origine de la vie dans l'humanité en entreprenant une critique des concepts qui sont, ou sont supposés être, fondés, intentionnellement ou non, sur les idées qui peuvent causer la victimisation et la misère des individus. Canguilhem réalise cette intervention avec la lucidité nécessaire à un examen épistémologique.

Il ne faut cependant pas perdre de vue que cette intervention n'est pas unilatéralement en faveur de la vie. Un univers déterministe qui ne reconnaît pas l'existence de la totalité des valeurs que chaque individu constitue en se mettant au centre poussera l'homme au nihilisme (comme les lecteurs de Dawkins) ou le désignera comme bouc émissaire pour provoquer la résistance provoquée par la vie dans une totalité humaine ; un monde construit en négligeant la réalité le mènera à renoncer aux fruits de l'effort de l'humanité inventive (comme les lecteurs d'Ivan Ilitch) ou l'isolera dans le solipsisme. La philosophie, en promettant de trouver une faille dans tout récit de l'homme qui ignore sa disproportion inhérente, modifie, et parfois crée, les conditions initiales pour la « recherche individuelle » qui prend pour point de départ la tension humaine à se représenter comme le centre dans l'univers homogène, comme l'être ayant le sens dans l'univers qui en est dépourvu, de même que la médecine, en promettant de développer des mesures moins invasives et de continuer ses efforts thérapeutiques, entre la vie propulsive et la mort absolue, modifie les conditions de la recherche individuelle du patient pour s'adapter à un nouvel état de vie après la maladie et pour compléter le

sens de sa vie face à la mort.

### *3.2. Le concept de totalité chez Canguilhem*

#### 3.2.1. Les deux objectifs de l'examen du concept de totalité

Dans la section précédente (3.1.), nous avons apporté les arguments suivants à l'appui de notre affirmation selon laquelle il est possible d'établir une analogie entre la médecine et la philosophie dans la pensée canguilhemienne. Premièrement, en termes de motifs et d'effets, l'« épreuve de réalité » que le médecin impose au patient et la « confrontation » des valeurs à laquelle se livre le philosophe sont similaires. Deuxièmement, l'engagement et l'attention du médecin envers son patient peuvent être comparés à l'examen épistémologique que le philosophe entreprend pour trouver des failles dans les explications déterministes et totalitaires de l'être humain, dans la mesure où leur but consiste à rendre possible la « recherche individuelle » de chacun face aux tensions existentielles humaines.

On peut se demander si cette analogie n'est pas trop radicale, compte tenu de la place différente de la médecine et de la philosophie dans le système éducatif et des rôles différents qu'elles sont censées jouer dans la civilisation. Pour répondre à cette question, nous examinerons le concept de totalité chez Canguilhem dans cette section. Cependant, cet examen révélera également le fondement conceptuel de l'analogie que nous avons présenté précédemment, et voici pourquoi.

Dans ses écrits Canguilhem aborde le concept de totalité dans deux contextes apparemment distincts. L'un est le contexte de ses réflexions sur la biologie, l'autre est celui de sa définition de la philosophie. Appelons le premier la totalité biologique et le second la totalité philosophique. La définition la plus directe de la totalité biologique apparaît quand Canguilhem la décrit comme l'un des obstacles dans l'expérimentation en biologie animale, parmi d'autres tels que « la spécificité des formes vivantes, la diversité des individus, l'irréversibilité des phénomènes vitaux ».

« Totalité. Supposée obtenue l'identité des organismes sur lesquels porte l'expérimentation, un second problème se pose. Est-il possible d'analyser le déterminisme d'un phénomène en l'isolant, puisqu'on opère sur un tout qu'altère en tant que tel toute tentative de prélèvement ? Il n'est pas certain qu'un organisme, après ablation d'organe (ovaire, estomac, rein), soit le même organisme diminué d'un organe. Il y a tout lieu de croire, au contraire, que l'on a désormais affaire à un tout autre organisme, difficilement superposable, même en partie, à l'organisme témoin. La raison en est que, dans un organisme, les mêmes organes sont presque toujours polyvalents c'est ainsi que l'ablation de l'estomac ne retentit pas seulement sur la digestion, mais aussi – sur l'hématopoïèse –, que d'autre part tous les phénomènes sont intégrés<sup>465</sup>. »

Le concept de totalité biologique se réfère aux caractéristiques organiques qui rendent impossible la division du tout en parties, l'isolement des parties divisées et l'analyse des parties ainsi isolées, opérations nécessaires à la construction de la connaissance scientifique. En ce qui concerne la totalité philosophique, on peut citer une remarque de Canguilhem au cours d'une émission télévisée de 1965, « Philosophie et vérité », pour préciser ce qu'il entendait par le terme « totalité » dans son entretien avec Alain Badiou un an plus tôt.

« Quand j'ai dit que la totalité, ce n'était pas du côté de la nature, ou du cosmos, ou du monde que nous la trouvions, mais que c'était précisément l'affaire propre de la philosophie, que les valeurs doivent être confrontées les unes aux autres à l'intérieur même d'une totalité qui ne peut être que présumée<sup>466</sup>. »

---

<sup>465</sup> G. Canguilhem, « L'expérimentation en biologie animale », *CV*, p. 35.

<sup>466</sup> « Philosophie et vérité », *OC.IV*, p. 1128. Un point à noter par rapport à notre analyse précédente sur la tâche de la philosophie, telle que Canguilhem la concevait, c'est son affirmation selon laquelle la totalité qui est l'« affaire propre de la philosophie » ne relève pas « de la nature, ou du cosmos, ou du monde que nous la[totalité] trouvions ». Ici, la « nature » ou le « cosmos » renvoie au lieu d'habitation de l'homme de Vésal, et le « monde » dans lequel on trouve la totalité, à l'espace dans l'univers de Copernic. Le fait que la totalité n'appartienne à aucun de ces lieu et espace valide notre affirmation selon laquelle c'est précisément à partir de la tension générée entre eux que le travail pour construire une totalité peut être entrepris. La description

Ici, la totalité renvoie à un ensemble contenant des valeurs qui doivent être confrontées, par l'intervention du philosophe, les unes aux autres.

En somme, la totalité biologique est un concept qui renvoie à un certain caractère de l'organisme, tandis que la totalité philosophique renvoie à un ensemble contenant de nombreuses valeurs dans un rapport de confrontation. Coïncidence ? Canguilhem utilise le même mot pour ces deux concepts... S'il existe entre eux un lien qui n'est pas seulement superficiel, se pourrait-il qu'il existe un lien qui prenne la totalité comme nœud, entre la biologie que nous avons enracinée dans la vie et la philosophie ? Commençons notre examen du concept de totalité avec le double objectif de trouver le fondement conceptuel permettant l'analogie de la philosophie et de la médecine, tout en expliquant leurs différences.

### 3.2.2. La totalité biologique et la totalité philosophique

La première chose à considérer lorsque l'on parle de la totalité est le verbe à utiliser avec ce concept. Si nous appréhendons la totalité comme un concept qui désigne une propriété d'un ensemble, nous pourrions imaginer que la totalité est ce qu'un ensemble peut « avoir ». Dans ce cas, cependant, se posent les problèmes suivants.

Le premier est que tous les ensembles ne possèdent pas la propriété d'être altérés par la division. Un tout ne perd rien par division, ni gagne aucun caractère nouveau par la combinaison de ses parties, ce tout ne rend pas impossible la construction d'une connaissance par l'analyse. Dans ce cas, la signification du concept de totalité devient ambiguë, car selon ce qu'est le tout en question, sa signification peut varier.

---

de cette totalité comme ce qui « ne peut être que présumé » joue également en faveur de notre analyse. Présumer quelque chose, c'est la considérer comme probable. Si la totalité était improbable, il n'y aurait pas lieu de maintenir la tension susmentionnée. Mais si, au contraire, l'on va plus loin que d'affirmer que la totalité ne peut être que présumée, en avançant qu'une certaine totalité définie est possible, alors il ne serait pas nécessaire de maintenir la tension dans le sens où une solution est déjà apportée. Cette description des possibilités constitutives de la totalité qu'est l'affaire de la philosophie entre en cohérence avec l'idée de la philosophie comme recherche individuelle d'un problème de tout le monde, en ce sens qu'elle n'offre pas une seule totalité comme réponse, bien que la totalité ne soit pas impossible en principe.

La seconde est qu'il n'existe pas d'être vivant qui soit divisible sans l'altérer. Si l'on peut dire, en voyant une tasse blanche, qu'« une tasse a de la blancheur », c'est parce que si cette blancheur était remplacée par de la rougeur, la tasse resterait telle qu'elle est. En revanche, si l'on parle de la fonction qui fait qu'une tasse est une tasse, par exemple la fonction de contenir de l'eau, on ne peut pas établir la relation de possession entre la fonction nominalisée et la tasse, car si la fonction disparaissait, la tasse disparaîtrait également. Il en va de même pour le concept de totalité par rapport à tous les êtres vivants.

« La totalité du vivant n'est pas une totalité de sommation, indifférente à l'ordre dans lequel elle est atteinte. Ce n'est pas une totalité nominale, pour parler comme Buytendijk, perçue et conçue par une conscience spectatrice. La totalité du vivant est une essence<sup>467</sup>. »

Il ne convient donc pas de dire qu'« un vivant a une totalité ». C'est sans doute la raison pour laquelle, tout au long de son ouvrage, Canguilhem n'utilise pas le verbe « avoir » pour parler de la totalité d'un être vivant.

Ne peut-on pas alors utiliser le verbe « être » pour exprimer le fait que le vivant, objet de recherche biologique, peut être caractérisé par le fait qu'il échappe à l'analyse et à la division, et dire ainsi que « le vivant est totalité » ? Peut-être, mais dans le contexte de l'indication de la relation caractéristique entre un être vivant pris comme un tout et ses parties, relation dans laquelle la division conduit à l'altération, ou bien la discontinuité qu'un individu doté d'une telle totalité biologique introduit dans le fond continu dans lequel il se situe. Considérons les deux phrases suivantes :

« On voit ici reparaître le problème de l'individualité vivante et comment l'aspect d'une totalité, initialement rebelle à toute division, l'emporte sur l'aspect d'atomicité, terme dernier supposé d'une division commencée<sup>468</sup>. »

---

<sup>467</sup> G. Canguilhem, « Le tout et la partie dans la pensée biologique », *EHPS*, pp. 321-322.

<sup>468</sup> G. Canguilhem, « La théorie cellulaire », *CV*, p. 94.

« C'est la position d'un vivant se référant à l'expérience qu'il vit en sa totalité, qui donne au milieu le sens de conditions d'existence<sup>469</sup>. »

Le terme « totalité » dans la première phrase se réfère à la relation qu'un organisme compris comme un tout entretient avec ses parties, et celui de la seconde, à l'effet particulier qu'un individu doté d'un corps organique introduit dans son milieu. Si l'on interprète la signification des termes « totalité » dans ces deux phrases comme se référant non pas au comportement individuel d'un organisme particulier, mais à la totalité avec laquelle tous les êtres vivants sont inévitablement associés, ou pour emprunter le terme à la psychologie de la Gestalt, à l'« arrière-plan », alors il serait injuste d'y attacher l'adjectif possessif « sa » ou l'article indéfini « une ». En ce qui concerne ce deuxième sens de la totalité, qui ne peut être exclusivement rapporté à un être vivant, Canguilhem utilise le terme de totalité en conjonction avec des expressions ayant des implications spatiales, comme le montrent les phrases suivantes.

« En fin de compte, ne conviendrait-il pas de dire que le fait pathologique n'est saisissable comme tel, c'est-à-dire comme altération de l'état normal, qu'au niveau de la totalité organique et s'agissant de l'homme, au niveau de la totalité individuelle consciente, où la maladie devient une espèce de mal<sup>470</sup> ? »

« Quand on qualifie de pathologique un symptôme ou un mécanisme fonctionnel isolé, on oublie que ce qui les rend tels c'est leur rapport d'insertion dans la totalité indivisible d'un comportement individuel<sup>471</sup>. »

Dans ce cas, le terme de totalité indique le niveau dans lequel les êtres vivants se placent, ou le champ dans lequel ils sont insérés, et Canguilhem utilise l'article défini

---

<sup>469</sup> G. Canguilhem, « Aspects du vitalisme », *CV*, p. 122.

<sup>470</sup> *NP*, p. 64.

<sup>471</sup> *Ibid.*, p. 65.

« la ».

Bien qu'inextricablement liés, ces deux types de totalité peuvent être distingués selon le contexte. L'image suivante peut nous aider à les comprendre. Imaginons que nous regardions un très grand trampoline sur lequel tous les êtres vivants rebondissent à leur manière. La forme du trampoline que nous voyons change constamment, en fonction de l'endroit, de la position, de l'intensité ou de la direction du saut de chaque individu vivant sur lui. Lorsque nous utilisons le concept de totalité dans le contexte de réfléchir l'individu vivant, nous faisons référence aux marques qu'un individu laissera sur ce jeu. En ce cas, toutes les marques sont singulières en ce sens qu'elles ne peuvent être laissées que par un seul individu. Néanmoins, nous pouvons et devons nous y référer avec le mot « totalité », car la marque laissée par un individu affectera là toute configuration du trampoline le long de sa surface, et ce faisant, toutes les marques laissées par d'autres individus avec qui il saute.

Lorsque le concept de totalité est utilisé avec des expressions à connotation spatiale, il s'agit de la surface entière du trampoline. Traditionnellement, cette surface est appelée soit par le terme « cosmos » qui a un ordre unique dans lequel sont inscrits tous les êtres, soit le terme « univers » qui est soumis à des lois s'appliquant également à tous les êtres dedans. Si Canguilhem utilise le concept de totalité plutôt que ces derniers, c'est qu'il considère la surface entière du trampoline, c'est-à-dire la totalité, comme le champ où se côtoient le cosmos dans lequel vit l'homme en tant que vivant et l'univers dans lequel l'homme en tant que savant constitue la connaissance, ou, plus simplement, celui qui a tissé la trame et la chaîne de l'expérience et de la connaissance sur le mode de la négation réciproque.

Le paragraphe suivant, tiré de l'article de Canguilhem « Le concept et la vie », fournit le meilleur exemple pour appliquer l'analyse suivante du double sens du concept de totalité.

« En un sens donc le vivant contient en lui-même la vie comme totalité et la vie dans sa totalité. La vie comme totalité, en raison du fait que son commencement est fin, que sa structure est téléologique ou conceptuelle. Et la vie dans sa totalité, pour

autant que produit d'un producteur et producteur d'un produit, l'individu contient l'universel<sup>472</sup>. »

Ici, la « vie comme totalité » se réfère au plan entier du trampoline sur lequel tous les vivants sautent ensemble, et la « vie dans sa totalité », à une totalité, à savoir une marque qui ne peut être pleinement saisie sans référence au plan entier, bien qu'à l'intérieur de la totalité l'individu restera dans une position qu'il est le seul à pouvoir occuper. Que la structure de la « vie comme totalité » soit « téléologique ou conceptuelle » signifie que la totalité vitale est construite par la confluence de l'expérience et de la connaissance. Qu'un vivant contienne « dans sa totalité » la « vie » signifie que les effets produits au niveau de la totalité vitale (comme un corps organique) sont indissociablement incorporés à l'intérieur de l'individualité. Si, comme le dit Canguilhem, le vivant contient en lui-même la vie comme totalité et la vie dans sa totalité, la réflexion pour la seconde est indispensable à l'essai de connaître la première. Nous pouvons le prouver en révélant le sens le plus large du concept de totalité biologique.

Les lecteurs de Canguilhem s'accordent à dire que son concept de totalité biologique a subi l'influence de Goldstein, soit comme source d'inspiration, soit comme confirmation de son idée déjà en place. En se référant aux points soulevés par Canguilhem à propos de la pensée goldsteinienne, il est possible de montrer que l'utilisation du concept de totalité biologique nécessite une référence au concept de totalité philosophique.

En paraphrasant l'affirmation de Goldstein « le sens d'un organisme, c'est son être », Canguilhem a soutenu que « l'être de l'organisme, c'est son sens ». Cela étant donné, la science de la vie, qui fait de l'être de l'organisme la condition et l'objet de sa recherche, ne peut s'affranchir d'une réflexion sur le sens de l'organisme. Or, cette réflexion sur le sens exige une représentation de la totalité.

---

<sup>472</sup> G. Canguilhem, « Le concept et la vie », *EHPs*, pp. 345-346.



« En règle générale, la portée pour la pensée biologique d'une connaissance analytiquement obtenue ne peut lui venir que de son information par référence à une existence organique saisie dans sa totalité. Selon Goldstein : "Ce que les biologistes prennent généralement pour point de départ nécessaire est donc généralement ce qu'il y a de plus problématique dans la biologie", car seule la représentation de la totalité permet de valoriser les faits établis en distinguant ceux qui ont vraiment rapport à l'organisme et ceux qui sont, par rapport à lui, insignifiants<sup>473</sup>. »

Dans ce paragraphe, la « représentation de la totalité » est invoquée comme critère permettant de distinguer si les faits établis par un biologiste sont « ceux qui ont vraiment rapport à l'organisme et ceux qui sont, par rapport à lui, insignifiants ». Cette totalité n'inclut pas seulement la totalité qui caractérise le corps organique, c'est-à-dire la totalité dans l'organisme, qui empêche l'analyse scientifique.

« Les formes vivantes étant des totalités dont le sens réside dans leur tendance à se réaliser comme telles au cours de leur confrontation avec leur milieu, elles peuvent être saisies dans une vision, jamais dans une division<sup>474</sup>. »

Si le sens des « formes vivantes étant des totalités » réside « dans leur tendance à se réaliser comme telles au cours de leur confrontation avec leur milieu », alors la référence au milieu au-delà de la limite ectodermique du corps organique est nécessaire pour tenter de comprendre l'être de l'organisme. Or, selon Canguilhem, le milieu dans lequel vit l'être vivant ne peut se décrire en termes strictement physiques.

« Pour agir sur un vivant, il ne suffit pas que l'excitation physique soit produite, il faut qu'elle soit remarquée. Par conséquent, en tant qu'elle agit sur le vivant, elle présuppose l'orientation de son intérêt, elle ne procède pas de l'objet, mais de lui. Il

---

<sup>473</sup> G. Canguilhem, « La pensée et le vivant », CV, p. 15.

<sup>474</sup> *Ibid.*, p. 14.

faut, autrement dit, pour qu'elle soit efficace, qu'elle soit anticipée par une attitude du sujet. Si le vivant ne cherche pas, il ne reçoit rien. Un vivant ce n'est pas une machine qui répond par des mouvements à des excitations, c'est un machiniste qui répond à des signaux par des opérations. Il ne s'agit pas, naturellement, de discuter le fait qu'il s'agisse de réflexes dont le mécanisme est physico-chimique. Pour le biologiste, la question n'est pas là. La question est en ceci que de l'exubérance du milieu physique, en tant que producteur d'excitations dont le nombre est théoriquement illimité, l'animal ne retient que quelques signaux<sup>475</sup>. »

Cet argument suffit déjà à montrer que la totalité à laquelle il faut se référer pour comprendre l'être d'un vivant comprend des valeurs qui sont la source de l'« intérêt » qu'il porte aux stimuli physiques. Mais lorsqu'il s'agit de l'être d'un vivant humain, objet de la médecine, il faut aller plus loin. Dans ce cas, la totalité à laquelle il faut se référer comprend une variété de valeurs, et pas seulement celles dont l'origine vitale est relativement évidente. En effet, la vie humaine peut avoir « un sens biologique, un sens social, un sens existentiel ». Les trois sens que peut revêtir la vie humaine montrent la nécessité d'inclure dans la représentation de la totalité humaine la prise en compte de ses milieux biologique, social, et existentiel. Il est certainement plus facile de soutenir que la référence aux milieux social et existentiel de l'homme nécessite une évaluation axiologique des normes sociales et personnelles qui le concernent, que pour le milieu biologique. On peut alors avancer que la construction d'une représentation de la totalité de l'être d'un vivant humain que le médecin doit élaborer afin de réaliser l'événement thérapeutique est inséparable de la considération sur des valeurs qui entourent et sont poursuivies par les êtres humains. En ce sens, une vie dans une totalité d'un patient qu'est l'objet de l'intervention médicale s'étend à la totalité dans laquelle le philosophe confronte les valeurs.

On peut constater dans l'entretien Badiou-Canguilhem que la totalité des valeurs que le philosophe doit traiter comprend la totalité biologique qu'est ontologiquement

---

<sup>475</sup> G. Canguilhem, « Le vivant et son milieu », *CV*, p. 185.

une caractéristique de l'organisme, et épistémologiquement un critère permettant au biologiste de déterminer la signification de la connaissance qu'il a établie. À la déclaration de Canguilhem, « il n'y a pas de vérité philosophique », Badiou pose la question : « Qu'entendez-vous par vérité, quand vous la reconnaissez dans la science et non dans la philosophie ? À défaut de réussite, n'y a-t-il pas de cohérence philosophique ? » Ce à quoi Canguilhem répond :

« La cohérence philosophique et la cohérence scientifique ne sont pas de même nature. La cohérence scientifique est une cohérence à l'intérieur de certaines conventions, ou une cohérence à l'intérieur de certaines règles de détermination d'un objet. En philosophie il n'y a pas de convention et il n'y a pas d'objet spécifique.

En philosophie il n'y a pas de convention, comme en mathématiques ; en philosophie il n'y a pas d'objet limité, ce n'est pas comme en optique ou en biochimie macromoléculaire. La philosophie est un projet qui concerne une totalité. La philosophie ne peut pas être moins que la science, il faut qu'elle conserve de la science qu'elle renferme, ne serait-ce qu'implicitement, parce qu'elle en utilise certains résultats, la cohérence qui les a rendus possibles. Lorsqu'elle intègre ces résultats, elle ne peut pas les traiter comme s'ils avaient été obtenus par une autre méthode que celle par laquelle ils l'ont été, il faut qu'elle les prenne comme vrais, mais comme vrais pour en faire autre chose, et cet "autre chose" qu'elle peut en faire on ne peut pas dire que ce soit le vrai, comme on ne peut pas dire que ce soit le bien.

La valeur philosophique ce n'est pas la valeur de vérité, ce n'est pas davantage la valeur de liberté comme dans la morale ou dans l'esthétique. C'est une idée, c'est l'idée d'un tout où chacune des valeurs serait à sa place relativement aux autres<sup>476</sup>. »

---

<sup>476</sup> « Philosophie et science », *OC.IV*, p. 1107.

Comprenant la déclaration de Canguilhem comme la négation de la vérité-correspondance en philosophie, même si c'est le cas, Badiou demande s'il n'y a pas de vérité-cohérence en philosophie. Il est vrai qu'en ce qui concerne la science seule, Canguilhem accepte la théorie de la vérité-correspondance, ce que nous pouvons confirmer, dans son affirmation selon laquelle c'est la « cohérence » qui a rendu possibles les résultats scientifiques. Cependant, il n'accepte pas le même type de cohérence en philosophie, parce qu'il n'y a pas d'« objet spécifique » ou de « conventions » qui sont les conditions minimales que les propositions doivent satisfaire pour être vérifiées comme étant cohérentes avec d'autres.

Dans *Le normal et le pathologique*, en opposant le « milieu cosmique » et un « milieu pour un vivant », Canguilhem a affirmé que « ce qui porte l'oiseau c'est la branche et non les lois de l'élasticité », et que « de même, ce que mange le renard c'est un œuf de poule et non la chimie des albuminoïdes ou les lois de l'embryologie ». Notons d'abord qu'il faut se garder de trop étudier le sens que Canguilhem accorde à cette négation. Cette négation porte précisément sur la réduction de l'existence des vivants à des lois, et non sur l'existence des lois elles-mêmes. D'une certaine manière, la réflexion philosophique commence quand on considère les oiseaux comme des colloïdes qui se perchent sur les branches, et les renards comme des mécanismes physiologiques utilisant l'albumine, qui aiment les œufs. Dans le cas de l'être humain, nous pourrions suggérer que la considération philosophique débute au moment où on les comprend comme un amas d'atomes effrayés par la chute libre, un porteur de gènes découragé par les explications biologiques de leurs liens familiaux, et un équilibre hormonal de joie et de tristesse. En somme, la considération philosophique pour le problème concret humain commence par la saisie de l'être vivant humain comme, d'une part, une conjonction instable de nombreux aspects totalement sans rapport et parfois mutuellement négatifs, d'autre part, comme un élan qui découvre à partir de cette instabilité des occasions de l'aventure et de là, l'expansion.

Si la philosophie ne peut pas être « moins que la science », c'est parce que la valeur de vérité est l'un des aspects qu'elle entend comprendre dans la totalité humaine. Par conséquent, la totalité dans laquelle le philosophe confronte les valeurs l'un l'autre

inclut la totalité biologique, qu'elle soit comprise dans un sens épistémologique ou ontologique.

L'analyse de la totalité biologique et de la totalité philosophique révèle, d'une part, les fondements de l'analogie que nous avons esquissée. La raison pour laquelle le philosophe entreprend de découvrir des failles dans une hiérarchie des valeurs consiste à laisser une place, puis à fournir un cadre à la recherche individuelle sur le sens de leur vie. Un médecin examine la totalité d'un vivant humain en état pathologique dans la totalité biologique pour comprendre le sens de sa souffrance, et ce faisant discerner les connaissances physiologiques et pathologiques significantes pour lui permettre d'intervenir. La totalité philosophique et la totalité biologique peuvent ainsi s'associer autour de l'individu, et c'est cette liaison qui rend possible l'analogie entre la philosophie et la médecine.

D'autre part, on peut confirmer par l'analyse en question la divergence entre la médecine et la philosophie. Si l'on rappelle la définition de Canguilhem des « problèmes philosophiques », selon laquelle ils doivent être des problèmes « pour tout le monde », même si l'on accepte que le philosophe passe d'une préoccupation pour l'individu à un examen de la totalité philosophique, il faut dire qu'il n'aborde pas ce problème pour tout le monde en partant de l'expérience ou du témoignage de l'individu. Le philosophe avance vers la totalité des valeurs à partir d'un doute sur un concept ou une idée, qui est prétendument censé nous concerner tous. Dans son projet de critique, le rapport de l'individu sur ses expériences peut être son déclencheur, mais pas son fondement. Le philosophe prend parfois même le rapport de l'individu comme un objet à critiquer et à suspecter par un jugement basé sur la configuration de la totalité des valeurs. Le médecin, quant à lui, est également motivé par le souci de l'individu, mais il fait un usage instrumental des concepts et des connaissances qui font l'objet de doutes pour le philosophe, dans le but urgent d'entendre l'expérience et le témoignage de la souffrance individuelle et d'essayer de la résoudre. En médecine, l'individu jouit pleinement de son statut de référence absolue.

Si l'on entend la totalité dans son sens le plus complet, tout adjectif qui lui est ajouté doit être compris comme une opération supplémentaire. Toutes les disciplines

scientifiques, qui dépassent la limite pour l'objet d'étude, fixées elles-mêmes au préalable par l'abstraction, dans le but de déterminer la signification des faits devenus connus, sont appelées à se rencontrer dans la totalité. Au contraire, il est inévitable, pour la considération qui part de la totalité elle-même, de pénétrer dans chacune des disciplines qui n'ont pas en commun un objet spécifique et une convention générale, en sorte qu'il est impossible de raisonner leur cohérence. Dans ces deux directions de mouvement, l'individu occupe une place centrale, à la fois comme initiateur de l'abstraction et comme être qui ressent la souffrance de l'éclatement de sa totalité. En résumé, nous pouvons dire que la considération médicale de la vie dans une totalité est influencée par une force centrifuge, partant de l'individu vers la vie comme totalité, tandis que la considération philosophique de la vie comme totalité est influencée par une force centripète, partant de la vie comme totalité vers l'individu. L'individu, étant à la fois le point de convergence et de divergence de ces deux forces, sert de déclencheur à toutes sortes de réflexions sur la totalité.

### *Conclusion partielle : De la médecine à la philosophie en passant par la totalité*

Dans le chapitre précédent, (2.) nous avons identifié la médecine comme l'art de traiter les problèmes philosophiques. C'est sur la base de l'affirmation de Canguilhem selon laquelle c'est le problème de « tout le monde » que nous la considérons ainsi. Le problème provenu de la maladie dont la médecine traite, qui concerne l'existence biologique de tout le monde, est bien un problème philosophique. Nous avons ensuite cherché à déduire ce que pourrait être une intervention philosophique dans un problème philosophique à partir de la prescription de l'intervention médicale au sujet du problème de tout le monde. Canguilhem a demandé aux médecins d'aider leurs patients à éprouver la réalité et, par leurs efforts thérapeutiques, à ne pas dire « non à l'espoir d'un jour ».

L'objectif de ce chapitre était d'examiner si l'on pouvait attendre de la philosophie qu'elle joue un rôle similaire.

Au terme de nos considérations, nous pouvons affirmer ce qui suit. La « confrontation des valeurs » exigée par Canguilhem peut être comparée à la divulgation par un médecin de faits biologiques à un patient. La guérison que le médecin promet à son patient et la liberté que le philosophe cherche à assurer par la critique épistémologique ont pour objectif commun d'empêcher les êtres humains de se détourner de la réalité, ou de passer de la réalité au nihilisme.

Dans le but de découvrir le fondement qui rend possibles de telles analogies et ce qui empêche un rapprochement de la philosophie et de la médecine, de passer de l'analogie à l'identification, nous avons examiné le concept de totalité chez Canguilhem. Dans ses écrits, Canguilhem utilise le terme de totalité pour caractériser l'objet de la biologie et pour désigner l'objet de la réflexion philosophique. En nous demandant s'il est accidentel que Canguilhem emploie un même mot pour ces deux concepts, nous entreprenons leur analyse.

En examinant les références de Canguilhem à Goldstein, lequel a contribué à former le concept de totalité biologique, nous avons pu montrer que son utilisation nécessite la référence à la totalité philosophique. De l'affirmation de Canguilhem présentée dans son entretien mené par Badiou, selon laquelle la philosophie est toujours plus que la science, nous avons tiré qu'il est impossible d'exclure, dans la réflexion philosophique sur la totalité des valeurs, la considération de la totalité biologique. La médecine, en tant que réponse au problème posé par la maladie dont la possibilité est inhérente à la totalité biologique, et la philosophie, en tant que mesure pour conserver la tension essentielle dans la totalité des valeurs ou pour mener à bien la recherche individuelle sur le sens de la vie, sont ainsi appelées à se rencontrer dans la totalité philosophique.

Cependant, nous pouvons révéler par le biais de ces deux usages du concept de totalité la différence entre la médecine et la philosophie. Pour la philosophie, la vie dans une totalité d'un individu est l'un des termes de la configuration de la totalité des valeurs qu'est son objet. La philosophie, en tant qu'intervention dans une partie malformée de

cette configuration ou des essais d'empêcher la recherche individuelle qui doit être faite, soit en conduisant les individus au nihilisme, soit en leur imposant un ordre fixé, ne prend pas le rapport d'un individu comme base de justification de son intervention ou comme critère de contrôle de son efficacité. En revanche, afin de mieux remplir ses objectifs thérapeutiques, la médecine se réfère à la totalité biologique d'un patient, à savoir sa totalité, qui inclut à son tour la représentation de la totalité des valeurs comme l'un des termes.





## CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE

Dans la première partie, nous avons montré la racine de la philosophie dans la vie à travers le concept de normativité. Quant aux sens et rôle de ce concept dans la pensée de Canguilhem, nous pouvons l'extraire de sa tentative de définir la science par rapport à la vie. Ici, cependant, nous nous heurtons à un problème. Si la normativité scientifique se distingue de la normativité biologique exprimée par l'existence même du vivant grâce à l'abstraction qu'elle requiert, il n'en va pas de même pour la philosophie. Selon Canguilhem, l'essentiel de la philosophie consiste à penser concrètement, c'est-à-dire à corriger les normes données en référence à la totalité des valeurs. La normativité dans la philosophie ainsi conçue ne peut pas être distinguée de la normativité biologique. Il n'en reste pas moins que tous les êtres vivants ne philosophent pas.

Nous engageons donc le projet de spécifier la philosophie en tant qu'activité humaine. Mais en même temps, nous entendons conserver la racine de la philosophie dans la vie. Si le projet de reconnaître la vie comme l'origine d'une activité humaine nous a conduits à nous référer à la science comme modèle, le projet de donner un sens anthropologique à une activité qui s'avère enracinée dans la vie nous a amenés à nous tourner vers la médecine comme modèle. Car, comme le souligne justement Lecourt, elle est pour Canguilhem l'objet d'une analyse « réflexive », donc susceptible d'être comprise dans deux sens opposés, comme en témoignent ses deux définitions de la médecine comme « art de vie » et « technique humaine ».

Nous avons ouvert cette partie en posant la question de savoir à quelle condition la médecine peut être comprise comme un art de la vie et de l'humanité en même temps. L'idée est que si la philosophie telle que définie par Canguilhem répond à une telle condition extraite de la médecine, elle peut également être définie comme une activité humaine ayant son origine dans la vie. En analysant la définition de Canguilhem de la médecine comme le fruit de l'effort spontané de la vie, prolongé par l'humanité avec lucidité, nous pouvons mettre en évidence cette condition : la médecine ne peut l'être que dans la mesure où elle s'intéresse à l'individu qui s'abandonne à la douleur de la maladie.

Nous nous demandons ensuite si Canguilhem a placé l'individu, au nom de la philosophie, au centre de sa réflexion. Pour répondre à cette question, nous avons dû examiner ses textes écrits avant qu'il ne s'engage dans l'étude de la médecine, car c'est dans ce domaine que nous avons puisé la condition pour concevoir la philosophie comme une activité humaine enracinée dans la vie. L'examen fait dans cette intention nous amène à considérer la pensée de Le Senne et son influence sur le jeune Canguilhem. Nous en venons à révéler leur similitude et leur différence, l'une servant de réponse à la question précédente, l'autre de nouvelle piste d'interrogation.

Nous avons pu confirmer leur similitude par leur prise de position sur un certain nombre de thèmes. Choqué par l'échec de l'humanité lors de la Première Guerre mondiale, Le Senne a entrepris de réfléchir à la contradiction. Il considère que la contradiction peut être, selon l'attitude morale que l'on adopte à leur égard, soit la cause de l'échec, soit le point de départ d'une tentative de construire l'unité. Canguilhem, fortement influencé par la Deuxième Guerre mondiale, cherche à trouver l'élan et la capacité d'affronter et de surmonter les contradictions qui surgissent au cours de la vie. Une vie saine mobiliserait ce négatif comme opportunité de son expansion. Ces deux projets philosophiques obligent à penser au niveau concret et à porter l'attention sur l'individu, car ce n'est que dans l'existence humaine concrète et individuelle que le sens de la douleur causée par la contradiction ou par la maladie peut être correctement saisi. Si l'on tient compte du fait que Canguilhem a rencontré la pensée lesennienne avant d'entamer son étude de la médecine, on peut dire que c'est l'attention philosophique à l'individu qui conduit Canguilhem à réfléchir sur la médecine et non l'inverse. Nous obtenons ainsi la réponse à la question posée. Dans la philosophie telle que la définit Canguilhem, l'intérêt pour l'individu est central. Pourtant, nous ne pouvons nous contenter d'attester que la préoccupation de l'individu était commune à ces deux philosophes, car il existe une différence entre eux quant à leur conception de la modalité concrète de l'intervention philosophique auprès des individus.

Comme indicateur pour révéler cette différence, nous avons pris leur notion du corps organique. En tant que spiritualiste, Le Senne pense que la transformation du corps organique peut être entraînée par l'esprit. Le corps organique ainsi conçu est un

reflet de la moralité d'une conscience individuelle. Dans cette perspective, l'intervention philosophique dans les problèmes de l'existence humaine, dont le corps organique est l'une des sources, ne peut pas se fonder sur l'universalité des problèmes posés, mais sur l'universalité de la manière d'y apporter des solutions. Le rôle du philosophe en tant que professeur d'unité est d'inspirer aux autres de la sympathie pour l'unité qu'il a construite en tant qu'individu. Pour Canguilhem, en revanche, la transformation du corps organique suit une autre logique universelle que celle selon laquelle la moralité individuelle est déterminée. Il trouve ainsi la base de l'intervention philosophique sur les individus dans la source universelle des problèmes dans l'existence humaine. Pour préciser les modalités de cette intervention, nous nous tournons vers ce que Canguilhem demandait au médecin, puisque Canguilhem a défini le problème qui relève de cet art comme un problème philosophique en ce sens qu'il concerne tout le monde. À partir de là, nous avons montré que Canguilhem demandait au médecin d'intervenir auprès des individus souffrant de ce type de problème en les soumettant d'abord à l'épreuve de réalité avant de leur promettre de réformer les conditions dans lesquelles ils mènent leur recherche individuelle du sens de leur vie.

Nous avons ensuite essayé de confirmer s'il est possible de faire les mêmes demandes sur le mode d'intervention que Canguilhem fait du médecin au philosophe. Le problème de l'incohérence entre l'univers décentré par la connaissance astronomique et le monde centré représenté par l'humanité, formulé depuis la Renaissance, et celui que l'homme ressent entre l'espoir de vivre et le fait biologique indiquant qu'il souffrira de la maladie et enfin mourra, sont comparables dans la mesure où ils impliquent la tension issue de la dichotomie entre la connaissance et l'expérience. Par rapport à l'épreuve de réalité, la tâche de confrontation des valeurs, que Canguilhem assigne au philosophe, peut être considérée comme équivalente, en ce sens que ces valeurs ont le même effet de ramener l'homme à l'état de tension perpétuelle, à partir duquel la recherche individuelle devient possible, en empêchant la poursuite aveugle d'une seule valeur, c'est-à-dire la négligence des autres valeurs, ou bien l'abandon nihiliste de la construction d'une totalité des valeurs. Quant à la promesse du médecin de s'efforcer de modifier les conditions de l'existence biologique des individus souffrants,

conformément à leurs espoirs, nous pouvons présenter comme son pendant l'épistémologie philosophique, dont le but est de garantir aux individus la marge de manœuvre nécessaire pour poursuivre leur travail d'attribuer un sens propre à leur vie.

Dans le double but de montrer comment ce rapprochement entre philosophie et médecine est possible et d'expliquer la différence qui subsiste malgré tout, nous avons examiné le concept de totalité chez Canguilhem. Ce n'est pas un hasard si Canguilhem a utilisé le même mot « totalité » pour désigner l'essence de l'organisme et l'objet de l'intervention philosophique, car la réflexion authentique sur l'un renvoie nécessairement à l'autre. Mais une telle description comportant l'image du « renvoi » présuppose une certaine distance entre ces deux activités. Nous avons expliqué que cette distance se situe entre les points de départ de la considération médicale et de la réflexion philosophique, maintenue malgré la similitude de leur motif et de leur modalité d'intervention. Nous avons caractérisé la médecine comme étant influencée par la force centrifuge qui va de l'individu à la totalité, tandis que la philosophie l'est par la force centripète, qui opère dans la direction opposée.

Concluons. Étant donné que la réflexivité est impliquée dans la science de la vie, la totalité biologique n'est pas seulement le concept qui caractérise son objet, mais aussi qui définit son sujet, c'est-à-dire nous-mêmes. Ainsi, en tant que vivant, l'être humain exprime, par son être même, l'effet de la force centrifuge dans la vie, qui tend vers la totalité. Le fait que l'être humain tombe malade et meure montre qu'il est l'un des êtres vivants au moyen desquels la vie s'efforce de renforcer cette force. Cependant, en tant qu'être vivant, mais aussi en tant qu'être humain, l'humanité porte une attention particulière aux individus qui ne seraient qu'un vecteur, vus du côté de la vie. C'est de là que naît la médecine, un art de la vie, affiné par l'humanité.

Le sens du vivant, qui est son être, exprime la force centripète qui converge vers la polarité de la vie, source de tous les jugements de valeur. Le fait que l'être humain souffre de conflits entre des valeurs matérialisées, incarnées, institutionnalisées et idéologisées prouve qu'il est l'être vivant. Même si, par la poursuite ardente d'une des valeurs qu'il juge utiles, il en vient à se reconnaître comme le produit du jugement dont la référence n'est pas lui-même mais la polarité qui lui est inhérente, avec la même

attention qui donne naissance à la médecine, il décide de se représenter comme le sujet du jugement. D'où la philosophie comme art de la vie, compliqué par l'humanité.



# CONCLUSION

Nous avons cherché à réaliser notre projet de définir la *philosophie selon Canguilhem*, en décrivant un processus dans lequel apparaissent les problèmes que nous avons rencontrés et les solutions que nous avons trouvées, plutôt que d'énumérer les sujets concernés et de synthétiser les résultats des examens. Nous pensons que c'est une façon de rester fidèle à la formule de Canguilhem selon laquelle la philosophie, « chose étrange, n'est pas faite de solutions, mais de problèmes<sup>477</sup>. » Ce processus s'est déroulé comme suit.

Canguilhem était prudent quant à la définition de la philosophie. Nous avons ainsi tenté d'identifier les conditions dans lesquelles nous définirions la philosophie, non pas à partir de ses mentions directes sur la philosophie, qui sont quelque peu fragmentaires, mais à partir de la définition de la science qu'il s'est efforcé de clarifier. Pour Canguilhem, le sens de la science doit être cherché dans la vie, puisque *tous les savants sont, sans exception, des êtres vivants*. Dès lors, puisque tous les philosophes sont également des êtres vivants, le sens de son activité doit être trouvé dans la vie.

À partir de là, nous avons posé la question de savoir comment penser la vie en tant que terme d'un ensemble définissant. Encore une fois, nous nous tournons vers les exigences de Canguilhem à l'égard de la science. S'agissant de savoir comment saisir la vie en devenir, il demande aux scientifiques d'*essayer, d'échouer, et de se souvenir*. Quant à celle de déterminer comment représenter la vie dont l'extension est trop large, il leur a préconisé de réfléchir à la vie à travers le concept de la normativité. Si sa réponse au problème posé par la vie en devenir nous prescrit l'attitude à adopter, celle au *problème de l'extension* de la vie nous indique le concept à mobiliser pour notre projet : la normativité.

Pour penser la philosophie en termes de normativité, il a d'abord fallu définir la normativité. Celle-ci étant une capacité concernant une norme – il faut préciser que c'est le cas dans le contexte humain. Dans le contexte biologique, il s'agit plutôt d'une fonction, puisqu'il n'est pas possible pour les êtres vivants de ne pas la déployer –, *elle peut s'exercer dans l'application d'une norme existante, dans l'institution d'une nouvelle norme correspondant à une valeur abstraite, ou dans la correction d'une norme existante menacée par d'autres valeurs*. À la lumière de la normativité ainsi définie, nous examinons la technique et la science, les deux activités représentatives de l'homme, que

---

<sup>477</sup> G. Canguilhem, « Examen des examens – Le baccalauréat », *OC.I*, p. 275.



Canguilhem a tant étudiées. Elles sont normatives en ce sens qu'elles appliquent et instituent des normes. La philosophie, en revanche, est normative en ce qu'elle corrige les normes. Plutôt que d'accepter les normes existantes telles quelles ou les valeurs abstraites pour générer une norme, la philosophie se concentre sur la correction des normes existantes sur la base d'une certaine idée de la configuration constituée par plusieurs valeurs, en d'autres termes, de la totalité des valeurs.

À ce stade, nous nous sommes heurté à un nouveau problème. Puisque les êtres vivants vivent constamment dans la totalité remplie par une multiplicité de valeurs, ils expriment la normativité corrective par leur existence même. Si la normativité biologique est donc la normativité corrective, alors on en vient à *identifier, philosopher et vivre*, car c'est cette même normativité qui s'exprime par la philosophie. Il est toutefois difficile d'admettre que tous les êtres vivants philosophent du seul fait de leur présence au monde.

Nous avons terminé la première partie en examinant pourquoi ce problème se pose. Considérer une certaine activité d'un être vivant sous l'angle de la normativité, c'est l'envisager d'un *point de vue fonctionnel*. Or du point de vue fonctionnel, des aspects spécifiques de l'objet en question peuvent être ignorés. C'est peut-être pour cette raison que nous en venons à assimiler philosopher et vivre. N'est-il pas alors inapproprié d'envisager la philosophie sous l'angle de la normativité ? Malgré ces écueils, y a-t-il un sens à persévérer dans cette considération ? Nous avons reporté la réponse à ces questions jusqu'à ce que nous ayons achevé notre projet de définir la philosophie selon Canguilhem, pensant que ce n'est qu'alors que l'effort accompli dans cette première partie pourrait être apprécié à sa juste valeur. D'ailleurs, sans y répondre, il était possible de formuler une nouvelle question. *Comment définir la philosophie comme activité spécifique de l'être vivant humain, en gardant sa racine dans la vie, que nous avons extraite à travers la normativité biologique ?*

Pour y répondre, nous nous sommes tourné vers les réflexions de Canguilhem sur la médecine, car il l'a définie comme à la fois un art de la vie et une technique humaine. Par cet examen, il s'avère que la médecine peut être *un prolongement humain de l'effort spontané de la vie, à condition qu'elle soit attentive à la souffrance de l'individu humain*. La question se pose alors de savoir si Canguilhem considère que la souffrance individuelle relève de la philosophie.

Puisque les conditions dans lesquelles une activité peut être à la fois vitale et humaine sont tirées des réflexions de Canguilhem sur la médecine, nous ne pouvons pas présenter sa philosophie de la médecine comme une preuve qu'il pensait que la

philosophie doit se préoccuper de la douleur d'individu. *C'est la raison pour laquelle nous avons examiné la pensée de Le Senne, qui a fortement influencé le jeune Canguilhem avant qu'il n'entreprenne ses études de médecine.* Notre examen a permis de mettre en évidence la contiguïté des considérations de ces deux philosophes sur la guerre et la contradiction, le concret et la douleur. Nous en avons conclu que le rôle de la philosophie, telle que Canguilhem la concevait dans sa jeunesse, est d'intervenir dans la souffrance individuelle.

Cependant, un élément rend leur idée sur la philosophie définitivement différente. Pour mettre en lumière cette différence, nous avons pris *leur conception du corps organique comme indicateur*. Le Senne, considérant le tout au niveau de l'esprit, voit le corps organique comme le reflet de la moralité d'un esprit individuel. En revanche, Canguilhem, qui considère l'individualité comme l'effet de l'intersection des axes hétérogènes, tels que le milieu, le corps et le besoin, représente le corps organique comme l'un de ces axes, voire comme la source universelle où se posent les problèmes philosophiques, c'est-à-dire les « problèmes de vous et moi ». Cette différence entraîne une divergence de leurs idées sur la modalité de l'intervention philosophique.

Selon Le Senne, le philosophe doit inspirer les individus, chacun confronté à ses propres contradictions, à les surmonter en leur présentant l'unité qu'il crée. Dans cette chaîne continue de l'unification, *l'humanité entière rejoint la conscience universelle, atteint la solidarité en Dieu.* En ce qui concerne la modalité d'intervention philosophique selon Canguilhem, nous nous sommes à nouveau tourné vers ses réflexions sur la médecine, en nous basant sur le fait que les problèmes qu'il définit comme philosophiques découlent de l'existence biologique de l'humanité ; ils sont donc évidemment aussi médicaux. Canguilhem appelle les médecins à intervenir auprès des patients, *en leur éprouvant la réalité de leur existence biologique, et en modifiant les conditions dans lesquelles se déroulera la recherche d'un individu malade face à sa vie après la maladie, ou à la mort* (par exemple, en leur promettant la guérison et en développant des traitements qui leur permettraient l'état de moindre dénonciation).

Nous avons ensuite cherché à montrer si cette modalité d'intervention que Canguilhem exigeait de la médecine pouvait aussi être exigée de la philosophie, en vérifiant si elle était opérante dans les pensées de ce philosophe. *Les problèmes découlant du fait que l'être humain, qui ne peut pas vivre sans se représenter comme un centre, vit dans l'univers décentré,* peuvent être comparés aux problèmes médicaux suscités par la tension entre sa volonté de vivre et la connaissance de sa mortalité. La tâche que

Canguilhem impose au philosophe, à savoir *confronter ceux qui se détournent des tensions résultant de son existence désynchronisée avec la totalité*, n'est pas sans rappeler l'épreuve de la réalité qu'il enjoint au médecin d'effectuer à l'égard du patient. *L'épistémologie historique, dont le but est d'assurer une marge de manœuvre contre toutes sortes d'explications déterministes de l'existence humaine*, correspond à l'effort médical pour mettre à disposition les conditions favorables dans lesquelles la recherche individuelle sur le sens de la vie sera menée.

Cette tentative soulève la question de savoir quel est le fondement d'une telle analogie entre la philosophie et la médecine, et jusqu'où cette analogie peut être poussée. Pour répondre à cette double question, nous nous sommes penché sur le concept de la totalité chez Canguilhem. Canguilhem l'utilise dans deux sens : la totalité biologique, qui renvoie aux caractéristiques de l'être vivant, et la totalité philosophique, qui dicte la configuration des valeurs multiples. *La réflexion sur chacune de ces deux totalités invite inévitablement à se référer à l'autre*, puisque la totalité biologique, la caractéristique de l'être vivant qui fait de la division de ses parties et la séparation de son milieu une altération, appelle la référence à la totalité philosophique comme l'arrière-plan de l'existence de l'objet biologique, et que la représentation de la totalité philosophique, dans laquelle sont contenues les diverses valeurs, nécessite la référence à l'individualité qui la modifie en même temps qu'elle est modifiée par elle, dont le sens ne peut être pleinement saisi sans la connaissance de l'axe biologique qui la traverse. C'est en raison de cette inséparabilité entre deux totalités que la médecine et la philosophie concernent qu'il peut y avoir une analogie aussi étroite entre elles. Dès lors qu'elles partagent l'objectif de comprendre l'être du vivant et d'y intervenir, elles sont appelées à converger.

Cependant, cette convergence ne signifie pas que ces deux activités utilisent les mêmes tactiques et partent du même point. *En médecine, le rapport subjectif de l'individu a des implications fondatrices, car elle fait de l'individu le critère pour juger l'efficacité de ses traitements*. Pour le comprendre et le soigner, elle emprunte de manière instrumentale les connaissances qui se construisent par l'analyse dont l'incapacité à saisir la totalité est compensée par un processus continu d'essais, d'échecs et de rétrospection. *La philosophie, en revanche, en tant que projet de critique des axes universels qui traversent l'individu, ne le prend pas comme base de sa critique, même si celle-ci est déclenchée par son rapport*. Par ailleurs, pour la philosophie, les discours qui se donnent pour explication complète un certain axe font l'objet de sa suspicion constante.

La philosophie est art de la vie en ce sens qu'elle exprime, comme la science, la normativité de la vie. Bien sûr, au niveau du détail, les normativités exprimées par ces deux activités sont distinctes. La philosophie est technique humaine en ce sens qu'elle vise à prolonger, comme la médecine, l'effort spontané de la vie jusqu'à l'individu. Là encore, les aspects de la totalité auxquels ces deux activités se réfèrent pour réaliser ce même objectif sont distincts. En somme, *la philosophie est une activité de l'être vivant humain, qui consiste à comprendre et à modifier la configuration de la totalité qui entoure l'humanité, afin d'insuffler l'élan impliqué dans la normativité corrective de la vie à l'individu.*

\*\*\*

Il est temps de confirmer si notre conclusion règle nos problématiques initiales. Mais il reste une question à laquelle nous devons répondre.

Dans la première partie, après avoir envisagé la philosophie sous l'angle du concept de la normativité, nous avons rencontré le problème d'assimiler vivre et philosopher. Cela nous a amenés à nous demander si notre façon d'aborder notre sujet était, en adoptant un point de vue fonctionnel, abstraite. Notre réponse est qu'il est inapproprié de penser la philosophie *uniquement* d'un point de vue fonctionnel. Selon notre définition, la normativité biologique est l'expression la plus directe de la polarité de la vie, divisant *ce qui est* et *ce qui mérite d'être*. La normativité philosophique n'étant pas distincte de cette normativité biologique (toutes deux sont des normativités correctives), si nous définissons la philosophie sur la seule base de la normativité, nous ne pouvons éviter le problème d'assimiler philosopher et vivre.

Cependant, ce problème peut être résolu en considérant la philosophie sous l'angle de la totalité. La totalité ne dépend pas complètement de la normativité du vivant. En tant que fonction, la normativité requiert un objet sur lequel elle s'opère, lequel n'est pas toujours l'objet réfracté par la normativité universelle de la vie ou la normativité individuelle. La totalité que la philosophie surveille comprend le milieu physico-chimique, le corps organique en évolution et l'histoire qui précède la conscience

individuelle. Si la philosophie est comprise comme l'effort de l'être vivant humain pour assurer sa place à l'intersection des axes qui le traversent, alors la philosophie n'est pas seulement une expression de la normativité, mais également une mesure par rapport aux fissures dans la totalité humaine. Canguilhem estimait que la connaissance biologique acquise en laboratoire par l'analyse abstrayant est acceptable tant que l'on garde le contact avec l'individu malade concret dans le cabinet. De même, nous pensons qu'une définition abstraite de la philosophie basée sur la normativité peut être acceptable tant qu'elle maintient fermement l'idée que la philosophie concerne la totalité.

Considérons alors l'apport de notre recherche. La définition de la philosophie que nous avons élaborée selon les conditions que Canguilhem s'impose pour penser le sens de l'activité humaine apporte-t-elle quelque chose à la tendance actuelle de l'étude canguilhemienne, à savoir que les aspects de « plusieurs Canguilhem » deviennent de plus en plus multiformes sans centre ? Nous pensons que notre conclusion peut servir de guide face à cette diversification et expliquer en même temps la raison d'une telle tendance. Si on ne la considère qu'en termes de ses domaines de recherche ou de ses approches de ces domaines, il est impossible de dégager un flux dans la pensée de Canguilhem. Ce flux ne peut être décelé que si l'on appréhende sa pensée par le biais de son intention, laquelle nous a permis d'envisager la philosophie comme un prolongement humain de l'effort spontané de la vie, c'est-à-dire l'intention d'intervenir dans la souffrance de l'individu humain.

Cette intention explique pourquoi sa pensée était si multiforme. La souffrance est une sorte d'accident ou d'évènement. Elle n'est pas constante, et sa réponse ne l'est pas non plus. On pourrait se demander si la souffrance commune à tous les êtres vivants, comme l'angoisse de la mort ou la douleur de la maladie, ne s'impose pas de la même manière à tout le monde. Mais c'est confondre la cause de la souffrance avec la souffrance elle-même. Même si elle provient d'une source universelle, la souffrance implique une perception subjective. C'est la double intention de la pensée canguilhemienne : d'une part, prêter attention aux problèmes issus de causes universelles et, d'autre part, résister à tout type de discours qui tente de supprimer la place de la subjectivité dans l'expérience de la souffrance, et tirer la sonnette d'alarme

contre la paresse personnelle d'abandonner cette réponse subjective : s'engager auprès des individus à prêter attention à leur souffrance tout en les acculant à la ressentir. Les considérations sur des aspects particuliers de la pensée de Canguilhem, tels que ceux de la philosophie de la médecine, de la philosophie de la vie et de l'épistémologie, ainsi que les nouveaux aspects qui seront révélés un à un dans les études futures, doivent être faites, osons le dire, seront inévitablement faites, en tenant compte de cette double intention du philosophe.

Enfin, la philosophie selon Canguilhem, telle que nous la concevons, peut-elle être une critique et une alternative à toutes sortes de philosophies éloignées de la vie ? Si l'on garde à l'esprit la différence entre la médecine et la philosophie, que nous avons suggérée compte tenu de l'analogie entre elles, nous pensons qu'il vaut la peine de répéter la formule de Canguilhem à propos de la médecine. Philosopher, « c'est apprendre à connaître la contradiction entre l'espoir d'un jour et l'échec, à la fin. Sans dire non à l'espoir d'un jour. Intelligence ou simplicité ? » Pour laisser la philosophie comme « chose étrange », nous demandons : aujourd'hui, quel concept, quel discours, quelle idéologie ternissent notre intelligence et engourdissent notre simplicité ?



# BIBLIOGRAPHIE

## LES ECRITS DE GEORGES CANGUILHEM

### Ouvrages

*Le normal et le pathologique* (1<sup>ère</sup> éd. 1943, augmentée en 1966), « Quadrige », Puf, 2013.

*La Connaissance de la vie* (1<sup>ère</sup> éd. 1952, augmentée en 1965), édition de poche, Vrin, 2009.

*Études d'histoire et de philosophie des sciences* (1<sup>ère</sup> éd. 1968, augmentée en 1983 et en 1994), Vrin, 2002.

*La formation du concept de réflexe* (1<sup>ère</sup> éd. 1955), Vrin, 2015.

*Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie* (1<sup>ère</sup> éd. 1977), Vrin, 2000.

*Écrits sur la médecine*, Seuil, 2002.

### Œuvres Complètes

*Œuvres Complètes. Tome I. Écrits philosophiques et politiques (1926-1939)*, Vrin, 2011.

*Œuvres Complètes. Tome II. Écrits de médecine et de philosophie. Les thèses*, Vrin, 2021.

*Œuvres Complètes. Tome III. Écrits d'histoire des sciences et d'épistémologie*, Vrin, 2019.

*Œuvres Complètes. Tome IV. Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences*



(1940-1965), Vrin, 2015.

*Œuvres Complètes. Tome V. Histoire des science, épistémologie, commémorations*  
(1966-1995), Vrin, 2018.

## **Manuscrits**

GC.1.1.5., « Thèses, 1955, candidature à la Sorbonne : notes relatives à La connaissance de la vie, 30 avril 1955 ».

GC. 8.1, « Manuscrit de l'ouvrage » GC. 8.2, « G. Canguilhem, Philosophie à l'usage des élèves de l'enseignement secondaire et des étudiants de l'enseignement supérieur », en 2 exemplaires.

GC. 10.2.2. « Cours de psychologie et de philosophie », Lycée de Valenciennes, 1933-1934. GC. 10.3. « Psychologie, Valenciennes, 1934-1935 » et Toulouse. 1934-1938.

GC. 11.1.2. « Cours sur la finalité », 1941, à l'Université de Strasbourg repliée à Clermont-Ferrand.

GC. 11.1.3. « La valeur, juin 1941 », à l'Université de Strasbourg repliée à Clermont-Ferrand. GC. 11.1.4. Cours « Théorie de la Connaissance 1941 » à l'Université de Strasbourg repliée à Clermont-Ferrand.

GC. 11.2.1. Cours « La biologie, 1942-43 » à l'Université de Strasbourg repliée à Clermont-Ferrand.

- « Des obstacles à la connaissance scientifique de la vie ».
- « De l'histoire naturelle à la biologie ».
- « L'expérimentation en biologie ».
- « Les mathématiques en biologie ».

- « Le problème de l'évolution ».

GC. 11.2.2. Cours « Les normes et le normal, 1942-43 » à l'Université de Strasbourg repliée à Clermont-Ferrand. Reproduit partiellement dans « Cours de philosophie générale et de logique. Année 1942-1943 (Extraits). Les normes et le normal », dans OC 4, pp. 81-109.

- Notes préliminaires.
- « De la priorité normale de l'infraction et de l'interdiction ».
- « Propositions normatives et jugements de valeur ».
- « Les disciplines normatives ».
- « Logique et science ».
- « Logique et psychologie ».
- « Du caractère normatif de la pensée philosophique ».
- « Le normal et la moyenne ».
- « La maladie : identité du normal et du pathologique » : chez A. Comte, Cl. Bernard, R. Leriche.
- « De la monstruosité ».
- « Le normal et le problème des mentalités ».
- « Normalité et normativité ».
- « Esquisse d'une théorie des valeurs comme fondement d'une théorie des normes ».
- « La valeur et la polarité du jugement ».

GC. 11.3.4. « Technique et science, déc. 1944-janv. 1945, réutilisé et revu, novembre 1955 ». GC. 12.1.8. « Philosophie et Biologie, 1946-1947, 1946-48 », Université de Strasbourg.

GC. 15.1.1. « Normal et pathologique, norme et normal », « Sorbonne, 1962-63 ».

GC. 16.3.4. « Philosophie et technique, 1ère année, Censier, 14 et 16 janvier, 15 et 17 avril 1969 ».

GC.37.2.1., « Correspondance de C. Planet avec R. Le Senne et G. Canguilhem ».

## SOURCES

BERGSON, Henri, *Les données immédiates de la conscience* (1<sup>ère</sup> éd. 1889), Paris, PUF, nouvelle édition 2007.

- *Matière et mémoire* (1<sup>ère</sup> éd. 1896), Paris, Puf, nouvelle édition 2008.
- *L'évolution créatrice* (1<sup>ère</sup> éd. 1907), Paris, Puf, nouvelle édition, 2013.
- *L'énergie spirituelle* (1<sup>ère</sup> éd. 1919), Paris, Puf, nouvelle édition, 2009.
- *La pensée et le mouvant* (1<sup>ère</sup> éd. 1934), Paris, Puf, nouvelle édition, 2008.

BERNARD, Claude, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, J.B. Baillière et fils, 1865.

BICHAT, Xavier, *Anatomie générale appliquée à la physiologie et à la médecine*, Brosset, Gabon et Cie, 1800.

BUSS, David, *Evolutionary Psychology. The New Science of the Mind*, (1<sup>ère</sup> éd. 1999), 5<sup>ème</sup> éd., Routledge, 2016.

CAMUS, Albert, *Le mythe de Sisyphe* (1<sup>ère</sup> éd. 1942), Gallimard, 69<sup>e</sup> éd., 1942.

CUENOT, Lucien, « Le transformisme n'est-il qu'une illusion ou une hypothèse téméraire ? », *Revue générale des sciences pures et appliquées*, 1930.

DAWKINS, Richard, *The Selfish Gene*, (1<sup>ère</sup> éd. 1976), 40th anniversary edition, [Kindle DX version], Oxford University Press, 2016.

DELEUZE, Gilles, *Pourparlers 1972-1990*, Les éditions de minuit, 2003.

GEERTZ, Clifford, « Thick Description : Toward an Interpretive Theory of Culture », dans DELANTY, Gerard, STRYDOM, Piet (éd.), *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, 1973. / MARY, André (trad.), « La description dense : Vers une théorie interprétative de la culture », *La description I, Enquête*, 1998.

LAGNEAU, Jules, *Célèbres Leçons et fragments*, Puf, 1964.

LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1<sup>ère</sup> éd. 1926), 4<sup>ème</sup> éd., Puf, 1997.

LE SENNE, René, *L'obstacle et valeur*, Fernand Aubier, 1934.

- « Sujet et Personne », *Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, Storia e filosofia*, Série II, 5, n° 2, 1936, pp. 85-95.
- « L'homme et la valeur », *Revue de théologie et de philosophie*, Nouvelle Série, 34, n° 138, 1946, pp. 5-22.
- *Introduction à la philosophie* (1<sup>ère</sup> éd. 1939), 5<sup>e</sup> éd., Puf, 1970.
- *Traité de caractérologie* (1<sup>ère</sup> éd. 1945), 7<sup>e</sup> éd., Puf, 1963.
- « La mission permanente et contemporaine du philosophe », *Les Études philosophiques*, Nouvelle Série, 3<sup>e</sup> années, n° 1, 1948, pp. 1-16.
- « Immanence et transcendance », *Tijdschrift voor Philosophie*, 11 de Jaarg., n° 1, 1949, pp. 27-62.
- *Le devoir* (1<sup>ère</sup> éd. 1949), 2<sup>e</sup> éd., Puf, 1950.
- « De la difficulté de penser sur la guerre », *Les Études philosophiques*, Nouvelle Série, 10<sup>e</sup> Année, n° 3, 1955, pp. 372-377.
- *La découverte de Dieu*, Éditions Montaigne, 1955.

MAYR, Ernst, *This is biology* (1<sup>ère</sup> éd. 1998), Harvard University Press, [Kindle DX version], 2001.

QUINTON, René, *Maximes sur la guerre*, B. Grasset, 1930.

ROULE, Louis, *La vie des rivières*, Stock, 1930.

- *La vie des poissons dans leur milieu*, Delagrave, 1938.

RUYER, Raymond, *Éléments de psycho-biologie*, Puf, 1946.

- *Néo-finalisme* (1<sup>ère</sup> éd. 1952), Puf, 2012.

SINGER, Peter, *Animal Liberation*, [Kindle DX version] (1<sup>ère</sup> éd. 1975), The Bodley Head, 2015.

## ÉTUDES

BADIOU, Alain, « Y a-t-il une théorie du sujet chez Georges Canguilhem ? », dans BALIBAR, Étienne et al. (org.), *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences. Actes du colloque (6-7-8 décembre 1990)*, Albin Michel, 1993, pp. 295-304.

BAUDINO, Troy A. et al., « c-Myc is essential for vasculogenesis and angiogenesis during development and tumor progression », *Genes & Development*, Oct 1, 16(19) : 2530-2543, 2002.

BERGER, Gaston, « Le Devoir by René Le Senne », *Les Études philosophiques*, 5<sup>e</sup> Année, n° 2, 1931, pp. 91-95.

BIANCO, Guissepe, « Vie de douleur : Contradiction et effort chez Georges Canguilhem », dans WORMS, Frédéric (éd.), *Philosophie française contemporaine*, Puf, 2016, pp. 69-84.

- « Georges Canguilhem ; les traces du métier », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 145, n° 1, 2020, pp. 3-6.

BING, François et BRAUNSTEIN, Jean-François, « Entretien avec Georges Canguilhem », dans BING, François, BRAUNSTEIN, Jean-François, ROUDINESCO, Élisabeth (org.), *Actualité de Georges Canguilhem. Le normal et le pathologique, Acte du X<sup>e</sup> colloque de la Société internationale d'histoire de la psychiatrie et de la psychanalyse*, Les empêcheurs de penser en rond, 1998. pp. 121-135.

BLINE, Abigail et al., « What Is Lost in the Weismann Barrier ? », *Journal of Developmental Biology*, 2020.

BOURDIEU, Pierre, « Georges Canguilhem: an obituary notice », *Economy and Society*, 27, 1998, pp. 190-192.

BRAUNSTEIN, Jean-François, « Canguilhem avant Canguilhem », *Revue d'histoire des sciences*, 53, n° 1, 2000, pp. 9-26.

- « Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le “style français” en épistémologie », dans WAGNER, Pierre (dir.), *Les philosophes et la science*, Gallimard, 2002.
- « Présentation », dans BRAUNSTEIN, Jean-François (coord.), *Canguilhem. Histoire des sciences et politiques du vivant*, Puf, 2007, pp. 9-16.
- « Psychologie et milieu. Éthique et histoire des sciences chez Georges Canguilhem », dans BRAUNSTEIN, Jean-François (coord.), *Canguilhem. Histoire des sciences et politiques du vivant*, Puf, 2007, pp. 63-90.
- « Deux philosophes de la médecine. Canguilhem et Fleck », dans FAGOT-LARGEAULT, Anne, DEBRU, Claude (dir.), HAN, Hee-jin (éd.), *Philosophie et médecine. En hommage à Georges Canguilhem*, Vrin, 2008. pp. 63-80.
- « Jeunesse de Georges Canguilhem », dans FERTE, Louis et al. (dir.), *La formation de Georges Canguilhem. Un entre-deux-guerres philosophique*, Hermann, 2013, pp. 143-170.
- « Bioéthique ou philosophie de la médecine ? », *Revue de métaphysique et de morale*, 82, n° 2, 2014, pp. 239-256.

- « Foucault, Canguilhem et l'histoire des sciences humaines », *Archives de Philosophie*, 79, n° 1, 2016, pp. 13-26.
- « Reconstruire : l'histoire des sciences dans l'œuvre philosophique de Georges Canguilhem », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 145, n° 2, 2020, pp. 7-19.

CALLAWAY, Ewen, « UK scientists gain licence to edit genes in human embryos », *Nature*, février 2016 : <https://www.nature.com/articles/nature.2016.19270>

CANINO, Remi, « Statut de la subjectivité et problématique de la santé : un chemin à rebours à travers l'œuvre de Georges Canguilhem », *Travailler*, n° 34, 2015, pp. 143-162.

CARROY, Jacqueline et al., *Histoire de la psychologie en France*, La découverte, 2006

CASPAR, Philippe, « Le problème de l'individu chez Aristote », *Revue philosophique de Louvain*, Quatrième série, 84, n° 62, pp. 173-186.

CIMIER Amandine et al., « Chômage, activités et santé : vécu de personnes en situation de chômage », *Bulletin de psychologie*, n° 573, 2021/3, pp. 187-202.

DASTON, Lorraine, *Against Nature*, MIT Press, 2019.

DEBRU, Claude, « Georges Canguilhem et la normativité du pathologique », dans BALIBAR, Étienne et al. (org.), *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences. Actes du colloque (6-7-8 décembre 1990)*, Albin Michel, 1993, pp. 37-48.

- *Georges Canguilhem. Science et non-science*, Édition Rue d'Ulm, 2004.
- « L'engagement philosophique dans le champ de la médecine. Georges Canguilhem aujourd'hui », dans BRAUNSTEIN, Jean-François (coord.), *Canguilhem. Histoire des sciences et politiques du vivant*, Puf, 2007, pp. 63-90.

- *Au-delà des normes : la normativité*, Hermann, 2015.
- « Philosophie et biologie : La connaissance de la vie et les enseignements de Canguilhem à la faculté des lettres de Strasbourg (1941-1948) », *Revue d'histoire des sciences*, 71, n° 2, 2018, pp. 301-310.

DELAPORTE, François (éd.), GOLDHAMMER, Arthur (trad.), *A Vital Rationalist. Selected Writings from Georges Canguilhem*, Zone Books, 1994.

DESCOMBES, Vincent, « Vers une crise d'identité en philosophie française », dans DESCAMPS, Christian (dir.), *Les enjeux philosophiques des années 50*, Édition Centre Pompidou, pp. 147-167.

DEVAUX, André-A, *Le Senne ou le combat pour la spiritualisation*, Seghers, 1968.

DELESALLE, Jacques, « La philosophie de M. René Le Senne ». *Revue néo-scholastique de philosophie*, 39(51), 1936, pp. 348-64.

DURRIVE, Barthélemy, « Actualité plurielle de Canguilhem en philosophie de la médecine », *Revue de métaphysique et de morale*, 82, n° 2, 2014, pp. 257-271.

FABIANI, Jean-Louis, « Enseigner : philosophes et professeurs de philosophie. Canguilhem et 'les hommes exemplaires' », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 145, n° 2, 2020, pp. 21-32.

FICHANT, Michel, « L'épistémologie en France », dans CHATELET, François (dir.), *Histoire de la philosophie. Tome 8 : Le XXe siècle*, Hachette, 1973, pp. 135-178.

- « Georges Canguilhem et l'idée de la philosophie », dans BALIBAR, Étienne et al. (org.), *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences. Actes du colloque (6-7-8 décembre 1990)*, Albin Michel, 1993, pp. 37-48.



GAYON, Jean, « Philosophie et biologie », dans MATTEI, Jean-François (éd.), *Encyclopédie philosophique universelle*, Vol. IV (Le Discours philosophique), Puf, 1988, pp. 2152-2171.

- « Le concept d'individualité dans la philosophie biologique de Georges Canguilhem », dans *L'épistémologie française 1830-1970*, Éditions Matériologiques, 2015, pp. 389-419.

GABEL, Isabel, « La biologie, la réflexivité et l'histoire : Réinscrire Canguilhem dans son milieu », *Revue d'histoire des sciences*, 71, n° 2, 2018, pp. 155-177.

GUTTING, Gary, *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*, Combridge university press, 1989.

HUXLEY, Thomas, « On the reception of the *Origin of species* », dans Francis DARWIN (éd.), *The life and letters of Charles Darwin*, D. Appleton and company, 1896.

JOLY, Marc, *La révolution sociologique. De la naissance d'un régime de pensée scientifique à la crise de la philosophie (XIXe-XXe siècles)*, La découverte, 2017.

KÜHN, Rolf, « L'idéalisme axiologique et existentiel de René Le Senne », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 70, n° 4, 1986, pp. 577-590.

LAGACHE, Daniel, « Le normal et le pathologique d'après M. Georges Canguilhem », *Revue de métaphysique et de morale*, 4, 1946, pp. 355-370.

LECOURT, Dominique, « La question de l'individu d'après Georges Canguilhem », dans BALIBAR, Étienne et al. (org.), *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences. Actes du colloque (6-7-8 décembre 1990)*, Albin Michel, 1993, pp. 262-270.

- « Pourquoi enseigner la philosophie et l'histoire de sciences dans les cursus scientifiques », *Rue Descartes*, 41, n° 3, 2003, pp. 105-108.

- « Georges Canguilhem, le philosophe », dans BRAUNSTEIN, Jean-François (coord.), *Canguilhem. Histoire des sciences et politiques du vivant*, Puf, 2007, pp. 27-43.
- « La question de la science aujourd'hui », *Le Philosophoire*, 44, n° 2, 2015, pp. 151-159.
- *Georges Canguilhem* (1<sup>ère</sup> éd. 2008), 2<sup>ème</sup> éd., Puf, 2016.

LIMOGES, Camille, « Natural selection, phagocytosis, and preadaptation : Lucien Cuénot, 1886-1901 », *Journal of the history of medicine and allied sciences*, 1976, pp. 176-214.

LOISON, Laurant, « Le projet du néolamarckisme français (1880-1910) », *Revue d'histoire des sciences*, 65, n° 1, 2012, pp. 61-79

- « Introduction : biologie, philosophie de la biologie et histoire de la biologie chez Georges Canguilhem (1904-1995) », *Revue d'histoire des sciences*, 71, n° 2, 2018, pp. 147-154.
- « Un enthousiasme paradoxal ? Georges Canguilhem et la biologie moléculaire (1966-1973) », *Revue d'histoire des sciences*, 71, n° 2, 2018, pp. 271-300.
- « Les Œuvres complètes de Georges Canguilhem ». *Revue d'histoire des sciences* 72, n° 1, 2019, pp. 163-169.

MA Yanlei et al., « The relationship between early embryo development and tumorigenesis », *Journal of Cellular and Molecular Medicine*, Dec ; 14(12), 2010, pp. 2697-1701.

MACHEREY, Pierre, « Canguilhem et la philosophie », dans FERTE, Louis et al. (dir.), *La formation de Georges Canguilhem. Un entre-deux-guerres philosophique*, Hermann , 2013, pp. 27-42.

- *À l'essai*, Éditions Kimé, 2018.

MAISTRIAUX. Robert, 1955. « La liberté dans l'œuvre de René Le Senne », *Les Études*

*philosophiques*, Nouvelle série, 10<sup>e</sup> Année, n° 3, 1955, pp. 458-465.

MESNARD, Pierre, « Le “Traité de morale générale” de René Le Senne ». *Les Études philosophiques*, 10<sup>e</sup> année, n° 3, 1955, pp. 466-475.

METHOT, Pierre-Oliver, « Georges Canguilhem et le “problème de l’évolution” dans Le normal et le pathologique », *Revue d’histoire des sciences*, 71, n° 2, 2018, pp. 205-241.

- « Analytique and Continental Approches to Biology and Philosophy : David Hull and Marjorie Grene on ‘What Philosophy of Biology is Not’ », dans BIANCO, Giuseppe et al. (éd.), *Canguilhem and Continental Philosophy of Biology*, 2023, pp. 13-38.

MOYA-DIEZ, Ivan « Canguilhem avec Goldstein : de la normativité de la vie à la normativité de la connaissance », *Revue d’histoire des sciences*, 71, n° 2, 2018, pp. 179-204.

- « Georges Canguilhem on sex determination and the normativity of life », *History and Philosophy of the Life Sciences*, 44, 2022.

PIQUEMAL, Jacques, « G. Canguilhem professeur de Terminale (1937-1938). Un essai de témoignage », *Revue de métaphysique et de morale*, 90<sup>e</sup> Année, n° 1, 1985, pp. 63-83.

PIRLOT, Jules, « La Philosophie de René Le Senne ». *Revue Philosophique de Louvain*, 53(37), 1955, pp. 28-39.

- « La découverte de Dieu by René Le Senne », *Revue philosophique de Louvain*, 54, 1956, pp. 315-317.

QUEYROUX, Nathalie, « Le centre documentaire du CAPHES : Un lieu d’archives », *Revue d’histoire des sciences*, 70, n°2, 2017, pp. 379-396.

ROTH, Xavier, *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience. Juger et agir*, Vrin, 2013.

- « Le jeune Canguilhem, lecteur de Bergson (1927-1939) », *Dialogue*, 52, n° 4, 2014, pp. 625-647.
- « Les cinq dimensions fondamentales de la norme », *La revue du Financier*, 38, 2016.
- « Unifier : Canguilhem et la norme philosophique », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 145, n° 1, 2020, pp. 33-54.

SALOMON-BAYET, Claire, « Georges Canguilhem, le concept et l'action », *Raison présente*, 119, 1996, pp. 5-15.

SAINT-SERNIN, Bertrand, « Georges Canguilhem à la Sorbonne », *Revue de métaphysique et de morale*, 90<sup>e</sup> Année, n° 1, 1985, pp. 84-92.

SAPIRO, Gisèle, « Agir : un engagement "surrationalnel". (Auto)portrait de Canguilhem en résistant », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Tome 145, 2020/1, pp. 55-68.

SCHMIDGEN, Henning, « Georges Canguilhem et 'les discours allemands' », dans FAGOT-LARGEAULT, Anne, DEBRU, Claude (dir.), HAN, Hee-jin (éd.), *Philosophie et médecine. En hommage à Georges Canguilhem*, Vrin, 2008. pp. 49-61.

SEBESTIK, Jan, « Le rôle de la technique dans l'œuvre de Georges Canguilhem », dans BALIBAR, Étienne et al. (org.), *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences. Actes du colloque (6-7-8 décembre 1990)*, Albin Michel, 1993, pp. 243-250.

SIRINELLI, Jean-François, *Génération intellectuelle. Khâgneux et normaliens dans l'entre-deux-guerres*, Fayard, 1988.

STEIN, Rob, « Chinese Scientist Says He's First To Create Genetically Modified Babies

Using CRISPR », *NPR*, 26 novembre 2018 : <https://www.npr.org/sections/health-shots/2018/11/26/670752865/chinese-scientist-says-hes-first-to-genetically-edit-babies>

TOOLIS, Kevin, « The most dangerous man in the world », *The Guardian*, Nov, 1999 : <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/1999/nov/06/weekend>. Kevintoolis

TROUBE, Sarah, « Penser l'être-malade. Canguilhem et la psychopathologie », *Cahiers philosophiques*, 125, n° 2, 2011, pp. 64-79.

WORMS, Frédéric, « Le concept du vivant comme philosophie première : de Canguilhem à aujourd'hui », dans FAGOT-LARGEAULT, Anne, DEBRU, Claude (dir.), HAN, Hee-jin (éd.), *Philosophie et médecine. En hommage à Georges Canguilhem*, Vrin, 2008. pp. 139-151.

- *Bergson ou les deux sens de la vie*, Puf, 2013.

「戦争と医学」展実行委員会 (Comité exécutif de l'exposition 'Guerre et médecine'), 『戦争と医の倫理』 (*Guerre et éthique médicale*), かもがわ出版, 2007. / 전쟁과의료윤리검증추진회 (Association pour la vérification de l'éthique médicale en temps de guerre) (trad.), 『731 부대와 의사들』 (*L'unité 731 et médecins*), 건강과미디어협동조합, 2015.

# TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION .....	11
PREMIERE PARTIE .....	17
1. INTRODUCTION AU PROBLEME .....	19
1.1. <i>La perspective synthétique sur la philosophie de Georges Canguilhem</i> .....	19
1.1.1. La conception existante sur la philosophie de Canguilhem .....	19
1.1.2. L'apparition du « plusieurs Canguilhem » .....	21
1.1.3. La reconstruction de la perspective synthétique à travers « la philosophie selon Canguilhem » .....	24
1.2. <i>L'état des études sur la philosophie selon Canguilhem</i> .....	28
1.2.1. Pourquoi la philosophie selon Canguilhem ? .....	29
1.2.2. La difficulté de la recherche .....	33
2. LE POINT DE DEPART VERS LA PHILOSOPHIE SELON CANGUILHEM .....	39
2.1. <i>La science entre l'homme et la vie</i> .....	39
2.1.1. La séparation et le rejoignement .....	39
2.1.2. Deux aspects de la science .....	41
2.1.3. L'impossibilité de la matière savante .....	42
2.1.4. L'impérialisme physicaliste vs le pluralisme vitaliste .....	45
2.2. <i>La « réflexivité » de la science de la vie</i> .....	48
2.2.1. Le vivant savant .....	48
2.2.2. Une notion sans terme : La « réflexivité » .....	50
2.2.3. L'essai pour être original de la science de la vie .....	54
2.2.4. La science de la vie appelant l'intervention philosophique .....	55
2.3. <i>L'homme savant et l'homme vivant</i> .....	60
2.3.1. La science comme spécificité humaine .....	60
2.3.2. L'anthropomorphisme comme obstacle de la connaissance scientifique ...	63
2.3.3. L'anthropomorphisme comme condition de la connaissance scientifique.	65
2.3.4. L'homme savant, vivant, mortel .....	69
<i>Conclusion partielle : La science et la philosophie comme activité de l'être vivant humain</i> .....	71
3. LA DIFFICULTE DE PENSER LA VIE .....	73

3.1. <i>La vie en devenir</i> .....	74
3.1.1. La vie fuyante au cordeau de la raison.....	74
3.1.2. Essayer, échouer et se souvenir.....	77
3.2. <i>La diversité des êtres vivants</i> .....	84
3.2.1. Le problème de l'extension.....	84
3.2.2. Loup et amibe.....	85
3.2.3. le fait et la valeur.....	93
3.2.4. Vers l'unité des fonctions spirituelles.....	105
3.3. <i>Du jugement axiologique à la normativité biologique</i> .....	114
3.3.1. Le jugement de l'amibe ?.....	114
3.3.2. L'implication humaniste du concept de jugement.....	117
3.3.3. Vers la normativité biologique.....	121
<i>Conclusion partielle : la réorientation des solutions de Canguilhem au problème posé à la pensée sur la vie</i> .....	126
4. LA PHILOSOPHIE A LA LUMIERE DE LA NORMATIVITE BIOLOGIQUE.....	129
4.1. <i>La définition de la normativité</i> .....	129
4.1.1. Norme et Normatif.....	129
4.4.2. Normatif comme correctif.....	135
4.2. <i>Les activités du vivant humain au regard de la normativité biologique</i> .....	143
4.2.1. La science et la normativité.....	143
4.2.2. La technique et la normativité.....	150
4.2.3. La philosophie et la normativité.....	155
4.3. <i>Comment en est-il venu à assimiler vivre et philosopher ?</i> .....	163
4.3.1. L'explication par biologie.....	163
4.3.2. La normativité comme fonction.....	167
<i>Conclusion partielle : La normativité biologique comme référence pour définir la philosophie</i> .....	177
CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE.....	180
DEUXIEME PARTIE.....	184
1. INTRODUCTION AU PROBLEME.....	186
1.1. <i>La médecine comme objet de l'« analyse réflexive »</i> .....	186
1.2. <i>La médecine et la normativité</i> .....	190
1.3. <i>Le prolongement de l'« effort spontané de la vie » dans la médecine</i> .....	193

1.3.1. L'effort spontané de la vie .....	195
1.3.2. Prolongement et lucidité.....	201
1.3.3. L'intention de prolonger .....	203
2. LA PHILOSOPHIE DE RENE LE SENNE CHEZ GEORGES CANGUILHEM.....	208
2.1. <i>L'intérêt philosophique porté à l'individu</i> .....	209
2.1.1 La relation entre Le Senne et Canguilhem.....	209
2.1.2. La guerre et la contradiction.....	212
2.1.3. Le concret et la douleur .....	219
2.2. <i>Conception du corps organique : divergence des avis de Le Senne et Canguilhem</i> .....	230
2.2.1. Problème de l'analyse existante sur la relation entre Le Senne et Canguilhem .....	230
2.2.2. La conception canguilhemienne du corps organique.....	234
2.2.2.1. Les trois axes traversant l'individualité biologique : milieu, forme, besoin .....	234
2.2.2.2. L'hétérogénéité entre les axes traversant l'individualité .....	240
2.2.2.3. L'intégration des axes hétérogènes .....	248
2.2.3. La conception lesennienne du corps organique .....	256
2.2.3.1. La question de l'hérédité de l'acquis chez Le Senne .....	256
2.2.3.2. L'« esprit » de Le Senne et la « vie » de Canguilhem .....	261
2.3. <i>Deux programmes de l'éducation philosophique</i> .....	269
2.3.1. Programme lesennien de l'éducation philosophique .....	269
2.3.1.1. « Philosophe » ou « métaphysicien »? .....	269
2.3.1.2. Le point culminant de la pensée lesennienne .....	273
2.3.2. Position et résolution du problème philosophique chez Canguilhem .....	277
2.3.2.1. La philosophie comme résolution du problème de « vous et moi » .	277
2.3.2.2. Le rôle du médecin par rapport à des problèmes philosophiques .....	281
<i>Conclusion partielle : La modification sémantique de l'intérêt à l'individu et à sa douleur en tant que condition pour définir la philosophie comme activité de l'être vivant humain</i> .....	291
3. LA PHILOSOPHIE ET LA MEDECINE.....	294
3.1. <i>La modalité d'intervention philosophique dans la vie humaine</i> .....	294
3.1.1. L'aspect problématique de l'existence humaine .....	294
3.1.2. La tâche du philosophe de « confrontation » .....	299



3.1.3. L'épistémologie historique comme conditionnement pour la recherche individuelle.....	307
3.2. <i>Le concept de totalité chez Canguilhem</i> .....	314
3.2.1. Deux objectifs de l'examen du concept de totalité.....	314
3.2.2. La totalité biologique et la totalité philosophique .....	316
<i>Conclusion partielle : De la médecine à la philosophie en passant par la totalité</i> .....	326
CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE.....	330
CONCLUSION .....	336
BIBLIOGRAPHIE .....	344
TABLE DES MATIERES .....	358