

REVUE PHILOSOPHIQUE

de la France et de l'Étranger

REVUE TRIMESTRIELLE FONDÉE EN 1876 PAR THÉODULE RIBOT
CONTINUÉE PAR L. LÉVY-BRUHL, É. BRÉHIER, P. MASSON-OURSSEL
ET P.-M. SCHUHL

Directeurs : **YVON BRÈS, DOMINIQUE MERLLIÉ**

Rédaction : **VINCENT GUILLIN, MARIE-FRÉDÉRIQUE PELLEGRIN**

2020 - 145^e ANNÉE – TOME CCX

GEORGES CANGUILHEM : LES TRACES DU MÉTIER

ARTICLES

Giuseppe BIANCO. – Georges Canguilhem : les traces du métier.....	p.	3
Jean-François BRAUNSTEIN. – Reconstruire : La place de l'histoire des sciences.....	p.	7
Jean-Louis FABIANI. – Enseigner : Philosophes et professeurs de philosophie	p.	21
Xavier ROTH. – Unifier : Canguilhem et la norme philosophique.....	p.	33
Gisèle SAPIRO. – Agir : Un engagement "surrational".....	p.	55

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

p. 69

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

(Histoire de la philosophie : XVII^e, XVIII^e, XIX^e et XX^e siècles)

par

A. ALISON, É. BLONDEL, F. BRAHIMI, P. CERUTTI,
R. CHENNOUFI, P. COMBESSIE, H. DALLACOSTA,
S. DEPREZ, H. DILBERMAN, D. FOYER, V. GENY,
G. MALKASSIAN, G. MARMASSE, É. MEHL, V. NUROCK,
M.-F. PELLEGRIN, H. POLITIS, C. RAYMOND, J.-P. RICHARD,
A. STANGUENNEC, J.-L. VIEILLARD-BARON, A. YUVA

p. 75

NOTICES NÉCROLOGIQUES

Claude GAUTIER. – Didier Deleule (1941-2019).....	p.	123
Bernadette BENSUADE-VINCENT. – Michel Serres (1930-2019).....	p.	126
Jean-Louis VIEILLARD-BARON. – Simone Goyard Fabre (1927-2019)....	p.	129

OUVRAGE DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

p. 131

RÉSUMÉS – ABSTRACTS

p. 134

Les articles à soumettre au Comité de lecture de la Revue sont à adresser en deux exemplaires anonymes (le nom et l'adresse de l'auteur figurant sur une page de garde détachable) et accompagnés d'un bref résumé (moins de dix lignes). Ils doivent éviter de dépasser 50 000 signes (espaces compris).

Les auteurs sont avisés que les textes (articles, notes ou comptes rendus), s'ils sont retenus, figureront non seulement dans la version « papier », mais aussi sur la version de la Revue qui est mise en ligne.

GEORGES CANGUILHEM : LES TRACES DU MÉTIER

Au cours des vingt dernières années, l'intérêt pour l'œuvre de Georges Canguilhem (1904-1995) s'est considérablement accru. L'année avant sa mort, se fondant sur une première bibliographie, parue en 1985 dans un numéro thématique que la *Revue de métaphysique et de morale* lui avait consacré (vol. 90, n° 1), l'un de ses élèves, Camille Limoges, avait travaillé à une bibliographie presque exhaustive de ses écrits, publiée dans le recueil *A Vital Rationalist* (Canguilhem, 1994c)¹. Ce recueil, qui rassemblait des textes peu connus, avait bousculé l'image de Canguilhem, traditionnellement considéré comme un philosophe et historien de la médecine et des sciences de la vie, successeur de Gaston Bachelard à l'Institut d'histoire et de philosophie des sciences et des techniques de la Sorbonne, présidé avant lui par Abel Rey. En effet, le premier essai de Pierre Macherey (1964) et la première monographie de Dominique Lecourt (1972) sur Canguilhem, l'avaient inscrit dans le courant de l'« épistémologie historique ». Cette orientation, supposée inaugurée par Bachelard, avec des ancêtres comme Léon Brunschvicg et Auguste Comte, aurait ensuite été représentée principalement par Georges Canguilhem et son élève Michel Foucault (pour une révision de cette présentation voir : Gingras, 2010 ; Braunstein, 2012 ; Braunstein, Vagelli, Moya Diaz, 2019). Du fait de l'appui sans faille qu'il avait assuré à Foucault au moment des polémiques qui avaient suivi *Les Mots et les choses* (1966), appui rendu par celui-ci dans « La vie : l'expérience et la science » (1985), publié dans une première version anglaise en 1978 et ensuite en français en 1985 ; du fait aussi à l'admiration de Louis Althusser et de plusieurs générations de ses

1. Les références de l'ensemble des textes de ce fascicule sont regroupées ci-dessous, p. 69.

élèves, dont une partie avaient fréquenté son séminaire ; de la publication de « Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique ? » (1969) et, plus tard, d'*Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie* (1977), Canguilhem avait été rapproché, en grande partie à tort, tant du marxisme dans sa version « antihumaniste » que du « structuralisme » – voire d'une fantomatique « philosophie du concept » (Cassou-Noguès, 2009 ; Bianco, 2011 ; 2015).

Le patient travail de recherche de Camille Limoges a fait émerger des écrits, presque inconnus, qui précédaient la publication des trois livres qui l'avaient rendu célèbre : sa thèse de médecine *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* (1943), et les deux thèses de philosophie, le recueil d'essais *La connaissance de la vie* (1952), et *La formation du concept de réflexe aux XVII^e et XVIII^e siècles* (1955). En 1998, la publication d'un long entretien avec François Bing et Jean-François Braunstein avait contribué à complexifier son portrait (maintenant in Canguilhem, 2018). C'est ainsi que Jean-François Braunstein (2002) avait pu parler d'un « Canguilhem avant Canguilhem ». Quelques années plus tard, dans un bref mais précieux *Georges Canguilhem*, Dominique Lecourt (2008) avait tenté pour la première fois de tenir ensemble, dans un seul portrait, le Canguilhem d'« avant Canguilhem » et celui d'« après ». Les quinze ans qui ont suivi sa mort ont été marqués par la publication de plusieurs études sur l'ensemble de son œuvre et par des traductions de ses livres et essais en anglais, italien, allemand, espagnol et portugais.

Ce mouvement a pris encore plus d'importance au cours de la dernière décennie lorsqu'une équipe, composée d'anciens élèves et de plus jeunes chercheurs, a commencé à réunir et à republier les écrits dénichés par Limoges. Un premier volume de ces *Œuvres complètes*, rassemblant les *Écrits philosophiques et politiques (1926-1939)*, est paru en 2011, un deuxième volume, le tome IV, réunissant les écrits sur *Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences*, publiés entre 1940 et 1965, est paru en 2015 ; le tome V, *Histoire des sciences, épistémologie, commémorations*, réunit les essais produits ultérieurement ; le tome III, *Écrits d'histoire des sciences et d'épistémologie* est paru en 2019. Ce projet impressionnant n'aurait jamais été possible sans Camille Limoges, qui, depuis une décennie, s'est donné corps et âme à cette entreprise. Conformément au souhait de Canguilhem, les manuscrits et les tapuscrits inédits ne prendront pas la forme d'une publication. En revanche, à la suite du don de ses archives et de sa bibliothèque, en 2003, un Fonds Georges Canguilhem a été constitué au sein du centre documentaire du Centre d'Archives en Philosophie, Histoire et Édition des

Sciences (CAPHES) de l'École normale supérieure, sous la responsabilité de Nathalie Queyroux. Depuis son ouverture aux lecteurs en 2008, des dizaines de jeunes chercheurs y ont travaillé.

Les *Œuvres* et les documents conservés dans les archives témoignent d'une activité incomparable. Afin de publier, d'enseigner et d'intervenir publiquement, Canguilhem avait écrit beaucoup plus que ses publications ne le suggèrent, et sur des sujets bien plus divers qu'on ne le suppose généralement. C'est ainsi que, pendant les dix dernières années, son image s'est progressivement complexifiée : il n'y a pas seulement un « Canguilhem avant Canguilhem », mais, pour ainsi dire, « plusieurs Canguilhem ». Toute reconstruction biographique serait illusoire, puisqu'on est face à plusieurs vies : militant pacifiste intégral et fidèle élève du philosophe kantien Alain jusqu'en 1936, exigeant professeur de lycée jusqu'en 1941, étudiant en médecine au cours des années 1936-1943, résistant pendant la guerre, professeur de philosophie à l'université de Strasbourg et à la Sorbonne, vorace lecteur d'ouvrages de philosophie, de biologie et de médecine, mais aussi d'histoire, de sociologie et de psychologie, inspecteur général de l'instruction publique, président du jury de l'agrégation, directeur d'innombrables thèses et travaux universitaires, etc.

Cette pluralité explique la multiplicité des lectures et des usages des textes produits par Canguilhem : certains auteurs se sont intéressés à sa contribution à l'histoire et à la philosophie des sciences médicales et biologiques (Dagognet, 1998 ; Fagot-Largeault *et al.*, 2008 ; Giroux, 2010 ; Gaille, 2011 et 2014 ; Gayon, 2015 ; Debru, 2018 ; Loison, 2018) ; une partie de la littérature, spécialement étrangère, a développé un programme de recherche se réclamant plus au moins explicitement de l'« épistémologie historique » (Hacking, 2002 ; Davidson, 2005 ; Rheinberger, 2010a ; 2010b ; Daston et Galison, 2012 ; Cryle et Stephens, 2017 ; Geroulanos et Meyers, 2018) ; d'autres ont tenté de repenser les conséquences politiques de sa théorie de la normativité vitale et sociale (Le Grand, 2007 ; Le Blanc, 2008a et 2008b ; Mache-rey, 2009 et 2014 ; Debru, 2015), l'interprétant parfois à la lumière de la notion foucauldienne de « biopolitique » (Muhle, 2015) ; enfin, quelques philosophes ont mis en valeur l'originalité de sa théorie de la maladie, afin de la réinvestir dans le champ de l'éthique médicale (Worms, 2010 ; Lefève et Barraux, 2013 ; Lefève, 2014, et, pour une critique, Braunstein, 2014).

Les essais réunis ici ne traitent pas d'un aspect particulier de la production de Canguilhem, et n'ont pas non plus la prétention d'en fournir une synthèse. En revanche, ils prennent au sérieux une déclaration faite par Canguilhem vers la fin de sa vie : en 1990, dans une

« Lettre à Michel Deguy » où il déclinait l'invitation à participer à un colloque sur son travail organisé au Collège international de philosophie, il avait déclaré ne pouvoir considérer son « œuvre » autrement que comme la « trace » d'un « métier » (Canguilhem, 2018, p. 1123). Lui qui avait toujours porté une grande attention au travail, dans ses dimensions techniques, sociales, psychiques et biologiques, semblait faire allusion à *Le métier et la vocation du savant*, de Max Weber, qu'il avait cité deux ans plus tôt, au cours d'une conférence donnée en l'honneur de Raymond Aron, « La problématique de la philosophie de l'histoire au début des années trente » (Canguilhem, 2018, p. 1123-1139). Un peu plus tard, il avait parlé explicitement du « métier » de philosophe au cours d'une conférence tenue à l'École normale : « Qu'est-ce qu'un philosophe en France aujourd'hui ? » (Canguilhem, 2018).

Ce métier est une pratique normée de production et de transmission de connaissance, impliquant un corpus de textes, des institutions, des interactions avec des pairs, et le développement de dispositions et valeurs. En partant de la multiplicité des traces écrites de ce métier, l'objectif poursuivi par les études qui suivent est de rendre compte des gestes et de leurs lieux de déroulement, suivant ainsi l'inspiration de l'ethnologie des sciences (voir par exemple Jacob, 2007 ; 2011). C'est pourquoi ces quatre articles se concentrent sur quatre gestes qui se sont entrelacés dans la trajectoire intellectuelle de Canguilhem : reconstruire, organiser, enseigner, agir².

Giuseppe BIANCO
Université Libre de Bruxelles
bepz@libero.it

2. Les essais qui composent ce fascicule ont été présentés lors de la journée d'études « Georges Canguilhem (1904-1995) : les traces du métier », que j'ai organisée à l'Institut d'études avancées de Paris le 13 novembre 2015. L'ensemble des communications est accessible à l'adresse : <http://www.paris-iea.fr/fr/liste-des-videos/georges-canguilhem-1904-1995-les-traces-du-metier-2874>

RECONSTRUIRE : L'HISTOIRE DES SCIENCES DANS L'ŒUVRE PHILOSOPHIQUE DE GEORGES CANGUILHEM

« Vingt ans après... », c'est ce titre à la Dumas que Canguilhem avait choisi pour présenter ses « Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique » qui allaient transformer sa thèse de médecine, parue en 1943 sous le titre *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, en ce nouveau livre que nous connaissons sous le titre désormais classique : *Le normal et le pathologique*. Il notait alors que, pendant ces vingt ans, les questions qu'il s'était posées avaient à la fois changé et étaient restées les mêmes : « J'ai voulu, vingt ans après, me mesurer aux mêmes difficultés, avec d'autres moyens » (Canguilhem, 1966, p. 172)¹.

« Vingt ans après... ». C'est le titre que Giuseppe Bianco aurait aussi pu choisir comme titre du colloque qu'il a organisé pour commémorer la disparition de Georges Canguilhem. Mais, pour souligner la vitalité et la productivité de son œuvre, il a choisi un titre moins nostalgique, en insistant sur ce que Canguilhem appelait les « traces du métier »². Là aussi, durant ces vingt ans, on peut noter que la réception de cette œuvre s'est d'un certain point de vue modifiée mais a aussi confirmé la prégnance de certaines de ses principales thèses.

1. Les références de l'ensemble des textes de ce fascicule sont regroupées ci-dessous, p. 69.

2. On se souvient que Canguilhem, invité au premier colloque portant sur son œuvre, avait écrit à l'organisateur : « Il n'est pas possible, à mon âge, de faire autrement que j'ai toujours fait, c'est-à-dire considérer ce qu'on appelle mon œuvre comme autre chose que la trace de mon métier » (Canguilhem, 2018, p. 1123). Comment ne pas entendre dans cette formule une évocation du sillon de la charrue, que Canguilhem évoquait en signature de son tout premier écrit, la réponse au questionnaire, « Ce que pense la jeunesse universitaire française » : « Georges Canguilhem. Languedocien. Élève à l'École normale supérieure pour préparer à l'agrégation de philosophie. Le reste du temps, à la campagne, à labourer » ? (in Canguilhem, 2011, p. 152).

Un « nouveau Canguilhem » ?

Ce qui apparaît en effet depuis quelques années, c'est une sorte de « nouveau Canguilhem », comme on a quelquefois évoqué un « nouveau Wittgenstein ». L'image que l'on se faisait de Canguilhem a changé de manière notable. Cette réévaluation de l'œuvre porte sur deux points principaux, en France comme à l'étranger.

En France l'œuvre de Canguilhem a longtemps été considérée comme celle d'un pur historien des sciences. C'est cette vision qu'avait de lui toute une génération d'étudiants, qui avaient fréquenté l'Institut d'histoire des sciences et des techniques de la rue du Four durant les années 1960, et dont un certain nombre sont eux-mêmes devenus historiens des sciences. La place institutionnelle de Canguilhem dans ce domaine fut considérable durant de longues années. C'est d'ailleurs ainsi que le présentait Foucault dans « La vie : l'expérience et la science » :

Tout le monde sait qu'en France il y a peu de logiciens, mais beaucoup d'historiens des sciences. On sait aussi qu'ils ont occupé dans l'institution philosophique – enseignement ou recherche – une place considérable. Mais sait-on au juste l'importance qu'a pu avoir, au cours de ces quinze ou vingt dernières années, et jusque sur les frontières de l'institution, un travail comme celui de Georges Canguilhem ? (Foucault, 1994, p. 763).

À l'étranger, Canguilhem a longtemps été considéré d'abord comme le maître de Foucault, et accessoirement comme l'élève de Bachelard³. Cette représentation n'était pas fautive et elle correspondait à une généalogie que Canguilhem lui-même ne dédaignait pas d'établir. Mais cette image simplifiée d'une triade Bachelard-Canguilhem-Foucault, présentée comme une filiation linéaire, ne semble pas correspondre à la réalité. François Dagognet avait raison à ce propos d'expliquer que Canguilhem « oscillait » plutôt entre Bachelard et Foucault : « En somme Bachelard et Foucault forment les deux pôles entre lesquels allait circuler la pensée de Georges Canguilhem [...] entre la connaissance et la vie, la rationalité et le nietzschéisme, la positivité expérimentale et ses limites » (Dagognet, 1997, p. 16).

3. Cette vision était en partie issue de la traduction anglaise en 1975 du livre de Dominique Lecourt, *Pour une critique de l'épistémologie* (Lecourt, 1972), sous le titre *Marxism and Epistemology. Bachelard, Canguilhem, Foucault*. Cette lecture avait conduit aussi à ce que Canguilhem fût quelquefois rapproché, par erreur, de la pensée marxiste. Nous avons pour notre part essayé de montrer que l'« air de famille » qui existe entre ces trois auteurs, ne doit pas conduire à gommer leurs différences (Braunstein, 2002).

L'histoire des sciences dans l'œuvre philosophique de Georges Canguilhem 9

Ces représentations traditionnelles de l'œuvre de Canguilhem commencent à être corrigées, pour deux raisons principales. La première est la publication collective en cours, à l'initiative du regretté Bernard Canguilhem, des *Œuvres complètes* de Georges Canguilhem, par un comité éditorial présidé par Jacques Bouveresse⁴. D'ailleurs le colloque organisé par Giuseppe Bianco se tenait aussi à l'occasion de la sortie du quatrième tome de ces *Œuvres complètes*. Cette publication permet de constater l'incroyable diversité des intérêts de Canguilhem, dont témoigne l'ensemble de ses textes publiés, souvent totalement oubliés. Il n'est désormais plus seulement l'auteur de *Le Normal et le pathologique* et de *La connaissance de la vie*, ses livres les plus connus. Les notes de cette édition permettent en outre de se faire une idée des nombreux manuscrits inédits conservés dans les archives de Georges Canguilhem.

La seconde cause du changement de regard porté sur cette œuvre de Canguilhem est l'accessibilité de ses archives au Caphés. Les conditions de conservation et de mise à disposition de ce fonds sont exceptionnelles et permettent de comprendre, presque matériellement, ce qui constituait l'univers intellectuel de Georges Canguilhem. La possibilité de consulter librement l'essentiel des livres de sa bibliothèque, dont certains sont annotés par lui, et d'autres à lui dédiés, permet de voir quels sont les auteurs qui ont compté dans sa formation et quel est le réseau d'élèves et de disciples qui l'entouraient. Le classement très précis, par Canguilhem lui-même, des documents préparatoires aux articles et aux cours, comme les manuscrits de livres prêts à paraître, fournit une mine d'informations pour des recherches à venir. Il témoigne aussi que Canguilhem imaginait bien que ses travaux ne devaient pas être perdus pour les chercheurs à venir. Comme lors de toute découverte d'un très riche fonds d'archives, la tentation est alors très grande, pour les chercheurs, de céder à l'enthousiasme pour ces archives nouvellement découvertes. Le risque serait de croire qu'une vérité cachée de Georges Canguilhem est à découvrir dans l'un des multiples dossiers de ces archives. Mais il est néanmoins certain qu'elles donnent mieux à voir ce que Canguilhem avait en tête.

L'une des conséquences des nouvelles lectures de l'ensemble de cette œuvre est que l'on est tenté d'accorder plus de place aux publications de jeunesse et de lire l'ensemble de l'œuvre à leur lumière. Ce

4. Cette publication doit beaucoup au travail de Camille Limoges, qui a présenté et annoté les deux derniers volumes des *Œuvres complètes* et avait été le premier à établir une bibliographie presque complète des écrits de Canguilhem dans le volume *A Vital Rationalist*, édité par François Delaporte (Canguilhem 1994c).

serait alors diminuer la place du Canguilhem classique, de l'historien des sciences notamment. Il semble qu'il faille, là aussi, se défier de cette tentation. Dans une « Lettre à Jeanne Alexandre » de 1968 Canguilhem avait noté, à propos de ses articles dans les *Libres propos* d'Alain : « ayant changé sur quelques points fondamentaux, je n'éprouve aucune gêne à voir rappelées les positions dont je suis parti » (Canguilhem, 2018, p. 296-297). Mais il faut noter que, si Canguilhem ne renie pas ses positions de départ, il indique surtout qu'il a changé « sur quelques points fondamentaux ». Il est bien sûr utile de comprendre le milieu intellectuel dans lequel il s'est formé, mais il faut aussi comprendre que c'est en se confrontant avec ce milieu et en s'en éloignant qu'il est devenu lui-même.

Il faut se rappeler que Canguilhem s'est formé à l'intérieur de la tradition française assez oubliée de la philosophie réflexive, de Lachelier à Michel Alexandre en passant par Lagneau et Alain (sur ce point, voir Roth, 2013) mais aussi qu'il s'est radicalement éloigné de cette tradition par la suite : lorsqu'il dit, dans « Réflexions sur la création artistique selon Alain » (1952) qu'Alain est un « vrai philosophe » (Canguilhem, 2011, p. 435), cela sous-entend aussi qu'il n'est plus pour lui un « grand philosophe ». A force de s'être désintéressée de l'histoire et du concret, la philosophie d'Alain en vient à ne plus avoir de valeur pour Canguilhem. Un détail témoigne de ce désintérêt d'Alain pour le particulier de l'histoire : « Il faut bien dire qu'Alain est resté indifférent, en matière d'esthétique, à l'esprit historique [...]. Il n'aimait pas qu'on lui rappelât que les statues grecques étaient peintes » (*ibid.*, p. 428). Ce désintérêt pour le concret et l'histoire conduisit Alain et les « alanistes » à de terribles méprises, au moment où la Seconde guerre mondiale oblige à prendre parti, à « opter pour les groupes qui représentent un idéal progressif », pour reprendre les mots du *Traité de logique et de morale* (2011, p. 435). Dès lors on peut dire qu'Alain et la tradition qu'il représente ne jouent plus de rôle majeur dans l'œuvre du Canguilhem de la maturité⁵.

De même, il est possible de percevoir certaines tendances spéculatives chez le jeune Canguilhem, par exemple lorsque, dans l'essai « Activité technique et création » (1938), il explique que, s'il s'intéresse à la technique, c'est pour éclairer « la forme d'expérience qui

5. Ce n'est qu'en avril 1958, au moment des complots qui allaient mener à la fin de la IV^e République et au retour au pouvoir de de Gaulle, que Canguilhem, dans l'article « Alain. L'éducation du citoyen de l'électeur », aura à nouveau recours à Alain comme penseur de l'idéal républicain, en réunissant un certain nombre de ses textes pour « tenir bon pour l'Idée de République » (Canguilhem, 2015, p. 823-850).

L'histoire des sciences dans l'œuvre philosophique de Georges Canguilhem 11

spirituellement [lui] importe le plus, l'expérience de la production ou de la création » (2011, p. 501). 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 » (Venturini, 2013, 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.

Une troisième tentative consisterait à surévaluer la place de Bergson dans la formation de la pensée de Canguilhem et à faire de celui-ci un « philosophe de la vie » comme les autres. Cela s'explique aisément par la place accordée aujourd'hui à Bergson dans la philosophie française du XX^e siècle, mais cette interprétation est erronée. Il est d'ailleurs tout à fait notable que, lorsqu'il écrit l'article « Vie » pour l'*Encyclopaedia Universalis*, Canguilhem ne cite pas une fois Bergson, préférant se servir de Comte pour illustrer ce que peut être une philosophie vitaliste. Giuseppe Bianco a d'ailleurs amplement souligné la « violence » des critiques de Canguilhem contre Bergson (Bianco, 2015, p. 74).

Ces nouvelles lectures sont donc utiles, mais à condition de ne pas tordre le bâton dans l'autre sens pour faire de Canguilhem un philosophe spiritualiste français parmi d'autres. Il est bon de savoir d'où Canguilhem est parti, mais il faut aussi se rendre compte qu'il s'est détaché de cette tradition philosophique française dans laquelle il a été formé. S'il s'en est détaché, c'est pour de nombreuses raisons, notamment éthiques et politiques. Il nous semble que l'intérêt de Canguilhem pour l'histoire des sciences tient ici une place essentielle de marqueur de positivité. On pourrait rapprocher ce rôle de l'histoire des sciences de celui que Foucault lui attribuait pour lui-même, lorsqu'il utilise l'histoire des sciences comme une sorte d'antidote aux hégémonies successives de la phénoménologie d'abord, du marxisme et de ses diverses « fiancées » ensuite, le « freudo-structuralo-marxisme ». Dans « Structuralisme et poststructuralisme », de 1983, il écrit :

il y eut tout de même aussi toute une série d'individus qui n'ont pas suivi le mouvement. Je pense à ceux qui s'intéressaient à l'histoire des sciences, qui, en France, fut une tradition considérable, sans doute à la suite de Comte. En particulier autour de Canguilhem, qui a été dans l'Université française, dans la jeune Université française, extrêmement influent. Or beaucoup de ses

élèves n'étaient ni marxistes, ni freudiens, ni structuralistes. Et là, je parle de moi, si vous voulez (Foucault 1994, p. 435).

On peut penser que l'histoire des sciences a pu jouer un rôle analogue pour Canguilhem, dans la mesure où elle lui a permis de s'extraire de l'abstraction de la philosophie réflexive française et d'étudier des objets particuliers, ces fameuses « matières étrangères » que Canguilhem évoque dans *Le normal et le pathologique*. L'histoire des sciences est pour lui un moyen, non pas d'aller « vers le concret », selon la formule de Jean Wahl, mais de s'installer directement dans le concret. Elle est, là aussi, une sorte d'antidote à toute spiritualisation éventuelle de Canguilhem.

Il n'est donc pas possible de faire l'impasse sur la place de l'histoire des sciences dans l'œuvre de Canguilhem, même si l'histoire des sciences, telle qu'il la pratique, est une histoire des sciences tout à fait particulière.

L'histoire des sciences : « trace du métier », « détour » ou « matière étrangère » ?

Il faut certes noter que des travaux d'histoire des sciences n'apparaissent que fort tard dans l'œuvre de Canguilhem. Dans le *Traité de logique et de morale*, rédigé avec son ami Camille Planet en 1939, c'est Planet qui s'est chargé de rédiger la partie « logique » alors que Canguilhem s'est réservé la partie « morale ». De même le nom de Gaston Bachelard n'est cité que trois fois dans les années d'avant-guerre (Canguilhem, 2011, p. 136 n.). Les archives ultérieures aujourd'hui dépouillées ne modifient guère ce constat, jusqu'à la publication de la thèse sur le réflexe en 1955, sous la direction de Gaston Bachelard.

Camille Limoges s'est plus particulièrement intéressé à déterminer la période dans laquelle Canguilhem peut apparaître comme un historien des sciences. Dans l'introduction au tome IV des *Œuvres complètes*, il note qu'« avant 1955, personne [...] n'aurait eu, n'a eu, l'idée de le désigner comme un historien des sciences » (in Canguilhem, 2015, p. 25). Ce n'est qu'après sa thèse sur *La formation du concept de réflexe*, et son élection à la Sorbonne comme professeur d'histoire et de philosophie des sciences que Canguilhem produit de véritables travaux d'histoire des sciences. Ils fleurissent dans la décennie 1956-1966, et sont, pour une bonne part, réunis en 1968 dans les *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Selon Limoges, ce ne serait au fond qu'une

L'histoire des sciences dans l'œuvre philosophique de Georges Canguilhem 13

fois nommé professeur d'histoire des sciences à la Sorbonne que Canguilhem serait vraiment devenu historien des sciences : « Le ressort de son nouveau régime de recherches et de publications tient à la haute conception qu'il se faisait de ce qu'exigeaient de leur titulaire ses nouvelles fonctions de professeur d'Histoire et de Philosophie des sciences à la Sorbonne et de directeur de l'Institut d'histoire des sciences » (*in* Canguilhem, 2015, p. 1090).

Mais Canguilhem n'est pas un historien des sciences par accident. Son intérêt pour l'histoire des sciences n'est pas purement conjoncturel. Il peut certes s'agir ici de « traces du métier », comme il dit, mais ce « métier » a une signification essentielle, qui est de donner sens à une vie d'homme. On le comprend encore mieux si on se rappelle ce que disait Canguilhem de ce qu'est une « carrière ». Dans un hommage à son ami normalien Louis Herland, il note : « une carrière, c'est aussi bien le support que le carcan d'une existence d'homme, et sans doute tantôt l'un tantôt l'autre. Herland n'a jamais considéré sa profession comme un moyen de vie sans valeur intrinsèque, mais ne s'est jamais non plus totalement identifié à sa fonction » (Canguilhem, 2015, p. 1090). On peut penser que cette vision de la « carrière » fut aussi la sienne. Les divers « métiers » successifs qu'il exerce (professeur de lycée, inspecteur général de philosophie, professeur d'histoire des sciences à la Sorbonne) sont certes en partie contingents, mais il les considère aussi comme des moyens de développer certaines de ses intuitions premières. Il est constitué par son métier, même s'il prend aussi avec lui certaines distances et n'y adhère jamais complètement. Ainsi l'histoire des sciences ne sera jamais pour lui une fin en soi, elle est toujours au service d'objectifs qui sont philosophiques au sens large, et plus précisément éthiques ou politiques.

On a pu dire ainsi que l'histoire des sciences fut pour lui un « détour » au service de fins philosophiques. Celui qui fut son élève au lycée et l'un de ses disciples les plus proches, Jacques Piquemal, interprétait le recours à l'histoire des sciences comme un « détour stratégique » dans l'œuvre de Canguilhem. Revenant sur son année de terminale avec lui, il notait que l'histoire des sciences n'occupait pas alors une place centrale. Et il concluait : « La continuité de sa pensée – à travers notamment le détour stratégique par l'histoire des sciences – n'avait rien d'une orthodoxie fermée. Cette continuité tient surtout [...] à la permanence d'un ensemble de caractères de la condition humaine, par lesquels notre maître n'a cessé de rester intransigeant tout au long de son évolution doctrinale » (Piquemal, 1985, p. 82). On pourrait évoquer ici l'immense détour par l'histoire des sciences que fit Auguste Comte pour poursuivre d'autres fins. S'il rédige les six volumes

du *Cours de philosophie positive* et les quatre du *Système de politique positive* c'est afin de fonder une nouvelle science, la sociologie, qui va lui permettre de « réorganiser » scientifiquement la société. S'il ne s'agit pas, pour Canguilhem, de réorganiser la société, l'histoire des sciences lui permet en revanche de refuser toutes les tentatives de « brutalisation » de l'homme, de s'attacher, comme dit Piquemal, à certains traits de la « condition humaine ».

Canguilhem semble avoir reconnu par avance la justesse du point de vue de Piquemal lorsque, dans un entretien récemment redécouvert par Camille Limoges, il expliquait qu'il se sert de l'histoire des sciences pour des buts philosophiques. Il explique à François Proust : « Je ne suis pas véritablement un historien des sciences, je suis en fait un professeur de philosophie qui s'intéresse à un certain nombre de questions, qui sont les rapports entre la philosophie et la science et en particulier celle de la fabrication, de la naissance, de l'importation et de l'exportation d'un certain nombre de concepts interprétatifs de fonctions biologiques » (Canguilhem, 2018, p. 564-565). Son but est de voir en quoi un certain nombre de concepts philosophiques sont liés à des concepts biologiques. L'histoire des sciences est dès lors indissolublement liée à la philosophie et l'on pourrait dire de lui ce qu'il disait de Bachelard : « Il faut bien saisir l'originalité de la position de Bachelard, face à l'histoire des sciences. En un sens, il n'en fait jamais. En un autre sens, il ne cesse d'en faire » (Canguilhem, 1994, p. 178).

Une histoire des sciences engagée :
« épistémologie historique » et « *historical epistemology* »

Il est clair, en effet, que l'histoire des sciences n'est pas, pour Canguilhem, une histoire des sciences en son sens habituel. On voit d'ailleurs que les défenseurs d'une vision traditionnelle, « professionnalisée », de l'histoire des sciences ont souvent émis des réserves à son égard. Ainsi, Jean Gayon note que « Canguilhem n'était pas vraiment un historien des sciences au sens où cette discipline s'est développée au XX^e siècle. C'est le talent philosophique avec lequel il a examiné l'histoire des sciences qui a fait son rayonnement. Canguilhem ne travaillait pas beaucoup sur des sources primaires, encore moins sur des archives » (Gayon et Petit, 2018, p. 48). Ailleurs Gayon est plus explicite et critique, lorsqu'il estime que, pour Canguilhem, « le philosophe a un regard critique de l'extérieur sur la chose biologique. Il n'est pas embarqué dans le bateau scientifique ». Canguilhem serait ainsi typique d'une « représentation très française du philosophe, vu comme

L'histoire des sciences dans l'œuvre philosophique de Georges Canguilhem 15

un intellectuel engagé, au service du peuple plutôt que de sa discipline » (Gayon, 2004).

Cette présentation, très critique, saisit en fait fort bien la spécificité et l'intérêt de la manière dont Canguilhem fait de l'histoire des sciences. Il ne pratique pas une histoire des sciences « désintéressée », détachée de toute prise de parti. Bien au contraire, il y trouve un moyen de poursuivre une réflexion sur des questions qui suscitaient son indignation dès ses écrits de jeunesse. Ce sont ces engagements de jeunesse qui l'ont mis en mouvement et l'histoire des sciences lui a ensuite donné des arguments pour valider, ou modifier, ces premiers motifs. En ce sens le recours au « Canguilhem avant Canguilhem » peut utilement éclairer le sens des travaux du Canguilhem de la maturité.

Pour notre part c'est il y déjà près de trente ans que nous nous étions rendu compte que Canguilhem n'était pas simplement un historien des sciences, ni un universitaire comme les autres. Nous avions eu le privilège d'écouter sa communication « Qu'est-ce qu'un philosophe en France aujourd'hui ? » le 10 mars 1990 devant la Société des amis de Jean Cavaillès. C'est son ton qui nous avait frappé. Un ton brûlant, courroucé, pas du tout académique, dans son indignation à l'égard d'un philosophe, aujourd'hui disparu, que Canguilhem accusait de se mettre « au service des entreprises ». Il concluait, sévèrement, que ceux, nouveaux sophistes, qui veulent le prestige de la philosophie sans en accepter les obligations « commettent une faute » (Canguilhem, 2018, p. 1222). Cet emportement nous avait immédiatement séduit et nous avait permis de comprendre que, derrière ses articles les plus apparemment techniques, mais aussi les plus célèbres, Canguilhem traitait aussi de questions éminemment éthiques. Il nous semble toujours impossible de comprendre le sens de l'œuvre de Canguilhem si l'on n'entend pas ce ton véhément, quelquefois provocateur, qui anime les plus célèbres de ses conférences, qu'il s'agisse de « Qu'est-ce que la psychologie ? », du « Cerveau et la pensée » ou de « Qu'est-ce qu'un philosophe en France aujourd'hui ? ». Mais ce ton était déjà aussi celui de son premier article de 1926 en réponse à la question « Que pense la jeunesse universitaire française ? » ou de son premier discours public, le *Discours de distribution des prix au Lycée de Charleville* en 1930.

On peut donner plusieurs exemples de cette intrication entre éthique et histoire des sciences. Ainsi de la critique récurrente de la psychologie, du tout début jusque à la toute fin de l'œuvre de Canguilhem. Dans ses articles des *Libres propos*, il approuvait Alain qui voit dans les psychologues des « maîtres de soumission ». Pour le jeune Canguilhem, la psychologie, « en faisant de l'esprit un petit univers à

part, séparable, et observable comme avec des appareils [...] fait de l'esprit une chose, c'est-à-dire [...] l'entente comme esprit » (Canguilhem, 2011, p. 224). Le Canguilhem de la maturité ne dira pas autre chose avec le célèbre conseil d'orientation qui termine « Qu'est-ce que la psychologie ? » : en sortant de la Sorbonne par l'Institut de psychologie, rue Saint Jacques, « si l'on va en descendant, on se dirige sûrement vers la Préfecture de Police » (Canguilhem, 2014, p. 381). Et dans « Le cerveau et la pensée », de 1980, il aperçoit dans « certaines méthodes de psychothérapie dite comportementale » une volonté de « normalisation de la pensée » telle celle qui était appliquée aux dissidents de l'Union soviétique comme Leonid Pliouchtch (Canguilhem, 2018, p. 897).

Il est d'ailleurs significatif que, du début à la fin, soit présent en arrière-plan la figure du même Taine comme inspirateur de ceux qui visent à transformer la pensée en fait. Au début, il s'agit d'une critique purement éthique. La pensée n'est pas un fait mais une valeur, penser c'est s'opposer à ce qui est. Par la suite, il s'agit de montrer que, du point de vue épistémologique aussi, la psychologie, sous sa forme dominante au XX^e siècle, le behaviorisme, est une doctrine qui est à la fois incohérente et injuste car elle écarte d'emblée la question anthropologique qu'elle devrait se poser. L'histoire de la psychologie est alors largement mise à contribution, à la fois dans « Qu'est-ce que la psychologie ? » et dans « Le cerveau et la pensée ». Il s'agit dans les deux cas d'une histoire en miniature, dans les quelques pages d'un article, mais d'une histoire toujours très solidement documentée, qui poursuit des fins qu'il faut bien appeler philosophiques, sinon éthiques ou politiques.

On pourrait faire la même démonstration à propos du concept de milieu (Braunstein, 2007). Parti d'une critique d'inspiration dreyfusarde de la doctrine de la « race », du « milieu » et du « moment » chez Barrès et Taine, Canguilhem en vient par la suite à s'interroger sur la solidité conceptuelle de ce concept mécaniste de milieu, d'abord en réfléchissant sur la géographie humaine et la notion de « genres de vie » à l'époque du *Normal*, puis dans une étude historique approfondie de ce concept dans « Le vivant et son milieu ». Là aussi il s'agit de montrer que cette vision « mécaniste », ultra-déterministe, du concept de milieu est non seulement injuste mais aussi fautive, ayant été réfutée, notamment, par la psychologie de la forme, l'éthologie, la géographie humaine ou la philosophie d'un Goldstein. Le vivant est dans un rapport de confrontation et d'explication (*Auseinandersetzung*) avec un milieu qui ne le détermine pas de manière univoque. Là aussi l'histoire des sciences est appelée à témoigner en faveur d'une certaine vision du vivant, et par conséquent de l'homme, qui est présente dès les toutes

L'histoire des sciences dans l'œuvre philosophique de Georges Canguilhem 17

premières œuvres de Canguilhem. Elle répond ici aussi à des « motifs » qui sont antérieurs à la carrière d'historien des sciences de Canguilhem et lui donne ainsi l'occasion de préciser et de renforcer ses arguments critiques.

De même le premier véritable travail d'historien des sciences auquel Canguilhem se consacre, sa thèse de Lettres sur *La formation du concept de réflexe aux XVII^e et XVIII^e siècles*, répond à des objectifs éminemment éthiques. A une époque, dans les années 1950, où le modèle pavlovien d'explication de la pensée en termes de schéma réflexe s'étend, à la faveur du marxisme, mais aussi bien au-delà, il importait à Canguilhem de démontrer que la « pensée » est tout autre chose que l'automatisme, qu'elle ne peut pas se concevoir sans « volonté » et liberté humaine. Il s'agit de s'opposer au mécanisme sur le terrain où il paraissait alors le plus sûr de ses succès. Canguilhem dit la raison de son intérêt dans l'introduction, en quelques lignes qui sont trop souvent passées inaperçues : il tient à la « dignité éminente qu'à tort ou à raison l'homme attribue à la vie humaine ». Or cette dignité tient à un « droit de domination » : « L'essence de la dignité c'est le pouvoir de commander, c'est le vouloir. » Et Canguilhem d'ironiser sur l'approche de la pensée humaine en terme de réflexe : « La physiologie de l'automatisme est plus aisée à faire que celle de l'autonomie » (Canguilhem, 1994a, p. 7).

En outre, si ces questions intéressent Canguilhem, c'est qu'elles ne sont pas des questions purement techniques, sans conséquences. Les questions du milieu, du réflexe ou de la normalisation sont aussi des questions éminemment « populaires ». L'article sur le milieu commence ainsi : « 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 » (Canguilhem, 2009a, p. 164). A propos du réflexe Canguilhem note qu'il « 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 » : « Chacun sait aujourd'hui, ou cherche à savoir, dans la mesure où son travail et son mode de vie en dépendent, s'il a ou non de bons réflexes. 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 » (*ibid.*, p. 163). Quant à l'histoire de la normalisation qu'il esquisse dans les « Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique », elle porte évidemment sur une « expérience spécifiquement anthropologique ou culturelle » (Canguilhem, 1966, p. 181). Et le terme « normal » est

bien « une catégorie du jugement populaire », sans doute parce que « sa situation sociale est vivement, quoique confusément, ressentie par le peuple comme n'étant pas droite » (*ibid.*, p. 175).

Dans chacun de ces exemples, ce que Canguilhem a d'abord considéré comme injuste est ce qui se révèle ensuite, examiné du point de vue de l'histoire des sciences, être faux. Ces exposés historiques, qui semblent confirmer les intuitions éthiques du jeune Canguilhem, soulèvent évidemment une question vertigineuse : que se passerait-il si la conception déterministe du milieu ou la vision mécaniste du réflexe étaient vraies ? Que se passerait-il si ce qui est injuste n'était pas aussi faux ? Serait-il alors légitime de « brutaliser » l'homme ? N'y a-t-il pas une sorte de miracle, ou d'harmonie préétablie, qui fait que les motifs qui animent le jeune Canguilhem sont validés, et non pas infirmés, par l'histoire des sciences ? Il semble que la réponse, relativement simple, consiste à rappeler que « la science peut nous instruire sur ce qu'est le monde, elle est incapable de nous dire comment nous devrions nous y conduire » (Stoczkowski 2006, p. 48)⁶ : si les conceptions déterministes du milieu ou du réflexe étaient vraies, il n'en serait pas moins nécessaire de s'y opposer pour des raisons éthiques.

Cette dimension éthique et politique de l'histoire des sciences est l'un des caractères de ce qu'Abel Rey fut le premier à nommer « épistémologie historique » (Braunstein, 2012). Elle est également présente dans la nouvelle « *historical epistemology* », dont se réclament plus ou moins explicitement des auteurs comme Ian Hacking, Arnold Davidson, Loraine Daston ou Peter Galison. Leurs sujets de recherche de prédilection ont quasiment toujours des dimensions sociales et politiques manifestes, qui renvoient évidemment à des questions qui se posent dans le présent, et cette épistémologie historique pourrait donc être qualifiée de « présentiste ». Cela est manifeste dans les travaux historiques et critiques autour de la médecine et de la santé, puisque les questions dont on parle le plus (médicalisation, biotechnologies, normalisation, etc.) sont liées à des préoccupations politiques éminemment actuelles.

On pourrait aussi évoquer ceux des travaux de « biopolitique » dont l'inspiration est plus canguilhemienne ou foucauldienne qu'heideggerienne. Ou penser à l'étude « historique et critique » des neurosciences que mènent des auteurs comme Nikolas Rose, Michael Hagner, Cornelius Borck ou Fernando Vidal. Chez eux, comme chez Canguilhem, se maintient un niveau qui serait celui de la norme, ou de la vérité. C'est ce qui

6. C'est la réponse de Wiktor Stoczkowski à ceux qui craignent que les travaux sur la « médecine ethnique », qui utilisent à nouveau la notion de race, représentent un danger pour l'antiracisme.

L'histoire des sciences dans l'œuvre philosophique de Georges Canguilhem 19

fait la différence entre une telle approche d'épistémologie historique et celle de la sociologie des sciences ou des *Science and Technology Studies*. La vérité peut certes avoir une histoire, elle n'en est pas moins contraignante : c'est ce que Ludwik Fleck appelle l'« harmonie des illusions ». Il ne s'agit pas dans ces études d'histoire des sciences de refuser les découvertes enthousiasmantes des neurosciences, mais de tracer les limites de leurs domaines d'application. Il s'agit alors de prendre un point de vue critique sur les sciences, de les juger. C'est en ce sens que l'histoire des sciences rejoint la philosophie et ne se contente pas de répéter les sciences.

Dans le manuscrit d'une conférence de 1948, Canguilhem définissait ainsi la philosophie : « par comparaison avec les fonctions spécialisées, comme la science ou la technique, la philosophie apparaît non pas comme un redoublement – dont on devrait alors se demander quel peut en être l'intérêt ou l'importance – mais comme un examen critique et une assignation de valeur » (Canguilhem, 2015, p. 54). C'est la même définition qu'il donnera une vingtaine d'années plus tard pour l'histoire des sciences : « Au modèle du laboratoire, on peut opposer, pour comprendre la fonction et le sens d'une histoire des sciences, le modèle de l'école ou du tribunal, d'une institution et d'un lieu où l'on porte des jugements sur le passé du savoir, sur le savoir du passé » (Canguilhem, 1994b, p. 13). En ce sens l'histoire des sciences selon Canguilhem est toujours aussi philosophique.

Jean-François BRAUNSTEIN
Université de Paris 1 – Sorbonne
jfbraunstein@gmail.com

**ENSEIGNER :
PHILOSOPHES ET PROFESSEURS
DE PHILOSOPHIE : CANGUILHEM
ET « LES HOMMES EXEMPLAIRES »¹**

Qu'est-ce qu'un professeur de philosophie républicain ?

Dans les dictionnaires biographiques de la fin du XIX^e siècle, une distinction était faite couramment entre les « philosophes » et les simples « professeurs de philosophie » (Fabiani, 1988)². Les premiers se voyaient reconnaître une contribution originale à leur discipline ; les seconds étaient simplement les garants de la reproduction du corps, ce qui n'empêchait en rien l'affirmation de leurs mérites propres. L'opposition, produit d'une forme de sociologie spontanée de la part des biographes, permettait de distribuer des trajectoires et de constituer des hiérarchies. Elle se heurtait pourtant à une objection de bon sens : dans le monde républicain, à la différence de situations antérieures, les philosophes étaient pour l'essentiel des professeurs de philosophie. La plupart avait enseigné dans les lycées, en commençant par la province, et en y restant de longues années. C'est en particulier le cas de Bergson, reconnu simultanément comme l'innovateur philosophique par excellence, l'auteur d'une révolution intellectuelle, et « l'enchanteur » qui ravissait les jeunes filles de Clermont-Ferrand par la qualité de ses cours (voir Mossé-Bastide, 1955). Plutôt qu'une opposition entre le philosophe et le professeur, entre le producteur et le reproducteur, il faudrait parler d'une tension permanente entre l'exercice de la philosophie entendu, de manière volontairement ouverte, comme la production de concepts, d'un côté, et les exigences de la reproduction d'une discipline qui s'est trouvée paradoxalement refondée sur le socle de la « liberté

1. Je tiens à exprimer ma gratitude à l'égard d'André Pessel, le professeur qui m'a fait découvrir Canguilhem il y a près d'un demi-siècle.

2. Les références de l'ensemble des textes de ce fascicule sont regroupées ci-dessous, p. 69.

du professeur », l'enseignant étant encouragé à faire de son cours une œuvre originale, d'un autre côté. Certains de ces philosophes professeurs ont survécu à l'oubli, soit qu'ils aient fait l'objet de souvenirs pieux et de célébrations ferventes, comme Jules Lagneau, soit qu'ils aient produit des textes qui gardaient quelque chose de l'enseignement oral et de la figure professorale : c'est le cas d'Alain. Georges Canguilhem se situe explicitement dans cette filiation : il commença sa carrière comme disciple d'Alain, alors que d'autres de ses contemporains, comme Raymond Aron et Jean-Paul Sartre, dont il était exactement le contemporain, avaient assez rapidement pris leurs distances avec le penseur de Mortagne-au-Perche. Comme son maître, Canguilhem ne révisera jamais à la baisse le statut de l'enseignement de la philosophie : il y consacra au contraire sa vie, comme professeur dans l'enseignement secondaire, puis comme inspecteur général de la discipline et comme président du jury de l'agrégation, à un moment où les plus extravertis de ses condisciples, Sartre et Nizan en premier lieu, s'éloignaient bruyamment des contraintes de la reproduction du corps. À leur tour, les disciples proclamés de Canguilhem, qui animèrent le débat philosophique à partir de la deuxième moitié des années 1960, négligèrent la stature pédagogique du maître pour se concentrer sur son apport à l'histoire des sciences et à la philosophie de la vie. Ils ne tinrent pas compte de sa position plutôt conservatrice dans le champ intellectuel alors qu'ils affirmaient eux-mêmes leur radicalité. C'est le cas en particulier de Michel Foucault, qui a à plusieurs reprises tenté de définir sa relation à Canguilhem, mais aussi de Louis Althusser et de ses élèves, ainsi que de Pierre Bourdieu, qui l'avait défini comme « intellectuel totémique ». Il y avait sans doute quelque chose d'étrange dans la célébration de ce philosophe professeur par les plus grands et les plus talentueux représentants de l'humeur anti-institutionnelle des années 1960. On se souvient de l'intervention de Michel Foucault dans l'émission *Radioscopie* avec Jacques Chancel en 1974 : « Ce que le savoir institutionnel produisait avant mai 1968, c'était moins que rien » et « Je suis un minimum d'enseignant »³. On garde en mémoire le réquisitoire de Louis Althusser stigmatisant dans *Pour Marx* les cent trente années d'histoire « pitoyable » de la philosophie française depuis la Révolution française. Et *Homo Academicus*, de Pierre Bourdieu, est fondé sur une opposition structurale entre le pôle de l'institution et le pôle de la recherche. On pourrait peut-être reconnaître quelque chose de Canguilhem dans cette analyse de l'universitaire institutionnel :

3. *Radioscopie*, France Inter, 10 mai 1975. <https://www.youtube.com/watch?v=Wt7dk3h9Ruw>

Dominants temporellement – et temporairement – les occupants des positions de pouvoir [...], comme les jurys de grands concours ou le Comité consultatif, sont dominés du point de vue de la consécration proprement universitaire et surtout du point de vue de la notoriété intellectuelle (ils ne sont pratiquement pas traduits) ; couverts de lauriers scolaires (ils sont souvent lauréats du concours général, caciques de concours d'École normale ou d'agrégation), ils sont les produits accomplis de la dialectique de la consécration et de la reconnaissance qui attirait au cœur du système les plus inclinés et les plus aptes à le reproduire sans altération. De façon générale, ils sont d'autant plus farouchement attachés à l'institution que leur compétence propre est plus étroitement tributaire des conditions institutionnelles de son exercice... et qu'ils doivent davantage à l'institution en tant qu'oblats de basse extraction ou issus de l'école (fils d'instituteurs). (Bourdieu, 1984, p. 112)

Tous les grands innovateurs des années 1960 manifestèrent de l'impatience et de l'hostilité à l'égard de l'institution philosophique et de ses aspects négatifs, qu'ils fussent rhétoriques ou idéologiques. La période était à la rupture ostentatoire avec le passé de la discipline, considéré comme un bloc. Canguilhem, au contraire, n'adopta jamais cette attitude, même si, comme ses successeurs, il ne cessa de critiquer certaines formes de l'enseignement de la discipline, en particulier le subjectivisme et le spiritualisme, et contribua à modifier les formes d'inculcation pédagogique et le contenu de l'enseignement, notamment en privilégiant le contact direct avec les textes.

L'art du portrait conceptuel

La remarquable édition des *Œuvres complètes* en cours a permis, comme le note Jean-François Braunstein dans son introduction au premier volume, de saisir la « continuité d'inspiration que l'on peut aujourd'hui noter entre les motifs de ses engagements, voire même ses emportements de jeunesse, et l'œuvre du Canguilhem de la maturité » (*in* Canguilhem, 2011, p. 141). Le fait que nous disposions du tome I, où le jeune Languedocien en colère fait ses premières armes et du tome V, où le grand professeur poursuit avec vigueur son engagement épistémologique et politique, facilite grandement la perception de la continuité. Deux choses frappent dans ce parcours : la première, c'est qu'à l'image des jeunes gens de sa génération, Canguilhem est un révolté. Paul Nizan publie en 1932 les *Chiens de garde*, pamphlet d'une violence extrême contre l'institution philosophique universitaire telle qu'elle s'est constituée dans les premières décennies de la Troisième République. Dans sa préface de 1960 à la réédition d'*Aden Arabie*, publié en 1931, Sartre ressuscite l'état d'esprit de ces jeunes gens en colère : « Tâchons de retrouver le temps de la haine, du désir inassouvi,

de la destruction, ce temps où André Breton, à peine plus âgés que nous étions, souhaitait voir les Cosaques abreuver leurs chevaux dans le bassin de la Concorde » (*in* Nizan, 1960, p. 11). Nizan et Sartre se tourneront d'ailleurs vers la littérature pour exprimer leur dégoût de l'institution, illustrant une forme d'esthétisation de la politique. Rien de tel chez Canguilhem, lui aussi nourri de littérature et de théâtre. La révolte sociale qui couve en permanence au cœur de l'intellectuel de première génération ne se résout pas sous la forme de l'oblation, décrite par Bourdieu comme forme de servitude volontaire à l'égard de l'institution qui a tout donné à celui qui n'était rien avant d'être adoubé par elle et qui ne sera jamais plus rien sans elle. Pour Canguilhem, le service de l'institution n'est jamais aveugle. Le respect de la fonction de professeur de philosophie ne conduit pas au sommeil du citoyen critique ; au contraire, la considération à l'égard du poste fournit un socle argumentaire à la fonction critique. Quand il refuse l'allégeance au maréchal Pétain, c'est au nom de ce que garantit (au sens de l'*auctoritas*) la position de professeur : je n'ai pas passé l'agrégation de philosophie pour enseigner travail-famille-patrie, dit-il sobrement. C'est donc depuis l'institution philosophique qu'on peut s'opposer à l'arbitraire de l'autorité politique. Michel Foucault a fort bien analysé la ligne de clivage qui sépare Cavaillès et Canguilhem de Sartre : l'engagement politique le plus profond ne se trouve pas nécessairement là où il s'exprime avec le plus d'exubérance. Ce n'est que dans les épreuves les plus grandes qu'il peut être mesuré. La Résistance présente ici le caractère d'une expérience cruciale. Elle permet de vérifier la solidité des engagements. La figure de Canguilhem est indispensable pour mesurer les limites de l'humeur anti-institutionnelle et la théâtralisation de la révolte, hier comme aujourd'hui. Il est significatif qu'il ait tenu à rédiger la notice nécrologique de Célestin Bouglé, ce durkheimien libéral qui fut le directeur de l'École normale supérieure pendant l'entre-deux-guerres et le fondateur du pionnier Centre de documentation sociale. Canguilhem n'était pas particulièrement proche de Bouglé, qui avait dirigé son diplôme d'études supérieures sur Comte, mais il a tenu à rédiger lui-même sa notice en 1978, alors que Bouglé est mort en 1940. Pourquoi ce texte, qui sonne comme une reconnaissance de dette : « J'ai mesuré son libéralisme et sa compréhension dans des circonstances où il était clair qu'il n'approuvait pas ma conduite » (Canguilhem, 2018, p. 829-838). Le pacifisme intégral du jeune philosophe, qui fut son premier et vigoureux engagement, était en effet fort éloigné du point de vue de son directeur, fils d'officier d'infanterie et hiérarque de l'Université républicaine.

La reconnaissance de la valeur de l'œuvre de Célestin Bouglé, au-delà de la célébration de l'attachement exceptionnel pour les élèves de l'institution qu'il dirigeait, manifeste l'intérêt de Canguilhem pour la sociologie en tant qu'elle permet d'échapper au sociologisme. Les quelques allusions à Durkheim dans son œuvre sont plutôt négatives : il lui reproche son « dogmatisme sociologique » et lui préfère l'histoire et la géographie réarmées par l'économie et l'étude des genres de vie, ou bien des formes au sein desquelles la sociologie est appariée avec une autre discipline. La recension qu'il donne des *Causes du suicide* d'Halbwachs est l'occasion de déployer à l'égard du fondateur de l'école française de sociologie une ironie cinglante : « M. Mauss, dans l'avant-propos qu'il a écrit pour ce livre, semble quelque peu inquiet à la pensée que le travail de M. Halbwachs pourrait porter dommage à la célèbre étude de Durkheim sur le suicide et recommande de bien considérer l'un comme le nécessaire prolongement de l'autre. Je m'amuse à constater que la sociologie ne préserve pas toujours du fétichisme et qu'elle laisse subsister chez certains de ses sectateurs quelque superstition du tabou » (Canguilhem 2011, p. 377). Il s'attache à montrer comment Halbwachs s'éloigne de Durkheim « en replaçant la société dans la nature » (*ibid.* p. 378). Il conclut par une affirmation sans détour de la supériorité de la philosophie sur la sociologie : « Je ne m'excuse pas d'avoir cherché un chemin pour la métaphysique au-delà de la sociologie. Je ne doute pas que la méthode positive soit plus modeste et plus sûre. Mais porte-t-elle jamais sur autre chose que des abstractions ? » (*ibid.* p. 382). Derrière la critique des abstractions sociologiques, on peut voir deux choses : la première, c'est l'absence de considération pour des formes de vie qui immergent les êtres humains dans un ensemble complexe de relations avec le monde naturel ; la deuxième, c'est qu'une critique implicite de la force des variables se constitue ici. La force de la famille ou de la religion sur les causes du suicide ne se conçoit que si l'on décide de faire abstraction de tous les autres éléments de la vie collective.

On retrouve le même intérêt pour une sociologie dé-dogmatisée dans la notice substantielle qu'il consacra à Maurice Halbwachs en 1947 et qui est intitulée simplement « Maurice Halbwachs (1877-1945) » (Canguilhem, 2015, p. 275-287). Il décrit ainsi l'atmosphère interdisciplinaire qui régnait à l'université de Strasbourg, où Halbwachs fut nommé en 1919 :

À Strasbourg, il enseigna et travailla, ayant pour collègues et amis, et l'on dirait volontiers pour co-équipiers, Charles Blondel, Lucien Febvre et Marc Bloch. Entre un psychologue enclin à envisager ses propres problèmes du point

de vue sociologique, des historiens renouvelant leur discipline par la considération des faits d'économie sociale et un sociologue qui passait avec aisance des problèmes de démographie et d'économie aux questions traditionnelles de psychologie traitées par la méthode sociologique, on devine quels échanges intellectuels purent s'établir où chacun donnait autant qu'il recevait.

Il montre ici son intérêt pour le renouveau des savoirs des sciences sociales, envisagés sous la forme d'une entreprise collective qui n'a pas rompu les liens à la philosophie, comme le montre en particulier la relation d'Halbwachs à la pensée de Bergson sur la mémoire.

Les textes les plus importants que Canguilhem consacre à des personnes sont évidemment ceux qui portent sur des philosophes de plein exercice. Il a été le disciple d'Alain, qui fut le professeur de khâgne de nombre de ses condisciples, mais auquel le lia une communauté de vues sur la paix et la guerre, laquelle donna lieu à une collaboration régulière à la deuxième série des *Libres propos* (1927-1934), la revue d'Alain (Canguilhem, 2011, p. 142). Alain en reste l'auteur principal, mais il invite un nombre croissant de collaborateurs, à commencer par ses élèves, à y donner des contributions. Canguilhem est un contributeur régulier et assure même pendant un an le secrétariat de rédaction, en remplacement de Michel Alexandre. La rédaction de textes courts, portant sur des ouvrages ou des auteurs, constitue ainsi une forme d'apprentissage de l'écriture qui orientera l'ensemble de sa carrière d'auteur. Il y a plus : les éditeurs des œuvres complètes ont donné au dernier volume de leur série le sous-titre : *Histoire des sciences. Épistémologie. Commémorations*, mettant sur le même plan le dernier élément avec les deux autres. Pour Canguilhem, commémorer n'est pas une activité accessoire en philosophie. L'attachement à l'institution passe par la reconnaissance de figures ou de trajectoires. C'est évidemment à la tradition rationaliste française dont il est issu que Canguilhem paie d'abord son tribut. L'expression de la dette du disciple ou du simple lecteur est une tâche philosophique de plein exercice : elle est un principe constitutif de la communauté de travailleurs qui, au cours du temps, s'affairent à l'extension du domaine de la rigueur, la logique et la morale se trouvant fortement associées sous ce concept. Sans pouvoir rendre compte ici de la complexité de l'effort commémoratif, on peut choisir trois noms dont le positionnement philosophique, le projet épistémologique et le contexte de réception n'ont guère de points communs, mais dans lesquels Canguilhem retrouve le même type d'exigence philosophique : Jules Lagneau, Jean Cavaillès et Michel Foucault.

C'est à travers Alain que Canguilhem a connu indirectement Jules Lagneau, philosophe qui s'est consacré à l'enseignement et dont la

survie dans la mémoire collective a été permise par un puissant travail de commémoration, lequel a incontestablement inspiré la conception que Canguilhem a développée à propos de l'enseignement de la philosophie. C'est Alain lui-même qui, avec ses *Souvenirs concernant Jules Lagneau*, abondamment cités par Canguilhem, est le principal artisan de la canonisation posthume du professeur au lycée Michelet de Vanves et fondateur de l'Union pour la Vérité. Il s'agit donc pour Canguilhem d'une référence indirecte, mais il l'inscrit précisément dans le moment républicain. Ouvrant le colloque Alain-Lagneau en 1992, il remarque que la position de la philosophie comme servante de la théologie a eu une durée de vie particulièrement longue en France. L'autonomie de la philosophie est une conquête républicaine. « Sous la Troisième République, la philosophie des professeurs de philosophie a conquis son autonomie, à la fois de critique et de construction grâce à Kant, c'est-à-dire à Jules Barni et à Jules Lagneau » (Canguilhem, 2018, 1252). Barni est connu comme le traducteur en français des trois *Critiques* ; c'est d'ailleurs dans sa traduction revue par Archambault que Canguilhem a découvert la *Critique de la raison pure* en entrant dans la khâgne d'Alain. Quant à Lagneau, il est crédité d'avoir « tenu l'ouverture de la philosophie française aux œuvres de Kant comme un événement radical irréversible » (*ibid.*). Alors que Lagneau est souvent décrit avec un peu de mépris comme un homme à l'élocution lente et à la réserve presque malade, Canguilhem en fait un combattant, qui s'évada de Metz assiégée en 1870 pour rejoindre l'armée Faidherbe. On retrouve ici un schème propre à Canguilhem : la qualité philosophique est souvent liée à une forme de courage physique qui est d'autant plus remarquable qu'il n'est jamais ostentatoire et qu'il est au plus loin de toute forme de bravoure. Alain comparait d'ailleurs Lagneau à « un chef de partisans ». Le portrait que lui consacre Canguilhem fait de l'œuvre, largement orale, de Lagneau une forme de résistance rationaliste à l'air du temps. Le professeur du lycée Michelet est apprécié pour avoir pensé la métaphysique comme l'inverse de la discipline qui « tranche les questions », comme « la science des ignorances invincibles, la plus science de toutes parce qu'elle seule détache l'esprit, le redresse et lui donne en quelque sorte une attitude » (*ibid.*, p. 1254). Le professeur est aussi l'homme qui a fustigé « les philosophes du dehors qui font du bruit sur le seuil, et le public, un certain du moins, qui aime le bruit, les écoute, leur fait des fortunes quelquefois » (*ibid.*). On reconnaît bien là un argument qui apparaît au début de la Troisième République et qui est actif encore aujourd'hui, à l'ère de la pop-philosophie : il faut résister par la raison aux sirènes de la séduction bruyante des intellectuels qu'on dirait aujourd'hui médiatiques. Canguilhem note d'ailleurs,

s'exprimant au début des années 1990, que le problème se pose à peu près dans les mêmes termes qu'à l'époque de Lagneau. L'exercice de la philosophie se doit d'inclure un plaidoyer incessant pour le métier de philosophe. A l'éloge de la rigueur s'ajoute une considération sociologique qui va beaucoup plus loin que l'usage intensif que Pierre Bourdieu faisait de la « catégorie socio-professionnelle du père ». En l'occurrence, il s'appuie sur André Canivez (1965) pour associer, sous l'espèce d'une transmutation, la modestie des origines sociales à l'exigence morale, et plus largement, à ce que Lagneau nommait lui-même une « attitude », associant rigueur logique et exigence morale. Parvenu à la fin de sa vie, Canguilhem, qui a pratiqué un genre d'activité philosophique fort éloigné de celui de ses premiers maîtres, revient, au-delà de la diversification des styles de pensée et de leur mode d'accroche très variable aux émergences des sciences sociales, au caractère central d'une attitude, pour parler comme Lagneau, attitude qui est en fin de compte indissociable d'une relation vertueuse au monde social.

Si le choix de Lagneau pour illustrer la notion de portrait conceptuel s'imposait pour commencer, car il constitue le point d'origine d'une attitude rendue possible par la professionnalisation de la philosophie et son inscription solide dans le système d'enseignement républicain, celui de Jean Cavailles est encore plus central. Canguilhem est revenu à plusieurs reprises sur l'exemplarité de son collègue et ami, en associant, encore plus clairement que dans ses hommages à Lagneau, des considérations épistémologiques et des considérations morales. Cavailles est l'incarnation du « philosophe combattant ». Le travail permanent de commémoration insiste sur l'unité de la personne : il est impossible de distinguer entre le philosophe des mathématiques et le résistant, car c'est la philosophie qui entre en résistance à travers le combat de Cavailles. La résistance est la philosophie continuée par d'autres moyens. Dans « Vie et mort de Jean Cavailles », de 1978, Canguilhem le décrit ainsi à sa prise de fonction à l'université de Strasbourg en 1938 :

Imaginez un professeur à la stature un peu voûtée, mais au pas résolu, au front pensif et obstiné mais rayonnant, au comportement à la fois secret et cordial, au jugement sans complaisance mais à la sensibilité vive. Cet homme est séduisant et railleur, enjoué et solitaire, il vit de rigueur conceptuelle, mais aussi de musique et de poésie. Il est profondément attaché à une famille dont la culture ne le cède pas à l'élévation morale et à la sincérité de la foi. (Canguilhem, 2018, p. 757)

La rigueur est la notion qui permet de passer sans solution de continuité du concept à l'attitude morale. Comme dans le cas de Lagneau, c'est de la même rigueur qu'il s'agit, bien qu'elle s'applique à des objets de savoir et à des conjonctures où il faut décider de sa vie entièrement

différents. Le projet scientifique de Cavallès est tout entier organisé autour de la notion de rigueur : « Il nourrit l'ambition d'arracher, lui, en France, la philosophie des mathématiques à l'à peu près historique, pour en faire une discipline stricte, de rigueur analogue à celle de la discipline qu'elle prend pour objet » (*ibid.*). Dans son combat de résistant, que Canguilhem décrit à plusieurs reprises avec des détails qui rappellent le rationalisme à l'œuvre dans les actes les plus téméraires, c'est exactement de la même chose qu'il s'agit. Le savant combat contre l'ordre politique victorieux dont le soubassement est une philosophie politique qu'il connaît de première main, puisqu'il a fait de nombreux séjours scientifiques en Allemagne et qu'il a vu à la fois Hitler parvenir au pouvoir et Heidegger s'élever au zénith de la pensée germanique. Dans « Le combat d'un philosophe », de 1960, Canguilhem ajoute : « Lutter de sa main contre une philosophie politique, ce n'est pas pour Cavallès mettre par provision sa philosophie en vacances, c'est garder sa main au service d'une tête philosophique » (Canguilhem, 2015, p. 904). En outre, la philosophie mène en son sein un combat, dont Foucault se souviendra de l'analyse lorsqu'il posera l'existence d'une ligne de partage entre philosophie du sujet et philosophie du concept. Les dernières pages de *Sur la logique et la théorie de la science*, énigmatiques pour le lecteur ordinaire aussi bien que pour Canguilhem à la première lecture, apparaissent rétrospectivement comme une annonce :

Cavallès a assigné, vingt ans à l'avance, la tâche que la philosophie est en train de se reconnaître aujourd'hui : substituer au primat de la conscience réfléchie le primat du concept, du système ou de la structure. Et il se trouve que ce philosophe qui ne croit pas à l'histoire, au sens existentiel, réfute d'avance, par l'action qu'il mène en se sentant mené, par sa participation charnelle à l'histoire et par sa mort historique, l'argument existentialiste de ceux qui cherchent aujourd'hui à discréditer ce qu'ils appellent le structuralisme en le condamnant à engendrer, entre autres méfaits, la passivité devant l'accompli. (Canguilhem, 2018, p. 765)

Cette phrase magnifique a engendré de nombreux commentaires. Elle énonce un paradoxe : c'est celui qui croyait le moins à l'histoire qui est entré en héros dans l'histoire. Canguilhem énonce ici une vérité transhistorique : ce n'est pas ceux qui se font entendre le plus fort dans l'arène publique en temps de paix qui manifestent le plus de courage lorsqu'il devient impératif d'en avoir. L'existentialisme est condamné d'avance parce qu'il manque de rigueur, et parce que sa morale n'est supportée par aucune logique. Foucault, dans son hommage à Canguilhem, reprendra ce thème presque mot pour mot.

C'est donc vers Foucault qu'il faut se tourner pour achever cet examen très partiel des portraits conceptuels. En lien direct avec

l'analyse de la disparition d'une philosophie de la conscience dans le travail de Cavaillès, Canguilhem salue dans « Mort de l'homme ou épuisement du cogito », article remarqué de *Critique* en 1967 (Canguilhem, 2018, p. 189-214), un an après la publication des *Mots et les choses*, « l'épuisement du cogito » à quoi l'ouvrage semble conduire. Le lecteur n'est pas surpris de voir l'ouvrage de Foucault analysé à partir de l'opposition structuralisme/existentialisme, en tant que mise en forme sociale de l'opposition structurante concept/conscience. Canguilhem s'en prend avec vigueur aux « enfants de Marie de l'existentialisme » qui taxent Foucault de « positivisme », injure suprême dans leur bouche. Il s'offre même le luxe d'épingler sa condisciple Simone de Beauvoir, laquelle avait affirmé dans *Le Monde* du 23 décembre 1966 : « Je crois Foucault poussiéreux comme tout », déplorant une forme d'érudition devenue obsolète. D'une façon qu'on trouverait aujourd'hui misogyne, ou pire, il avait rétorqué : « Mais comme la couche de poussière sur les meubles mesure la négligence de la femme de ménage, la couche de poussière sur les livres mesure la frivolité des femmes de lettres » (*ibid.*, p. 204). Le combat contre l'existentialisme, mais aussi contre les impasses de la phénoménologie, est continu, et il peut s'affranchir à l'occasion des normes de l'élégance universitaire. La discussion serrée de la notion d'épistémè reste, en dépit de quelques objections ponctuelles, largement favorables à Foucault : le lecteur-mentor garantit même la validité de certaines des assertions de son élève à partir de ses propres travaux sur l'histoire de la biologie et de la médecine. La fin de l'article reprend la thèse proposée dans la plupart des commémorations de Cavaillès : « Cavaillès a assigné ses limites à l'entreprise phénoménologique avant même qu'elle eût exhibé, avec un retard certain, ses ambitions illimitées, et il a assigné, vingt ans à l'avance, la tâche que la philosophie est en train de se reconnaître aujourd'hui » (p. 212). La philosophie inachevée de Cavaillès constitue donc une anticipation de la pensée du concept qui prend, de manière éphémère et sans doute inexacte, l'aspect du structuralisme. Canguilhem laisse dans l'indécision la réponse à la question de savoir si le geste du Foucault de l'archéologie des sciences humaines peut être apparenté à celui du Bachelard du *Nouvel esprit scientifique* pour lequel les nouvelles théories physiques exigent de mettre le cogito au passif (*cogitatur ergo est*). Pour finir, il compare l'entreprise d'archéologie de l'anthropologie à ce que fut la *Critique de la raison pure* pour les sciences de la nature. Et, comme Foucault reproche leur « sommeil anthropologique » aux spécialistes des sciences humaines benoîtement assurés d'eux-mêmes et de leur entreprise, il est aussi assimilé à Hume. Hume et Kant unis dans un seul livre, l'éloge n'est pas mince. L'enthousiasme

de Canguilhem est en partie défensif : *Les Mots et les choses* fit l'objet d'une entreprise de démolition sans précédent, car son succès était devenu le signal évident de la perte d'hégémonie de l'existentialisme et de la philosophie du sujet en France. L'impensé de la notion d'épistémè, l'impensé de l'impensé si l'on peut dire, était largement passé sous silence. Dans le « Rapport pour la soutenance de thèse de Foucault sur *Folie et déraison, Histoire de la folie à l'époque classique*, son maître avait déjà eu l'occasion de reconnaître la dimension exceptionnelle de son ambition philosophique » (Canguilhem, 2015, p. 913-918). Il évoque à son propos la rigueur, terme qu'il n'utilisera plus par la suite pour qualifier son travail : « sa thèse se présente comme un travail simultané d'analyse et de synthèse dont la rigueur ne rend pas toujours la lecture aisée, mais qui récompense toujours l'effort d'intelligence » (*ibid.*, p. 917). Si le travail de Foucault sur les archives doit le rendre sympathique à la communauté des historiens, il n'en reste pas moins puissamment ancré dans la philosophie. Saluant la « vigueur dialectique » qui innerve l'ensemble de la thèse, Canguilhem l'attribue à la familiarité que l'auteur entretient avec Hegel, particulièrement celui de la *Phénoménologie de l'esprit* (*ibid.*, p. 917-918). Parlant de Foucault au passé, après sa mort, il insista particulièrement sur l'unité de l'œuvre, aux dépens des thèses qui défendent l'idée de scissions au sein du parcours de l'auteur du *Souci de soi*. Contrairement à l'opinion fort répandue selon laquelle Foucault se serait converti dans les dernières années de sa vie à une nouvelle problématique, dans un écrit de 1986 « Sur l'*Histoire de la folie* en tant qu'événement », Canguilhem oppose l'introduction à *l'Usage des plaisirs* dans laquelle « il apparaît bien que Foucault n'a cessé de se proposer comme objet de ses recherches l'histoire des conditions dans lesquelles l'être humain problématise ce qu'il est, ce qu'il fait et le monde dans lequel il vit » (Canguilhem, 2018, p. 1039-1045). L'unité de l'œuvre est à chercher du côté de *l'Histoire de la folie*, dans laquelle la problématique des normes et de la normalisation est déjà constituée. Foucault se constitue très tôt en « dénonciateur de la normalité des normes anonymes » (*ibid.*, p. 1041). La contrepartie de l'entreprise, telle qu'on peut la distinguer dans la deuxième partie de l'œuvre, est constituée par « l'analyse des règles de conduite individuelle [et] l'élaboration d'une éthique » (*ibid.*). Le lecteur aura remarqué dans les premiers commentaires de l'œuvre de Foucault le découplage de la rigueur épistémologique et de la rigueur morale qui caractérisaient à parts égales Lagneau et Cavailles. Au contraire, Foucault était salué pour son absence de préoccupation pour la morale, au sens des normes établies. Dans l'article du *Débat* de 1986, on constate au contraire un re-couplage. La dénonciation, au travers d'une

nouvelle épistémologie des configurations de savoir, des effets invisibles de normes anonymes ne constitue qu'une partie de l'entreprise. Celle-ci ne prend son sens que si l'on passe des technologies de régulation de la vie d'une population aux moyens par lesquels l'individu peut s'en affranchir. L'affirmation finale de l'article vaut comme jugement d'ensemble sur l'œuvre : « Peut-on comprendre, à partir de là, pourquoi ce qu'on a pris, dans les derniers ouvrages de Michel Foucault, pour une rupture, ne serait, au fond, qu'un accomplissement peut-être précipité par une anxiété prémonitoire ? Il était normal, au sens proprement axiologique, que Foucault entreprît l'élaboration d'une éthique. Face à la normalisation, et contre elle, le *Souci de soi* » (*ibid.*, p. 1045). Le troisième portrait conceptuel présenté ici rejoint les deux précédents, au-delà de l'extrême différence des contextes historiques. La philosophie est toujours tendue par la même exigence, qui implique simultanément la mise en danger des savoirs socialement établis et celle du penseur.

*
* *

Mais alors, pourquoi Canguilhem, qui a revendiqué jusqu'à la fin de ses jours sa position centrale dans l'institution philosophique, n'a-t-il pas prêté plus d'attention à l'humeur anti-institutionnelle de la génération qui le suivait, lui qui disait avoir souffert lui-même du grand désordre intellectuel engendré par Mai 68 ? Comment penser ce grand écart ? Il faut dire que la philosophie telle que l'entend Canguilhem inclut une critique des institutions et de leurs dispositifs normalisateurs. Il crédite Foucault d'avoir lucidement analysé tout ce qui vicie l'institution de l'intérieur, en particulier l'institution psychiatrique. Peut-on, après que l'archéologie des disciplines des sciences humaines a exercé ses effets sur la manière que nous avons de reconnaître notre propre place dans les configurations de savoir, poursuivre notre parcours institutionnel comme si de rien était ? D'une manière contrefactuelle, peut-on imaginer Jules Lagneau enseigner aujourd'hui au lycée de Vanves sans être brocardé ? Le message critique d'Althusser, de Foucault et de Bourdieu constitue aujourd'hui une forme triviale de notre relation à l'institution. Faut-il accélérer son processus de déclin ou au contraire sauver ce qui peut l'être en redonnant sa vraie puissance au concept de rigueur ? Canguilhem, simultanément archi-professeur et ami de la prise de risque intellectuel, concentre toutes les tensions attachées à l'analyse réflexive des savoirs et des institutions.

Jean-Louis FABIANI
EHESS
Jean-louis.fabiani@ehess.fr

UNIFIER : CANGUILHEM ET LA NORME PHILOSOPHIQUE

La trace du métier

Que ce soit la famille, les proches ou encore les anciens élèves, tous ceux qui un jour ont été amenés à côtoyer Canguilhem sont unanimes : l'homme n'était pas du genre à s'épancher sur lui-même. À l'automne 2006, dans le cadre de la future édition des *Œuvres complètes*, j'avais sollicité son fils aîné afin d'éclairer les circonstances de la composition du *Traité de logique et de morale*, ouvrage peu connu, publié à compte d'auteur en 1939 avec un collègue professeur au lycée de Marseille. Les conditions préalables à l'entretien fixées par Bernard Canguilhem étaient claires : il acceptait de me recevoir à son domicile strasbourgeois et de répondre à mes questions dès lors qu'il ne s'agissait pas pour moi de composer une biographie de son père. « Pas de biographie posthume » aurait en effet expressément spécifié Canguilhem à la famille, lui-même ayant apparemment déjà refusé pareille proposition émanant d'une personnalité intellectuelle en vue. Cette anecdote fait écho à la réaction de Canguilhem à la nouvelle du projet du Collège international de philosophie d'organiser des journées d'études en son honneur. Dans une lettre du 4 décembre 1990 à Michel Deguy, responsable de l'organisation de ces « Conférences Canguilhem », il répondit qu'il lui était « impossible de paraître devant eux réunis », et cela parce qu'« il ne m'est pas possible, à mon âge, de faire autrement que j'ai toujours fait, c'est-à-dire considérer ce qu'on appelle mon œuvre comme autre chose que la trace de mon métier » (Canguilhem, 2018, p. 1123)¹. Cette déclaration péremptoire n'empêcha pas Canguilhem d'assister peu après au colloque célébrant le cinquantenaire de sa thèse

1. Les références de l'ensemble des textes de ce fascicule sont regroupées ci-dessous, p. 69.

de médecine. Cette semi-contradiction, rare chez Canguilhem, entre le dire et le faire doit donc inciter le commentateur à la plus grande prudence interprétative.

Tâchons néanmoins d'élucider l'argument sur lequel Canguilhem appuie son refus d'assister aux conférences de 1990. Il repose sur la distinction établie entre l'« œuvre » et « la trace du métier ». Pourquoi est-ce la seconde qui a sa préférence ? On peut caractériser une « œuvre » comme la création d'une subjectivité déployant librement son activité au gré de ses désirs et de son inspiration. La formule « trace de mon métier », au contraire, met l'accent sur les nécessités et les contraintes qu'implique la tâche à accomplir. Car il n'y a de métier que sous conditions, avec de multiples obstacles à lever pour faire ce qui est à faire, selon certaines manières instituées. Et ce, toujours dans une certaine urgence. Voilà pourquoi, lorsque Canguilhem demande, dans un autre texte de cette même année 1990, « Qu'est-ce qu'un philosophe en France aujourd'hui ? », il écarte d'emblée l'idée qu'un philosophe puisse se déclarer écrivain : « L'écrivain écrit comme il lui plaît ce qu'il lui plaît. Comme l'a dit Julien Green : "Écrire est la liberté absolue de l'esprit, c'est être seul maître de son monde." (Green, 1989) Je me demande quel est le philosophe qui voudrait se dire le "maître de son monde" » (Canguilhem, 2018, p. 1208). En philosophie, c'est bien plutôt le monde qui saisit le philosophe, étonné devant le mystère que quelque chose soit. Si, comme le dit Platon dans le *Théétète*, « la philosophie n'a pas d'autre origine » que l'étonnement, c'est que le philosophe n'est pas le démiurge d'un univers dont il établirait librement les conditions. Aussi, pour reprendre les termes de l'opposition établie par Foucault pour qualifier la philosophie française au XX^e siècle, une juste compréhension du métier de philosophe ne semble guère pouvoir relever d'une « philosophie de l'expérience, du sens et du sujet » (Foucault, 1994, p. 430). Le problème, c'est qu'on ne peut pas dire non plus qu'une « philosophie du savoir, de la rationalité et du concept » (*ibid.*) puisse à l'inverse rendre compte de ce qu'est un métier. Car le métier dont Canguilhem estime avoir laissé « trace », comme tous les métiers, n'est effectivement pas l'empire d'une anonyme nécessité : il est un lieu où la subjectivité, par la médiation de l'activité de travail, se dégage des marges de manœuvre en personnalisant le milieu. C'est ce qui ressort pour Canguilhem de l'examen philosophique conduit par Yves Schwartz dans *Expérience et connaissance du travail*, dont il a rédigé la présentation en 1988. Il insiste sur « le rapport vécu du travailleur à son travail », ainsi que sur « l'usage personnel de son travail par le travailleur lui-même », considérant qu'il s'agit là de « questions longtemps frappées d'oubli » (Canguilhem, 2018, p. 1118). Ni

« œuvre » d'une libre subjectivité, ni « effet » de normes sociales anonymes, la notion de « métier » employée par Canguilhem au soir de sa vie me semble constituer une occasion légitime pour reposer la question de savoir s'il a bel et bien été le philosophe « du savoir, de la rationalité et du concept » campé par Foucault. En cela, on répondra à ce que Canguilhem considérait lui-même comme « une exigence de la pensée philosophique qui est de rouvrir les problèmes plutôt que de les clore » (Canguilhem, 1966, p. 9).

Philosophie du concept ou philosophie de l'expérience ?

Aujourd'hui encore, Canguilhem est le plus souvent lu pour la lumière que son travail peut jeter sur celui de Michel Foucault (Gutting et Oksala, 2018). Ce qui n'est pas sans conséquence sur la manière dont on doit comprendre ses écrits. En 1978, Foucault rédigea pour la traduction américaine de *Le Normal et le pathologique*, une introduction qui a beaucoup marqué l'historiographie par la dichotomie instituée entre « philosophie de l'expérience » et « philosophie de concept » (Cassou-Noguès et Gillot, 2009 ; Bianco, 2011). Foucault rattache clairement Canguilhem à la seconde orientation, en tant que figure dominante de l'histoire des sciences en France : « Georges Canguilhem a centré a peu près tout son travail sur l'histoire de la biologie et de la médecine » (Foucault, 1994, p. 432). Mais comme le note Camille Limoges (2012, p. 54), son examen porte essentiellement sur la période 1952-1977, ce qui revient à ne considérer que 25 années d'une carrière de plus de 60 ans. Certes, Foucault mentionne *Le normal et pathologique* dans son introduction (Foucault, 1994, p. 458) ; il déclare même que ce livre « constitue sans aucun doute l'œuvre la plus importante et la plus significative de G. Canguilhem » (*ibid.*, p. 440). Mais si l'on y regarde de plus près, on constate que Foucault ne retient du recueil que les « Nouvelles réflexions sur le normal et le pathologique », c'est-à-dire la partie écrite entre 1963 et 1966, soit 20 ans après la publication de la thèse médicale de 1943 qui ouvre le volume de 1966. Et, plus précisément encore, c'est sur le dernier texte du recueil, consacré à l'hypothèse d'une inscription de l'erreur « au niveau le plus fondamental de la vie » (*ibid.*, p. 441), qu'il appuie sa dichotomie entre « philosophie du concept » et « philosophie de l'expérience » : « Est-ce que toute la théorie du sujet ne doit pas être reformulée, dès lors que la connaissance, plutôt que de s'ouvrir à la vérité du monde, s'enracine dans les "erreurs" de la vie ? » (*ibid.*, p. 442). Cependant, en considérant l'argumentation du recueil dans son ensemble, c'est-à-dire

en examinant *l'Essai* de 1943, on est conduit à questionner le périmètre de validité du cadre interprétatif foucaldien. Admettons qu'une « philosophie du concept » puisse rendre compte des travaux du Canguilhem des années 1960 ; qu'en est-il de la thèse de 1943 ? Voire de ses publications antérieures ? La lecture de ces textes contrarie foncièrement l'image d'un « homme, dont l'œuvre est austère, volontairement et soigneusement limitée à un domaine particulier d'une histoire des sciences » (*ibid.*, p. 429). Sauf à estimer que Canguilhem était incapable de percevoir la nature et la direction de son propre travail, rien dans ces textes ne suggère qu'il se soit considéré « principalement comme un historien des sciences » (Gutting, 1989, p. 32), « philosophe des sciences » ou philosophe « du savoir, de la rationalité et du concept ».

« Je ne suis pas véritablement historien des sciences »

Se présenter publiquement comme philosophe ? Voilà qui lui aurait paru bien présomptueux. « Plus modestement », disait-il, c'est à son métier que Canguilhem s'identifiait : celui de « professeur de philosophie » (Canguilhem, 2015, p. 544). Il n'y a là rien de bien surprenant pour un normalien formé sous *La République des professeurs* (Thibaudet, 1927). Fils d'un tailleur de Castelnau-dary, admis en 1924 à l'École normale supérieure, où il se lia d'amitié avec Sartre, Aron, Nizan et Lagache, Canguilhem passa l'agrégation en 1927 et, après un service militaire prolongé en raison d'un incident qu'il avait volontairement orchestré pour ne pas avoir à effectuer ce service en tant qu'élève officier (une mitraillette lâchée sur le pied d'un gradé), il débuta son enseignement au Lycée de Charleville en 1929. Aussi faut-il le prendre au sérieux lorsqu'il déclare dans l'entretien donné à François Bing et Jean-François Braunstein quelques mois avant sa mort : « J'ai mis très longtemps à obtenir le seul poste que j'aie véritablement souhaité de ma vie, c'est-à-dire Toulouse » (Canguilhem, 2018, p. 1281). Contrairement à ce à quoi on aurait pu s'attendre, le poste auquel il aspirait le plus ne fut pas celui de Bachelard à la Sorbonne – il lui succéda à l'automne 1955 – et en vue duquel il prépara selon toute vraisemblance son doctorat ès lettres (Limoges, 2015, p. 37-42). Il n'aurait pas visé d'abord et avant tout un poste en histoire et philosophie des sciences : « Moi, j'ai commencé au lycée de Charleville. Et si Cavaillès n'était pas venu me chercher [en 1941], je serais certainement resté dans le second degré » (Canguilhem, cité par Lecourt, 2008, p. 122). À en croire Canguilhem, c'est donc un emploi de professeur de philosophie dans le secondaire,

et non une chaire dans le supérieur, qu'il aurait « véritablement souhaité ». Dans un court article de 1930, « Examen des examens. Le Baccalauréat », il avait déclaré que « le Secondaire est le seul véritable enseignement. L'enseignement supérieur n'est pas souvent beaucoup plus qu'un étalage, et n'est jamais, en ce qui concerne les études de littérature et de philosophie, qu'un examen académique des doctrines de spécialistes » (Canguilhem, 2011, p. 276). Or, « la philosophie ne doit pas être étudiée parce qu'il a plu à des professeurs de l'inscrire au programme des examens, mais parce que la philosophie touche à leurs pensées et à leurs actions [des élèves] de tous les jours » (*ibid.*, p. 275). Il se joue donc dans cet attachement à l'enseignement du second degré l'idée que Canguilhem se faisait du *métier* de philosophe.

Une déclaration de Canguilhem, datant de 1972, repérée par Camille Limoges, permet de le confirmer :

Je ne suis pas véritablement un historien des sciences, je suis en fait un professeur de philosophie qui s'intéresse à un certain nombre de questions, qui sont les rapports entre la philosophie et la science et en particulier celle de la fabrication, de la naissance, de l'importation et de l'exportation d'un certain nombre de concepts interprétatifs de fonctions biologiques (Canguilhem, 2018, p. 564-565).

Professeur de philosophie et non pas « véritablement » historien des sciences ? Surprenant de la part de l'ancien directeur de l'Institut d'histoire des sciences et des techniques de Paris. Pour déterminer la nature du métier qu'il estime avoir exercé, Canguilhem renvoie ici à l'objet sur lequel il a travaillé toute sa vie durant. Et à l'en croire, cet objet n'est pas « la science dans son histoire » (Canguilhem, 2002, p. 200). Plus énigmatiquement, il considère que le cœur de ses investigations réside dans l'examen de rapports : « les rapports entre la philosophie et la science ». L'énigme se lève dès que l'on se souvient qu'historiquement, une discipline s'est explicitement donnée pour objet propre des « rapports ». Il s'agit de la philosophie, dans son acception critique. À l'époque où Canguilhem faisait ses classes, dans les années 1920, la philosophie kantienne dominait l'institution académique française depuis un demi-siècle (Schmaus, 2003). À l'Université, le néo-kantisme de Léon Brunschvicg (1869-1944) régnait sur la Sorbonne. Dans le Secondaire, à la suite de Jules Lachelier (1832-1918) et de Jules Lagneau (1851-1894), l'illustre Émile Chartier dit Alain (1868-1951), dont Canguilhem fut l'élève puis le disciple au lycée Henri IV, considérait la philosophie kantienne comme l'horizon philosophique indépassable de son temps (Alain, 1958, p. 177). Canguilhem en témoigne d'ailleurs lui-même à l'occasion d'un colloque consacré à son

ancien professeur en décembre 1992 (Canguilhem, 2018, p. 1251-1252). Or, dans la « Doctrine transcendantale de la Méthode, Architectonique de la raison pure », Kant s'attache précisément à montrer en quoi « la philosophie est *la science du rapport* de toutes connaissances aux fins essentielles de la raison humaine » (Kant, 1980, p. 1389, je souligne). Cette définition tient à la nature essentiellement critique qu'il attribue à l'activité philosophique. *Krinein* désigne à la fois un examen qui discrimine des éléments, mais aussi, et surtout, l'appréciation d'un fait à la lumière d'un droit (Guillermit, 2008). Pour Kant, la philosophie est fondamentalement une affaire d'*évaluation*, la discipline qui doit déterminer la valeur de telle ou telle connaissance *par rapport* aux « fins essentielles de la raison humaine », qui sont d'ordre pratique.

Comment instituer la « norme des normes » ? L'écueil des « dialectiques d'aplatissement »

Situer Canguilhem dans la perspective axiologique inaugurée par Kant permet de mieux comprendre l'intérêt qu'il porte en 1972 aux « rapports entre la philosophie et la science ». Il s'en était expliqué plus largement en 1865, à l'occasion d'une émission pour les dossiers pédagogiques de la Radio-télévision scolaire. Interrogé, en compagnie d'illustres collègues, sur la question des *rapports* entre « Science et Vérité », il remarquait que « toute la philosophie moderne, surtout depuis Kant, est caractérisée par ceci, que la connaissance de la vérité n'est pas suffisante pour résoudre la question philosophique totale » (Canguilhem, 2015, p. 1131). Dans la perspective critique, l'Être, le réel, la réalité cessent d'être des absolus auxquels les anciens avaient coutume de subordonner la pensée. Avec Kant, ce n'est effectivement plus l'Être qui confère sa valeur à la pensée ; c'est au contraire la pensée qui confère une valeur à l'Être. Et la philosophie devient précisément le tribunal où le jugement de réalité est lui-même jugé, par la *mise en rapport* de la vérité – critérium du jugement de réalité – avec d'autres valeurs, telles les valeurs morales, politiques ou esthétiques. Autrement dit, la philosophie après Kant n'a plus pour tâche d'établir *ce qui est* : c'est là le travail des sciences, avec lesquelles elle doit par conséquent nécessairement entrer en rapport. Car comment pourrait-elle sinon prendre connaissance de ce que l'on peut tenir pour réel ? Si la philosophie ne peut dès lors plus dire *ce qui est*, seules les sciences le pouvant, il lui revient néanmoins la tâche de *juger ce qui est*, c'est-à-dire d'apprécier les *faits* établis par les sciences à la lumière d'une *valeur* qui, en tant que *devoir-être*, ne peut précisément pas être donnée

par les sciences dont les énoncés portent par définition sur la réalité. Si bien que la vérité établie par le scientifique est, dit Canguilhem, « une vérité sans finalité » ; et c'est au philosophe que revient la tâche d'évaluer la « finalité de la vérité » (*ibid.*), en rapportant cette finalité à une totalité qui n'est pas donnée de fait, mais postulée à titre d'Idée régulatrice de sa propre activité.

On commence ainsi à entrevoir les raisons pour lesquelles Canguilhem considère qu'il n'est pas « véritablement » historien des sciences. Non pas que le travail historique soit pour lui sans valeur ; bien au contraire. Mais il a la valeur d'un moyen, et non d'une fin. L'histoire des sciences chez Canguilhem vaut effectivement en tant qu'elle est un instrument essentiel à la formulation d'une réponse à « la question philosophique totale » (*ibid.*). Celle-ci, en arrière-plan de bien des écrits de Canguilhem, consiste fondamentalement en un problème d'évaluation. Il s'agit pour le philosophe de replacer le problème des « rapports entre la philosophie et la science » dans une perspective axiologique, afin de déterminer ce que vaut la valeur de vérité par *rappports* aux autres valeurs incluses dans l'expérience humaine. Dans l'*Essai* de 1943, il écrit :

Avant la science, ce sont les techniques, les arts, les mythologies et les religions qui valorisent spontanément la vie humaine. Après l'apparition de la science, ce sont encore les mêmes fonctions, mais dont le conflit inévitable avec la science doit être réglé par la philosophie, qui est ainsi expressément philosophie des valeurs (Canguilhem, 1966, p. 149).

Cependant, pour déterminer ce que Nietzsche appelait « la valeur même de ces valeurs » (Nietzsche, 1985, p. 14), on a nécessairement besoin d'un critère. Tout le problème est alors d'identifier la norme à partir de laquelle confronter les valeurs les unes aux autres. En d'autres termes, quelle est la « norme des normes » (Canguilhem, 1966, p. 185) ? Elle prend dans les écrits de Canguilhem plusieurs figures (Fichant, 1993). Il l'identifie à une « harmonie » que la philosophie aurait à établir entre les différentes « fonctions spirituelles » (Canguilhem, 2011, p. 501). Ailleurs, il suggère « l'idée d'un tout où chacune des valeurs serait à sa place relativement aux autres », d'une « totalité » qu'il revient au projet philosophique de constituer (Canguilhem, 2015, p. 1108). Mais, de toutes ces figures, c'est sans doute « l'unité » qui correspond le plus adéquatement à ce que Canguilhem entend par « norme des normes ». Dans le *Traité de logique et de morale*, à ambition explicitement pédagogique, il précise ainsi dès l'Avertissement que, « si un enseignement philosophique a un sens éducatif, c'est pour autant, croyons-nous, qu'il peut donner le goût de cette unité » (Canguilhem & Planet, 2011, p. 634). Car la valeur d'un référentiel

philosophique se mesure « à la cohérence des jugements qu'il rend possibles, et par l'unité qu'il assure ainsi à l'esprit », le « sens de l'effort » philosophique ne résidant « ni dans celui de la clarté apparente, ni dans celui de l'érudition la plus poussée, mais dans celui de la systématisation » (*id.*). C'est ce que donnent à voir « les leçons de morale » de la deuxième partie du *Traité*, dont Canguilhem déclare avoir assuré seul la rédaction (*ibid.*, p. 624), en partant du principe que « la valeur morale c'est de créer de l'unité, là où elle n'est pas » (*ibid.*, p. 864). En somme, et pour reprendre une formule des « Nouvelles Réflexions » de 1963-1966, « La norme des normes reste la convergence » (Canguilhem, 1966, p. 185).

Mais se posent alors au philosophe deux questions, d'ordre méthodologique : 1°) la question des procédures à suivre pour établir cette convergence ; 2°) la question de l'identification du centre de référence à partir duquel faire converger les différentes fonctions spirituelles en conflit dans l'expérience humaine. Loin d'être mineures, il me semble que ces deux questions – « comment ? » et « où ? » faire converger des normes non-convergentes – sont à la racine de l'engagement de Canguilhem dans des études de médecine. C'est pour y répondre que, dans *l'Essai*, il juge nécessaire d'intégrer à la spéculation philosophique « quelques unes des méthodes et des acquisitions de la médecine » (Canguilhem, 1966, p. 8). Si la philosophie des valeurs a beaucoup à apprendre de la médecine et de sa pratique, cela tient à ce que « la médecine nous apparaissait, et nous apparaît encore, comme une technique ou un art au carrefour de plusieurs sciences, plutôt que comme une science proprement dite » (*ibid.*, p. 7). Or, Canguilhem considère à la fin des années 1930 que « toute philosophie de la technique [peut justement être présentée] comme pièce d'une philosophie des valeurs » (Canguilhem, 2011, p. 511).

Ma thèse est donc la suivante : si Canguilhem s'intéresse à la technique au point d'entamer des études de médecine, c'est que la médecine, comprise en tant que technique, révèle au philosophe combien il est illusoire de chercher à unifier l'expérience selon un système moniste de valeurs. Si la philosophie est « expressément philosophie des valeurs » (Canguilhem, 1966, p. 185), son enjeu consiste à résoudre les tensions entre les différentes valeurs incluses dans l'expérience. Mais comment s'y prendre ? Quelles procédures suivre ? S'inspirant sur ce point du spiritualisme de René Le Senne (1882-1954), Canguilhem demande : « 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 quelques autres ? » (Canguilhem, 2011, p. 501) Sa réponse est catégorique :

l'unité ne saurait être obtenue par une « réduction de toutes les fonctions spirituelles à une seule » (*id.*). Cela conduirait abusivement à ce que Le Senne nomme une « dialectique d'aplatissement » (cité par Canguilhem, 2015, p. 141). Dans *Obstacle et Valeur*, Le Senne dit en effet vouloir viser « l'unité de l'expérience » (Le Senne, 1934, p. 5 et chap. VI), mais pas au prix d'un « appauvrissement progressif de l'expérience » (*ibid.*, p. 103). Il se réclame ici du versant critique des philosophies de Bergson et de Heidegger : condamnation de la réduction de l'expérience à la spatialité pour le premier ; dénonciation de la réduction de l'authentique au « on » pour le second. De ces critiques, il tire alors l'idée que le propre des « dialectiques d'aplatissement » est de « présenter toute la réalité comme se déroulant sur un plan parfaitement uni, dont tout accident, tout achoppement, bref toute éventualité négative serait certainement exclue » (Le Senne, 1934, p. 77). Une « dialectique d'aplatissement », c'est une unification par simplification, ou, pour mieux dire, par amputation. Elle opère un appauvrissement axiologique de l'expérience, en réduisant abusivement la pluralité des perspectives que l'on peut légitimement adopter sur celle-ci :

L'essence des « dialectiques d'aplatissement » est l'assimilation des expériences dans lesquelles l'identité de contenu se lie à des divergences d'orientation et de valeur par la considération exclusive du contenu. Un homme qui roule sur une pente, et un autre en train de la gravir péniblement se croisent à une certaine cote. Pour qui fait une coupe de la pente, au lieu et au moment du croisement, le centre de gravité de l'homme devenu chose peut être théoriquement confondu avec celui de l'alpiniste montant. Combien cette assimilation est grossière ! L'une des expériences manifeste la défaite de l'esprit, l'autre sa victoire (Le Senne, 1934, p. 78).

Aussi étonnant que celui puisse paraître au lecteur du Canguilhem canonique, je soutiens que cette composante essentielle de la philosophie de René Le Senne marqua profondément et durablement le jeune philosophe. Ce qu'il en retient, c'est la philosophie des valeurs présumée par le spiritualisme lesennien. On en relève une première trace dans la critique qu'il adresse en 1935 au marxisme, du moins dans la version qu'en a donnée Plekhanov. Si le marxisme est une « dialectique d'aplatissement », c'est en raison du parti-pris matérialiste que son monisme est incapable de justifier : « Le matérialisme militant, c'est le titre d'un livre et c'est une belle contradiction, – je ne dis point belle pour dire blâmable mais pour dire admirable –, car si l'on réduit la réalité à un terme, d'où tirer le malaise et l'antagonisme qui justifient de militer ? » (Canguilhem, 2011, p. 478-479). Deuxième figure de « dialectiques d'aplatissement » pour Canguilhem : le pragmatisme, qui tend à instituer le succès pratique en « norme des normes ». Or,

remarque Canguilhem, un tel succès résulte d'une synthèse que le pragmatisme n'est pas en mesure de justifier en raison de la réduction de la valeur de vérité à la valeur d'utilité. Ce qui « paie », on le doit en effet aussi bien à la technique qu'à la science ; mais toutes deux fonctionnent selon des normativités non convergentes que le pragmatisme synthétise mystérieusement dans sa notion d'efficacité. « Ainsi le pragmatisme n'explique rien, puisqu'il se donne une notion de base qui doit être expliquée par la convergence des deux notions inverses de causalité et de finalité » (Canguilhem & Planet, 2011, p. 686). C'est pourquoi le pragmatisme, en réduisant « toutes les fonctions à la fonction d'adaptation vitale » (Canguilhem, 2011, p. 501), est une philosophie insatisfaisante. Il en va de même pour le scientisme qui, de toutes les figures des « dialectiques d'aplatissement », est sans doute pour Canguilhem la plus emblématique. En ramenant « à la fonction de détermination théorique toutes les fonctions de la conscience » (*id.*), « le scientisme ne peut unifier que par mutilation [...]. Une philosophie pour qui toute valeur est le réel oublie précisément ce caractère du réel d'être une valeur » (*ibid.*, p. 502). Le réel n'est pas la seule valeur à laquelle le jugement puisse se consacrer ; en ce sens, considérer la vérité comme la « norme des normes » n'est pas une nécessité, mais le résultat d'un choix qui peut être autre. Les sciences ont pour finalité de dire *ce qui est*, c'est-à-dire produire des jugements « exactement ou fidèlement représentatifs d'une *réalité* » (Canguilhem, 2011, p. 643). Mais considérer qu'il n'y a pas d'autres valeurs légitimes pour le jugement que la vérité, c'est rendre incompréhensible l'essor de la technique. C'est ce dont témoigne la « psychanalyse de l'*homo faber* » conduite par Pierre-Maxime Schuhl dans *Machinisme et philosophie* (Canguilhem, 2011, p. 510), et que vient confirmer selon Canguilhem l'examen minutieux des écrits que Descartes a consacrés à la technique. Car ce n'est pas la recherche de *ce qui est* que l'on trouve à la racine de l'initiative technique ; c'est au contraire une forme de non-être, c'est-à-dire un manque, dont le vivant fait l'expérience sous la forme du besoin : « L'initiative de la technique est dans les exigences du vivant » (*ibid.*, p. 497).

L'expérience subjective de la norme

Parce que la « la vie n'est pas indifférente aux conditions dans lesquelles elle est possible » (Canguilhem, 1966, p. 77), qu'elle « est polarité » (*ibid.*, p. 79), le vivant fait nécessairement l'expérience de « valeurs négatives » (*ibid.*, p. 62). Ces valeurs sont dites négatives

relativement aux « exigences du vivant » qui se font jour dans la relation polémique que celui-ci entretient avec son milieu. Ici réside pour Canguilhem la raison d'être de la médecine : comme toute technique, elle « est une activité qui s'enracine dans l'effort spontané du vivant pour dominer le milieu et l'organiser selon ses valeurs de vivant » (*ibid.*, p. 156). Canguilhem va encore plus loin. Si, de toutes les techniques, la médecine est une excellente « matière étrangère » pour le philosophe, cela tient à ce que la hiérarchie des valeurs qu'elle présuppose est particulièrement explicite : « l'essentiel en restait, malgré tant d'efforts louables pour y introduire des méthodes de rationalisation scientifique, la clinique et la thérapeutique » (*ibid.*, p. 8). Or « la thérapeutique est une technique d'instauration ou de restauration du normal dont la fin, savoir la *satisfaction subjective* qu'une norme est instaurée, échappe à la juridiction du savoir objectif » (*ibid.*, p. 153, je souligne). Yves Schwartz a su montrer le premier, textes à l'appui et au risque d'« être exclu ici du cercle de famille » foucauldien (Schwartz, 1993, p. 309), qu'il y a chez Canguilhem un renvoi du concept à l'expérience subjective de la norme : « dans la maladie, ou mieux dans l'expérience de l'être malade », lit-on dans *l'Essai* (Canguilhem, 1966, p. 13), « c'est l'individu qui est juge parce que c'est lui qui en pâtit, au moment même où il se sent inférieur aux tâches que la situation nouvelle lui propose » (*ibid.*, p. 119). Telle est la leçon que le philosophe doit retenir de la médecine du point de vue méthodologique : rien de légitime ne saurait être dit sur ce qui fait norme pour un individu indépendamment de son expérience vécue. Car c'est toujours dans le creuset d'une expérience subjective que se détermine la normalité de la hiérarchie qu'un individu établit entre les valeurs. Canguilhem, dans un texte de 1988, justifie cette thèse en faisant remarquer que

Mon médecin, c'est celui qui accepte, ordinairement, de moi que je l'instruise sur ce que, seul, je suis fondé à lui dire, à savoir ce que mon corps m'annonce à moi-même par des symptômes dont le sens ne m'est pas clair. Mon médecin, c'est celui qui accepte de moi que je voie en lui un exégète avant de l'accepter comme réparateur. La définition de la santé qui inclut la référence de la vie organique au plaisir et à la douleur éprouvés comme tels introduit subrepticement le concept de *corps subjectif* dans la définition d'un état que le discours médical croit pouvoir décrire en *troisième personne* (Canguilhem, 2018, p. 1152).

Nous avons ici la réponse à la deuxième question d'ordre méthodologique formulée plus haut, qui était de savoir quel pouvait être le centre de référence à partir duquel instituer la « norme des normes ». Ce qu'apprend la médecine au philosophe, c'est que le concept doit toujours être référé à l'expérience subjective dès lors qu'il s'agit de

comprendre ce qui fait norme pour un individu. Reste toutefois à préciser de quelle subjectivité il s'agit exactement ? Car, comme le précise Yves Schwartz, « l'étrangeté de ce recentrement subjectif exclut tout retour à un moi substantiel, et cette "réserve" nommée en 1985 "subjectivité sans intériorité" indique clairement qu'on ne sait pas ce qu'on manipule là » (Schwartz, 1993, p. 309). On ne saurait donc ranger « l'expérience », le « sens », le « vécu » et la « subjectivité » dont parle Canguilhem sous la bannière existentialiste. Mais les existentialismes ont-ils le monopole des discours sur l'existence ? Détiennent-ils à eux seuls les droits d'une authentique réflexion philosophique sur ce que Canguilhem nomme le « sens existentiel » de la vie humaine (Canguilhem, 2009a, p. 226) ?

Pour les premiers lecteurs de *l'Essai*, la portée existentielle de l'ouvrage était évidente. Dans un compte rendu de lecture de 1946, Lagache estimait pouvoir ainsi « caractériser assez exactement la position de Canguilhem en la définissant comme une anthropologie phénoménologique et existentielle, se développant "dans le monde", et non réflexivement, sur la base d'une solide information scientifique » (Lagache, 1946, p. 369). Depuis, force est de constater que la dichotomie entre « philosophie de l'expérience » et « philosophie du concept » a considérablement obscurci les choses. Foucault situe Canguilhem dans la seconde, laquelle serait « restée à la fois la plus théoricienne, la plus repliée sur des tâches spéculatives, la plus universitaire aussi » (Foucault, 1994, p. 450). Cependant, comme Sartre et Merleau-Ponty, Canguilhem soutient que le point de vue privilégié à partir duquel les valeurs doivent être évaluées est « l'expérience vécue ». Il l'affirme explicitement dans l'interview télévisée de 1965 déjà citée. Pour déterminer la place qu'il convient d'attribuer à la vérité dans la hiérarchie de toutes les valeurs, « la philosophie doit confronter certains langage spéciaux, certains codes, avec ce qui reste foncièrement et fondamentalement naïf dans l'expérience vécue » (Canguilhem, 2015, p. 1123). Cette valorisation de la naïveté de « l'expérience vécue » me semble invalider l'idée qu'on puisse affilier Canguilhem à la seule « philosophie du savoir, de la rationalité et du concept ». Son objectif premier ne consiste pas à répondre à la question *Que puis-je savoir ?* Il s'agit là d'une étape, certes essentielle, d'une démarche qui vise davantage à répondre à la question *Qu'est-ce que vivre ?* voire à la question *Qu'est-ce que bien vivre ?*, où le verbe « vivre » renvoie autant au sens que lui donne la physiologie qu'au sens moral que lui attribuaient les stoïciens. De ce point de vue, le cadre interprétatif proposé par Foucault est moins faux qu'incomplet. Il n'est pas faux en ce qu'il y a assurément une « philosophie du concept » chez Canguilhem, auteur d'une thèse

au titre incontestablement bachelardien : *La formation du concept de réflexe aux XVII^e et XVIII^e siècles*. Mais dans le cadre proposé par Foucault, on manque le mouvement par lequel Canguilhem renvoie cette « philosophie du concept » à une « philosophie de l'expérience » qui lui donne sens. Pour lui, le concept n'a pas de lui-même et par lui-même de valeur. Il s'en explique dans un passage clé de *l'Essai* : « Nous soutenons que la vie d'un vivant, fût-ce d'une amibe, ne reconnaît les catégories de santé et de maladie que sur le plan de l'expérience, qui est d'abord épreuve au sens affectif du terme, et non sur le plan de la science. La science explique l'expérience, mais elle ne l'annule pas pour autant » (Canguilhem, 1966, p. 131).

On précisera toutefois que la subjectivité à laquelle se réfère une telle « expérience » n'est pas d'abord une conscience comme chez les existentialistes ou chez Le Senne. Entre le jeune philosophe disciple d'Alain et l'auteur de *l'Essai*, il y eut, pour reprendre l'expression si judicieuse de Piquemal, « une projection du spirituel dans le physiologique » (Piquemal, 1985, 81). Chez le Canguilhem de la maturité, la subjectivité renvoie désormais à quelque chose de beaucoup plus radical que la conscience : la vie. Selon Canguilhem, « ce n'est pas parce que je suis pensant, ce n'est pas parce que je suis sujet, au sens transcendantal du terme, c'est parce que je suis vivant que je dois chercher dans la vie la référence de la vie » (Canguilhem, 2002, p. 352). La vie occupe pour lui la place qu'occupait le *Cogito* dans la philosophie de Descartes (Dagognet, 1997, p. 78 ; Roth, 2013, p. 133-150). Et c'est parce que l'institution d'une « norme des normes » est à chercher du côté de l'expérience du vivant qu'il y a chez Canguilhem un renvoi du concept à l'expérience des normes.

Selon Jean Hyppolite, avec qui dialogue Canguilhem dans l'entretien télévisé de 1965, l'objet de cette « philosophie de l'expérience » est « le sens de la totalité que nous ne pouvons pas évacuer de notre vie » ; « c'est la définition même de la philosophie » rétorque immédiatement Canguilhem (2015, p. 1122). La norme de la philosophie n'est donc ni la vérité, ni le bien, ni le beau, mais l'unité : « On a défini le philosophe comme “un professeur d'unité” » affirme Canguilhem en se référant ici encore à Le Senne (Canguilhem, 2011, p. 501). La philosophie est fondamentalement quête d'unité : elle « est l'ambition d'une “expérience intégrale” (Bergson) » (*ibid.*, p. 499-500). Elle vise à unifier une expérience rendue particulièrement problématique par ce que Max Weber a qualifié (dans *Le Savant et le politique*) de « polythéisme des valeurs » propre à la modernité. Canguilhem et Planet remarquent effectivement, en se référant aux travaux de Dupréel, que le problème de l'unité de l'expérience ne se posait pas pour les Anciens :

Platon comme Aristote, et plus encore les Stoïciens, ont identifié Réalité et Valeur, en sorte qu'on a dit d'eux avec raison : « Le propre de l'esprit classique est de ne *renoncer* à rien ; en trouvant la Vérité, le sage prétendait atteindre, par surcroît, au bien et à la beauté : l'esprit classique et la morale du Sage impliquent la confiance dans l'*Unicité de la Valeur* » (Canguilhem & Planet, 2011, p. 816).

Mais, depuis que le monde clos a laissé place à un univers infini, que « tout est en morceaux, toute cohérence disparue » avec l'avènement de la « philosophie nouvelle » (John Donne, 1611, cité par Koyré, 1962), comment faire pour concilier notre exigence morale, le besoin politique de vivre ensemble et notre soif de beauté d'une part, avec une aspiration à la vérité qui, d'autre part, ne cesse de croître au gré des innombrables succès que rencontrent les sciences depuis quatre siècles ?

Une histoire des sciences subordonnée

C'est pour clarifier les dilemmes existentiels causés par la modernité que Canguilhem recourt à l'histoire des sciences. Car « l'histoire des sciences concerne une activité axiologique, la recherche de la vérité » (Canguilhem, 2009b, p. 19). La « recherche de la vérité », c'est la norme qui régleme sans ambiguïté cette activité. C'est pourquoi le philosophe peut user de l'histoire des sciences comme boussole axiologique pour s'orienter dans le « polythéisme des valeurs » que Weber assimile aussi à une « guerre des Dieux ». L'examen du contexte historique de la formation d'un concept scientifique révèle effet comment la valeur de vérité – qui oriente le régime normal de production de savoir – a pu entrer en conflit avec d'autres valeurs, comme les valeurs politiques, religieuses ou économiques. C'est pourquoi Canguilhem s'attache à retracer « l'histoire de la formation, de la déformation et de la rectification des concepts scientifiques » (Canguilhem, 1994b, p. 235) : leurs trajectoires ne sont jamais linéaires en ce que ces concepts ne s'extraient jamais totalement d'une histoire où des normativités étrangères à la production de connaissance viennent en troubler le développement. Parce qu'elle « traite une science dans son histoire comme une purification élaborée de normes de *vérification* » (Canguilhem, 2009b, p. 44-45), l'histoire des sciences montre combien le savoir est toujours déjà pris dans un processus historique dont il ne peut s'extraire totalement. C'est pourquoi la « purification élaborée de normes de vérification » évoquée par Canguilhem ne peut être qu'asymptotique. La pureté axiologique du savoir n'est pas de l'ordre du fait, mais constitue un

idéal régulateur de la science : « Il faut que la fonction scientifique voie l'indépendance de ses recherches reconnue par les fonctions humaines qu'animent d'autres valeurs : religion, morale, politique » (Canguilhem & Planet, 2011, p. 699). C'est donc dire que l'expérience est toujours un lieu d'internormativité, où la guerre d'indépendance de la fonction scientifique se gagne au prix d'un arrachement à l'ici et maintenant. Pour illustrer cette thèse, le *Traité de logique et de morale* renvoie aux quatre cas suivants :

- Anaxagore accusé d'impiété pour avoir assimilé les astres à la terre après examen d'un météore tombé à Egos-Potamos (468 av. J.-C.).
- Galilée condamné par le Saint Office (1633).
- Interdiction d'enseigner l'évolution des êtres organisés dans certaines universités américaines (Guerre du Singe).
- Interdiction de la vivisection dans l'Allemagne du III^e Reich. (*ibid.*, note a)

L'histoire des sciences apparaît donc *in fine* à Canguilhem comme un instrument essentiel au travail d'unification et de « totalisation de l'expérience d'une époque » (Canguilhem, 2015, p. 1134). Concernée par « la recherche de la vérité », elle examine de fait les rapports polémiques de la vérité aux autres valeurs incluses dans l'expérience ; et ce faisant, elle révèle ce que la hiérarchie des valeurs d'une époque donnée peut avoir de problématique et de contradictoire. Tout le monde conviendra qu'un tel projet n'est pas « véritablement » celui d'un historien. C'est que, chez Canguilhem, l'histoire des sciences est effectivement toujours subordonnée à un projet plus vaste que celui consistant à exposer la formation de concepts scientifiques. Toute la question est donc de savoir à quoi cette histoire des sciences peut être subordonnée. Canguilhem en fournit la réponse en 1987, à l'occasion de son « Discours de réception de la médaille d'or au CNRS ». Tout en remerciant la direction du CNRS pour l'attention qu'elle porte à ses travaux, il avoue ne pas comprendre ce qui justifie cette distinction :

Quel mérite d'originalité puis-je, sans prétention, me reconnaître ? J'ai fait mes études et débuté dans l'enseignement à une époque où la « Recherche » n'existait pas comme activité extérieure à la carrière universitaire. Il ne m'est pas venu à l'idée de travailler autrement que comme enseignant et pour enseigner (Canguilhem, 2018, p. 1008).

Il confirme alors ce qu'il avait déclaré en 1972 à la revue *Tonus*. S'il s'est livré à une intense activité de « Recherche » en histoire des sciences, c'est pour alimenter son métier de philosophe, c'est-à-dire de professeur de philosophie. Cette déclaration peut étonner. Elle sonne toutefois comme un air connu à l'oreille du lecteur familier des œuvres de Canguilhem, y compris les plus pratiquées. Examinons par exemple

le cas de *La Connaissance de la vie*. À bien des égards, l'ouvrage peut être tenu pour un recueil tout à fait remarquable d'histoire des sciences et d'épistémologie. Pourtant, et aussi paradoxal que cela puisse sembler à ceux qui se sont cru autorisés de son exemple pour réduire la philosophie à l'épistémologie, Canguilhem déclare d'emblée que « c'est un des traits de toute philosophie préoccupée du problème de la connaissance que l'attention qu'on y donne aux opérations du connaître entraîne la distraction à l'égard du sens du connaître » (Canguilhem, 2009a, p. 9). En 1952, celui qui sera considéré vingt ans plus tard comme la figure tutélaire de « l'épistémologie historique » (Lecourt, 1972), proclame explicitement l'inanité d'une entreprise épistémologique qui serait conduite pour elle-même : « 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 fois l'aveu que le savoir doit avoir un sens et le refus de lui trouver un autre sens que lui-même » (Canguilhem, 2009a, p. 9). L'épistémologie ne peut avoir autrement dit d'autre valeur que celle d'un moyen en vue d'une fin qui lui donne sens.

De tous les textes classiques, nul n'est plus explicite que l'*Essai* quant à la nature du travail que souhaite conduire Canguilhem. Dès le troisième paragraphe de l'introduction, il déclare que l'histoire des sciences n'est pas pour lui une fin en soi, mais un moyen : « Nous n'entendons [pas] faire œuvre d'historien de la médecine. Si dans notre première partie nous avons placé un problème en perspective historique, c'est uniquement pour des raisons de plus facile intelligibilité » (Canguilhem, 1966, p. 8). L'histoire de la médecine n'est pas mobilisée dans un but historiographique, mais pédagogique. Elle apparaît comme un moyen de formuler, en termes concrets, les enjeux d'un problème abstrait : « Nous attendions précisément de la médecine une introduction à des problèmes humains concrets » (*id.*). Comme j'ai tâché de le montrer, c'est le problème abstrait de la « norme des normes » que le détour par la médecine permet au philosophe de poser de manière concrète. Si Canguilhem attribue quelque valeur à son travail, ce n'est donc pas du côté de l'histoire de la médecine qu'il estime la trouver. En tant que philosophe, c'est-à-dire « professeur de philosophie » – c'est ainsi qu'il se présente au deuxième paragraphe de l'introduction –, ses réflexions ont pour objet la philosophie même. Ou plus exactement sa pratique. Il déclare en effet vouloir renouveler l'activité philosophique au contact des « méthodes et des acquisitions de la médecine », en ce que celle-ci tient l'expérience subjective comme centre de référence, dès lors qu'il s'agit de comprendre ce qui fait

norme pour un individu. Cette « ambition de contribuer au renouvellement de certains concepts méthodologiques, en rectifiant leur compréhension au contact d'une information médicale » (*id.*), est une dimension généralement trop peu remarquée du travail de Canguilhem.

L'antériorité des problèmes sur la spéculation philosophique

On relève généralement peu que la thèse de médecine s'ouvre paradoxalement sur une définition de la philosophie : « La philosophie est une réflexion pour qui toute matière étrangère est bonne, et nous dirions volontiers pour qui toute bonne matière doit être étrangère » (Canguilhem, 1966, p. 7). À quelques rares exceptions près (Le Blanc, 2010a), lorsque les commentateurs lui prêtent attention, le regard se porte sur la deuxième partie de l'énoncé, en raison de l'expression « matières étrangères » (Schwartz, 2000). Pourtant, cette expression n'est intelligible que renvoyée à la première partie de l'énoncé, qui identifie explicitement philosophie et réflexion. La réflexion, c'est un acte de la pensée par lequel elle opère un retour sur soi après avoir fait l'expérience de « matières étrangères » sur lesquelles elle a buté, brisant son heureuse et innocente continuité. Si bien qu'identifier philosophie et réflexion, c'est reconnaître le caractère nécessairement second de la philosophie par rapport aux problèmes qui l'ont suscitée, et auxquels la doctrine philosophique une fois constituée tente en retour d'apporter une réponse. Au moment où il rédige sa thèse en 1942-1943, Canguilhem donne à la faculté de Strasbourg repliée à Clermont-Ferrand un cours intitulé *Les normes et le normal*. Il y affirme de manière péremptoire le « caractère *correctif, normatif* » de la spéculation philosophique, en raison de l'antériorité fonctionnelle des problèmes sur l'examen philosophique lui-même :

il en va de la philosophie comme de toute norme. On a déjà dit que l'anormal est en tant qu'a-normal postérieur à la définition du normal, qu'il est une négation logique, mais que c'est l'antériorité de l'anormal qui suscite l'attention normative, la décision normatrice et donne occasion à l'usage de la norme pour l'instauration du normal [...] Donc pratiquement et fonctionnellement, le normal est négation opératoire de l'état qui devient de ce fait sa négation logique, et l'a-normal, logiquement second, se trouve fonctionnellement premier. La philosophie ne peut donc être qu'un moment second. Elle ne fait pas les valeurs puisqu'elle est suscitée par leurs différends (Canguilhem, 2015, p. 87).

Si la fréquentation d'une « matière étrangère » au champ traditionnel de la philosophie est pour le philosophe une obligation, c'est que le point de départ d'une authentique réflexion philosophique n'est pas

d'emblée philosophique : il est d'ordre problématique. Et donc, comme tel, encore « étranger » à la spéculation philosophique. Cela tient au caractère « normatif » que Canguilhem attribue à la philosophie. Dans l'*Essai* de 1942-1943, la norme est décrite comme un principe de rectification : « Une norme, une règle, c'est ce qui sert à faire droit, à dresser, à redresser » (Canguilhem, 1966, p. 177). Et s'« il en va de la philosophie comme de toute norme », alors la raison d'être de la philosophie est à chercher dans une expérience subjective de « valeurs négatives » causée par la rencontre de « matières étrangères », dont l'anormalité appelle à être rectifiée pour lever l'insatisfaction ainsi éprouvée. Bref : si l'expérience n'était pas essentiellement rencontre de problèmes, il n'y aurait rien à rectifier, pas de normes à instituer, et donc pas de réflexion philosophique. D'où le souci constant de Canguilhem, comme professeur puis inspecteur général de philosophie, de ne jamais faire disparaître les problèmes derrière l'enseignement des doctrines. Maintenir dans l'enseignement le primat des « matières étrangères » sur les réponses philosophiques qu'elles ont suscitées, c'est pour lui la garantie de rester « fidèles à ce que nous estimons, à tort ou à raison, être notre devoir philosophique premier, celui de ne pas absorber et dissoudre, comme l'a dit le professeur Eugène Fink (Fribourg-en-Brisgau), “la philosophie comme problème” dans la “philosophie comme matière d'enseignement” » (Canguilhem, 2015, p. 537).

Renversement de la manière traditionnelle d'enseigner la philosophie

En ouvrant l'*Essai* sur une définition de la philosophie qui subordonne celle-ci à la rencontre problématique de « matières étrangères », Canguilhem marque une nette rupture avec la tradition réflexive dont il est issu. Il fut l'élève d'Alain, qui fut lui-même le disciple de Jules Lagneau, dont le maître fut Jules Lachelier, véritable introducteur de Kant en France et fondateur du courant nommé « analyse réflexive » (Roth, 2013). Professeur à l'École normale supérieure, Inspecteur de l'académie de Paris puis Inspecteur général de l'Instruction publique, Lachelier exerça une influence considérable sur la philosophie française de la fin du XIX^e siècle. Ainsi du jeune Bergson, qui lui dédie sa thèse, l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*. Or, pour Lachelier, la question des modalités d'acquisition du jugement philosophique ne laisse guère place au doute. Il écrit en 1868 à Émile Boutroux :

Revue philosophique, n° 1/2020, p. 33 à p. 54

Quant au chemin à suivre, je n'en connais qu'un, que je vous ai indiqué bien des fois à l'École, c'est l'étude directe, patiente et docile, des maîtres grecs, français et allemands. La philosophie n'est plus une chose à inventer, elle est faite, elle est tout entière dans leurs ouvrages, et ce que chacun de nous peut appeler sa philosophie n'est que sa manière de les interpréter (Lachelier cité par Brunschvicg, 2009, p. 349).

Alain fut rigoureusement conduit par Lagneau sur le chemin tracé par Lachelier. À la question générale de savoir « où commence la philosophie », il répond : « Les étudiants le savent très bien. Elle commence quand le professeur fait lire quelques pages de Hegel et les commente d'après cette idée qu'elles sont toutes vraies » (Alain, cité par Georges Pascal, 1970, p. 352). S'il ne peut y avoir d'entrée en philosophie que par l'apprentissage rigoureux de son histoire, cela tient à ce que, comme Lachelier, Alain considère la philosophie comme déjà accomplie dans les œuvres des grands auteurs (Alain, 1958, p. 29). Si bien que, comme l'affirme un des *Propos sur l'éducation*, « il n'y a qu'une méthode pour inventer, qui est d'imiter. Il n'y a qu'une méthode pour bien penser, qui est de continuer quelque pensée ancienne et éprouvée » (Alain, 2003, p. 106).

Canguilhem est loin de considérer la philosophie comme accomplie pour l'essentiel dans les œuvres des grands auteurs. À ses yeux, ce n'est pas d'abord l'étude « patiente et docile, des maîtres grecs, français et allemands » qui prépare au jugement philosophique, mais la fréquentation de « matières étrangères » à la philosophie qui l'alimentent en problèmes. C'est pourquoi, replacée dans le contexte institutionnel philosophique de l'époque, l'introduction de l'*Essai* peut être considérée comme un renversement de la manière dont on enseignait traditionnellement la philosophie sous la III^e République. Jacques Piquemal, ancien élève de Canguilhem au lycée de Toulouse en 1937-1938 dont on a déjà mobilisé le témoignage, relate ainsi que le professeur remettait en début d'année

une collection de textes qui accompagneront tout l'enseignement en lui servant d'amorce ou d'illustration, selon le cas. Pourtant, à peu près aucun écrit de philosophe n'y figure : ce sont des écrivains, parfois des hommes de science, des historiens, des professionnels divers, modernes ou contemporains (Piquemal, 1985, p. 65).

Ce renversement de la manière traditionnelle d'enseigner la philosophie, Canguilhem aura par la suite l'occasion de l'institutionnaliser à la fois comme Inspecteur général, mais aussi comme fondateur et directeur de la collection *Textes et documents philosophiques*. Lancée aux éditions Hachette en 1952, cette collection marque la formalisation d'une pratique pédagogique originale inaugurée par Canguilhem dans

son enseignement au Secondaire. Piquemal évoque ainsi dans son témoignage l'utilisation en classe de dossiers à compartiments que l'élève pouvait compléter à loisir, et ce quel que soit le type de documents (*ibid.*, p. 64). On peut y voir une première version de la collection publiée chez Hachette. Le principe directeur des recueils est fidèle à l'appel aux « matières étrangères » de l'*Essai* de 1943. En partant d'un énoncé dont les termes sont en tension – *Besoins et tendances* (1952), *Sciences de la vie et de la culture* (1953), etc. – il s'agit de confronter des écrits de savants, techniciens, artistes, ou écrivains, aux grands textes de la tradition philosophique. Dans la « Présentation de la collection » insérée dans le premier recueil dont il assura lui-même la composition en 1952, Canguilhem précise que celui-ci comme les suivants « tendent à fournir une première matière sur laquelle pourra s'exercer un travail d'analyse, de critique ou d'extension, enfin et surtout un effort individuel ou collectif de mise en forme » (Canguilhem, 2015, p. 438). Il s'agit donc à chaque fois pour l'élève de donner cohérence à cette matière première en réfléchissant aux principes au nom desquels il effectue et justifie son effort de « systématisation ». En cela, poursuit Canguilhem, « nous voudrions proposer une méthode de travail plus encore que des résultats » (*ibid.*, p. 441).

Les conditions réflexives et institutionnelles d'une « expérience de libération »

Veiller à ne pas faire disparaître la « philosophie comme problème » derrière la « philosophie comme matière d'enseignement », cela ne signifie pas pour autant mépriser l'histoire de la philosophie. À condition de la subordonner aux problèmes qui l'ont suscitée, l'histoire de la philosophie est pour Canguilhem un instrument de libération « Sans appui sur la tradition philosophique, la spéculation philosophique est livrée à la mode, trop aisément confondue avec le souci d'être moderne et de comprendre son temps » (Canguilhem, 2015, p. 439). Enseigner la « philosophie comme problème », cela n'est possible qu'à la condition d'être préalablement en mesure de s'arracher à l'immédiateté : « La pensée, écrit Canguilhem dans *La connaissance de la vie*, n'est rien d'autre que le décollement de l'homme et du monde qui permet le recul, l'interrogation, le doute (penser, c'est peser, etc.) » (Canguilhem, 2009a, p. 10). À quelles conditions ce décollement est-il possible ? Par la fréquentation des grands auteurs de la tradition, mais lus dans la perspective des problèmes posée par le présent. Sans apporter de réponses à des questions qui ne peuvent évidemment pas être tout à fait les

leurs, les classiques permettent de révéler l'historicité des catégories à travers lesquelles nous réfléchissons le monde. Il ne saurait effectivement y avoir d'attitude critique sans un *arrachement* aux normes sous lesquelles nous vivons. C'est que, pour Canguilhem, la liberté n'est pas « un absolu qui surplombe et survole, en quelque sorte, l'expérience des obstacles à la liberté » (Canguilhem, cité par Limoges, 2015, p. 13). Il soutient au contraire que « l'expérience de la liberté doit comporter essentiellement l'expérience des obstacles à la liberté », et qu'en ce sens, la liberté « ne peut qu'être une expérience de la libération » (*ibid.*).

On notera cependant que, professeur soucieux de ramener les problèmes abstraits vers les concrets, Canguilhem ne s'interroge pas seulement sur les conditions réflexives d'une telle « expérience de libération » : il en questionne aussi les conditions institutionnelles. Parce que la pratique philosophique consiste essentiellement en un examen normatif, et donc polémique, son existence pose de fait un problème politique, celui de la concurrence entre la philosophie et les autres « systèmes d'organisation collective des intérêts humains que sont les institutions politiques ou religieuses » (Canguilhem, 2015, p. 83). La raison d'un tel conflit tient à la nature même de la philosophie. À la différence des autres institutions sociales, la philosophie est essentiellement « recherche individuelle » (*ibid.*, p. 84). Cela se manifeste dans son enseignement, où « le philosophe n'a pas à exhorter, à convertir, pas même à moraliser. Faire paraître des valeurs, ce n'est pas prêcher. Donner l'exemple de l'autonomie, ce n'est pas séduire la liberté d'autrui » (Canguilhem, 2015, p. 541). Puisque nul ne saurait déterminer ce qui fait norme pour un individu indépendamment de son expérience subjective, que le sens de la hiérarchisation des valeurs en conflit dans notre expérience est par essence individuel, Canguilhem considère la philosophie comme une « activité asociale » (Canguilhem, 2015, p. 84).

Ce qui pose la question du lieu où cette « activité asociale » peut être conduite. Pour être rigoureuse, l'évaluation des valeurs ne saurait être surdéterminée par le cadre de l'institution où elle se déroule. « Un enseignement dirigé des mathématiques garderait quelque rapport avec les mathématiques [...] tandis qu'un enseignement de la philosophie, dès qu'il n'est plus libre, rompt toute relation avec la philosophie. Il n'y a dans cette rupture ni magie, ni mystère ; elle est d'essence, contre quoi nulle institution ne peut prévaloir » (*ibid.*, p. 538). La pratique de la philosophie réclame ainsi, à titre de condition de possibilité, une institution sociale qui valoriserait paradoxalement l'asociabilité de la philosophie. Pour Canguilhem, la seule institution qui garantisse l'insubordination de la norme philosophique à une norme économique, politique ou religieuse, c'est l'École.

Il s'en explique dans « Qu'est-ce qu'un philosophe en France aujourd'hui ? » où il loue l'étude de Jean-Louis Fabiani sur *Les philosophes et la République* (Fabiani, 1988), en ce qu'elle a su précisément mettre « l'accent sur l'aspect institutionnel initial de l'enseignement de la philosophie » : son caractère public (Canguilhem, 2018, p. 1212). C'est pourquoi il ne saurait y avoir de « philosophe-directeur général d'une société à but lucratif » (*ibid.*) : son examen normatif serait nécessairement surdéterminé par des normes économiques. Il ne saurait de même y avoir de « philosophe-écrivain », qui subordonnerait la norme philosophique à l'agrément. Pour Canguilhem, il n'y a en définitive qu'un type de philosophe : celui de « philosophe-professeur ». Cela tient au fait qu'institutionnellement, le professeur de philosophie se propose de faire paraître la valeur des valeurs dans cet espace social atypique qu'est l'École publique. À l'école, nulle subordination de la norme philosophique à une norme exogène. C'est pour Canguilhem la grande leçon des *Propos sur l'Éducation* d'Alain, comme il le déclare en 1933 :

C'est le mérite et l'originalité les moins contestables de la doctrine d'Alain que de défendre l'école comme institution indépendante, suffisante à soi, dont la fin n'est dans aucune institution autre, ni famille, ni patrie, ni société économique. 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 (Canguilhem, 2011, p. 447).

L'école est une institution qui prépare paradoxalement ceux qui la fréquentent à la critique de toute institution, y compris l'institution scolaire. À la Libération, alors qu'Alain entamait un long séjour au purgatoire en raison de sa complaisance envers l'Occupation, Canguilhem n'hésitera pas à reconduire la leçon du vieux professeur, à l'occasion de la lecture d'un ouvrage intitulé *L'éducation de demain* : « L'éducation est un devoir permanent ; il n'y a point dans la vie humaine de moment où elle prenne fin [...] Par suite, aucune institution sociale n'est digne de limiter et d'arrêter le développement humain, de se présenter pour lui comme une forme définitive. Toute institution peut et doit être dépassée par l'individu » (Canguilhem, 2015, p. 182). On touche sans doute ici à ce qu'il y a de plus originel dans le projet de Canguilhem, ce qu'il nomme en 1930 « la compréhension et la libération de l'individu » (Canguilhem, 2011, p. 221). Ce projet se traduit par une longue réflexion sur les conditions d'une unification subjective de l'expérience des normes, dont le détour par la médecine et l'histoire des sciences de la vie fut le moyen.

Xavier ROTH
Université Grenoble Alpes
xavier.roth@univ-grenoble.fr

**AGIR :
UN ENGAGEMENT “SURATIONNEL”.
(AUTO)PORTRAIT DE CANGUILHEM
EN RÉSISTANT ¹**

Pensée et action

Dans son hommage funèbre à Jean Cavailès, Georges Canguilhem tente de comprendre comment « le philosophe français le plus familier avec les théories logiques les plus pures de toute relation à la contingence d'un devenir extra-rationnel allait contribuer pour sa part, avec le sang-froid et l'audace conjuguée d'un homme d'action et même par moment d'un homme de main, à faire que quelque chose se passe dans le monde où nous vivons » (Canguilhem, 2015, p. 220)². Il expose ici le paradoxe de l'opposition entre pensée et action, opposition prégnante dans les représentations de l'entre-deux-guerres en raison de l'expérience du premier conflit mondial, lequel avait « démocratisé » les normes de virilité auparavant réservées à l'aristocratie et aux militaires de carrière. Cette extension des normes viriles liées à l'action combattante à toutes les couches de la société renforçait, d'une certaine manière, l'effet de féminisation des trajectoires d'intellectuels, que leur activité hors du monde plaçait en position dominée par rapport à leurs pères et congénères tournés vers l'action industrielle ou politique (Boltanski, 1975 ; Sapiro, 2006).

Ce sentiment d'infériorité des intellectuels face à l'action, et notamment l'action armée, se retrouve dans la Résistance, où s'établissent spontanément des hiérarchies selon le risque pris : degré de dangerosité

1. J'emprunte la notion de « surrationnel » à Jean-François Dagognet (2014, p. 24) qui définit la philosophie de Canguilhem comme un « “vitalisme rationnel” – mieux “surationnel” (le “sur” signifie un clin d'œil au surréalisme qui a visé l'affranchissement du rapport au convenu et aux règles). »

2. Les références de l'ensemble des textes de ce fascicule sont regroupées ci-dessous, p. 69.

des types d'action (participation à l'action armée vs. activité intellectuelle clandestine), précocité de l'entrée en Résistance (les premiers étant ceux qui ont pris le plus de risque), etc. (Douzou, 1995 ; 1997). Sous ce rapport, Canguilhem appartient comme Cavallès à une minorité statistique. Peu nombreux sont en effet les intellectuels ayant pris les armes : Jean Cavallès (Azéma et Aglan, 2002), Georges Canguilhem, Albert Lautman, Gilles-Gaston Granger, Jean Gosset, René Char, Jean Prévost, et quelques autres – Cavallès, Lautman et Prévost y ayant sacrifié leur vie. La plupart de leurs confrères qui se sont engagés dans la Résistance se sont cantonnés à leur savoir-faire en mobilisant les armes de l'esprit dans un mouvement de Résistance civile en grande partie organisé par le Parti communiste français dans le cadre du Front national pour l'indépendance de la France à partir de juin 1941 (Virieux, 1995). Ce mouvement regroupait des intellectuels par spécialité : les universitaires furent pionniers, ayant fondé dès l'automne 1940 *L'Université libre*, les écrivains se rassemblèrent à l'été 1941 et fondèrent *Les Lettres françaises* ; suivirent les juristes, les médecins, les artistes et le monde du spectacle, lesquels ne parvinrent toutefois pas à recruter aussi largement que le Comité national des écrivains (Sapiro, 1999). Un tel constat pose la question du choix, qui se décline en deux volets : pourquoi choisit-on un camp plutôt qu'un autre ? Pourquoi choisit-on une forme d'action plutôt qu'une autre ?

Dispositions

La philosophie de l'action individualiste et la sociologie de l'action rationnelle privilégieront des explications finalistes. On sait que la réflexion de Sartre sur la liberté de choix a été fortement marquée par l'expérience de la guerre (Sartre, 1943 ; Sapiro, 2006). Dans son hommage à Cavallès, Canguilhem, en médecin et philosophe des sciences, ne choisit pas cette orientation, mais cherche des facteurs explicatifs du choix de Cavallès qui sont clairement sociologiques et que l'on peut qualifier de « dispositions » dans le vocabulaire conceptuel de Pierre Bourdieu, lequel fut, ce n'est pas un hasard, l'élève de Canguilhem. Il faut préciser que, dans la théorie sociologique de Bourdieu (1979 ; 1980), la notion de « dispositions » s'oppose à la causalité mécaniste que la phénoménologie reprochait au behaviorisme : il avait en cela retenu la leçon de son maître, comme celle de Sartre (1938) dans sa réflexion sur les émotions. La théorie de l'*habitus* développée par Bourdieu repose sur l'idée que les dispositions éthico-politiques, intellectuelles et esthétiques acquises au cours de la socialisation primaire

(familiale) et secondaire (scolaire) forment un système qui oriente – sans la déterminer entièrement – l'action et la vision du monde des individus, et qui est plus ou moins infléchi par la socialisation dans les champs professionnels. C'est cet éclairage qu'on va porter ici sur le choix de Canguilhem, en l'inscrivant dans un espace des possibles et des probables.

Canguilhem met en lumière plusieurs facteurs explicatifs du choix de Cavaillès. En premier lieu, ce que Bourdieu appellerait l'habitus militaire familial. Lors de sa détention à Fresnes, selon des propos rapportés par Canguilhem, à la question qui lui était posée de savoir « pourquoi vous, professeur, intellectuel de grande classe, êtes-vous devenu agent de renseignement et chef de saboteur ? », Cavaillès aurait répondu : « Je suis officier, fils d'officier. Je continue la guerre avec les moyens à ma portée. Le reste, la politique, ne m'intéresse pas » (Canguilhem, 2015, p. 222). Cavaillès avait effectué son service comme sous-lieutenant dans une unité de tirailleurs sénégalais, et avait été mobilisé en 1939. Sa déclaration nous rappelle que les dispositions à l'action militaire ne sont pas innées, et nécessitent un entraînement. On peut penser avec Canguilhem que cette disposition de Cavaillès a fortement contribué à ce que l'action armée se présente comme un possible, voire comme l'unique option, en dépit de son caractère improbable pour un intellectuel, c'est-à-dire un homme ayant fait le choix de l'ascèse intellectuelle, impliquant le retrait de la vie active, un renoncement à des formes d'action physique intensive comme le sport, et un rapport au temps distancié de l'urgence de l'action immédiate, la *scholè* (Bourdieu, 2003). Cependant, à la différence de Pascal Engel (2006) dans son article sur les vies parallèles de Louis Rougier et Jean Cavaillès, je pense que cette disposition ne suffit pas à expliquer son choix de la Résistance plutôt que de la milice, par exemple, d'autant que l'officier est tenu d'obéir aux ordres.

Le deuxième facteur que met en avant Canguilhem est la religion, la foi protestante de Cavaillès. Malgré le jeu de mot de Cavaillès qui lui dit, à propos du refus de prêter serment au Maréchal – « C'est une question de foie ! » (Canguilhem, 2015, t. IV, p. 224), en se référant à la phrase de Descartes lorsqu'il raconte à Mersenne qu'il est guéri de la chaleur de foie qui lui faisait aimer les armes jeune –, Canguilhem retient la religion comme facteur explicatif de son « attitude de refus intime, même de résistance déclarée ». Je souscris à cette hypothèse, qu'écarte Pascal Engel. Il ne s'agit nullement de supposer un lien intrinsèque entre religion protestante et Résistance : c'est la position dominée de cette religion minoritaire en France et l'histoire des persécutions infligées à ses fidèles, dont la mémoire s'est transmise d'une génération à l'autre, qui explique qu'elle contribue à orienter le refus de Cavaillès de se soumettre. Certes, tous les

protestants n'ont pas été résistants. En outre, ce facteur n'agit pas isolément, mais combiné à d'autres. Si Canguilhem, né à Castelnaudary, qui fut un haut-lieu de l'hérésie cathare, et marié à une protestante, y est sensible, ce facteur ne lui suffit d'ailleurs pas, car bien qu'il permette de comprendre la réaction immédiate d'opposition de Cavaillès, il ne rend pas compte du passage à l'action armée, le « moins verbal, le plus exposé parce que le plus efficace » des moyens clandestins de lutte : « Une chose est de résister en pensée, en parole, par l'écrit, autre chose de déboulonner un rail de chemin de fer, de manipuler un émetteur radiotélégraphique » (*ibid.*, p. 225). La combinaison de ces deux facteurs, origine sociale et religion, constitue en revanche un facteur prédictif assez puissant en termes de probabilité, à savoir les chances de faire tel ou tel choix.

Du pacifisme à la Résistance : la trajectoire intellectuelle et politique de Canguilhem

Qu'en est-il concernant Canguilhem ? Il n'a pas les dispositions militaires de Cavaillès. Fils d'un tailleur ayant épousé la fille d'un régisseur de fermes, il est, certes, un sportif, mais surtout un antimilitariste convaincu dès la guerre de 1914, et, en bon élève d'Alain, auquel il doit sa vocation de philosophe, il est, dans l'entre-deux-guerres, un militant pacifiste appartenant au courant du pacifisme intégral. Le pacifisme était bien représenté à l'École normale supérieure, où il a fait ses études, mais Canguilhem était un des étudiants les plus engagés dans sa défense (Israël et Mochon, 1994, p. 193-198 ; Sirinelli, 1988, p. 314-343 ; p. 464-466). Contre ceux qui, à l'image d'un Henry Montherlant ou d'un Pierre Drieu La Rochelle, rapprochaient alors la guerre et le sport, il protestait que le sport est un jeu où l'on ne triche pas, où il y a des règles que la conscience suit à tout moment, alors que dans la guerre, « la conscience démissionne » et la fin justifie les moyens (Canguilhem, 2011, p. 408). Son pacifisme intégral aurait du reste pu le conduire à la collaboration, comme nombre de tenants de cette position, à commencer par leur meneur, Félicien Challaye, dont il était proche. C'est en tant que médecin et intellectuel qu'il s'engage dans la Résistance, auprès d'Emmanuel d'Astier de la Vigerie, qui a fondé le mouvement Libération-Sud avec Cavaillès. Cependant, plutôt que de prendre part au travail de contre-propagande, il se concentre sur les activités de liaison, de transport de documents et d'organisation, suppléant dès 1941 Cavaillès parti à Paris (Douzou 1995, p. 243). En février 1944, il siège au Directoire régional des Mouvements Unis de la Résistance, avant d'être nommé en mai responsable de l'état-major

politique d'Henry Ingrand, chef régional des MUR, puis de rejoindre le maquis du Mont-Mouchet, où il sert comme médecin (Limoges, 2015, p. 14).

Les dispositions éthiques et les orientations politiques antérieures ont indéniablement conditionné les choix faits sous l'Occupation, comme j'ai pu le montrer pour les écrivains : trois quarts de ceux ayant appartenu au Comité national des écrivains avaient participé à un mouvement antifasciste (Sapiro, 1999). C'est bien plus l'antifascisme que le nationalisme – la plupart étaient « internationalistes » – qui les conduit à la Résistance, quand beaucoup de « nationalistes » parmi les plus radicaux d'avant-guerre se rallient à la politique de collaboration décrétée en octobre 1940 par le régime autoritaire de Vichy. Cavaillès avait été confronté à la montée du nazisme lors de ses séjours en Allemagne, où il mena des enquêtes, ainsi que le souligne Canguilhem.

Le milieu, les réseaux de relation expliquent, dans le cas de Canguilhem lui-même, la rupture plus tardive avec le pacifisme intégral, autour de 1936. Comme l'a montré Nicolas Offenstadt (1990), ceux qui restent fidèles à ce courant après cette date sont des intellectuels moins dotés en capital culturel hérité et acquis, beaucoup d'instituteurs notamment. Si l'on trouve dans ces années des normaliens aux deux extrêmes politiques, Robert Brasillach à l'extrême droite, Paul Nizan à l'extrême gauche, la majorité d'entre eux se rallient comme Canguilhem à la cause antifasciste. Il adhère ainsi en 1934 au Comité de vigilance des intellectuels antifasciste (sur le CVIA, voir Racine 1977, 1992), mais met quelques temps à rompre avec le pacifisme, nonobstant les mises en garde de collègues comme Raymond Aron dès 1933. Lors d'une conférence en hommage au libraire toulousain Silvio Trentin, Canguilhem a évoqué l'importance qu'a eue, dans son propre repositionnement à partir de 1936, ce professeur de droit et ancien militant antifasciste italien, qui avait démissionné de son poste après l'arrivée de Mussolini au pouvoir (cité in Camelli, 2011, p. 520 ; voir aussi Braunstein, 2011, p. 112). Son essai sur *Le fascisme et les paysans*, rédigé pour le CVIA, porte la trace de cette évolution : il y cite l'idée antifasciste selon laquelle le fascisme est « l'ordre militaire prolongé dans la paix », en dénonce la forme « totalitaire », et le définit comme un « régime de tyrannie généralisée, au profit de l'oligarchie économique qui sacrifie délibérément, sous couleur de les leur conserver, les droits des classes moyennes », prônant une alliance des paysans avec la classe ouvrière (Canguilhem, 2011, p. 566 et p. 58). Et il y a évidemment aussi, dans son entourage, Cavaillès, à qui il succède en avril 1941 à la faculté de Strasbourg repliée à Clermont-Ferrand, et qui l'associe à la fondation du mouvement de Résistance Libération-Sud.

Sous ce rapport, le réseau intellectuel dans lequel s'inscrit Canguilhem constitue un facteur en soi d'entrée en Résistance, car c'est Cavaillès qui l'introduit dans l'action clandestine, où le recrutement s'opère de façon très contrôlée, par un processus extrêmement sélectif, signe de la confiance qu'il inspirait à son collègue (Cavaillès recrutera également Jean Gosset, un de ses anciens agrégatifs). Sartre, pourtant leur ancien condisciple à l'ENS, n'y parvint pas, quant à lui, avant 1943 malgré ses efforts dès 1941 pour former un groupement d'opposition (« Socialisme et liberté ») et son appartenance au réseau Gallimard-NRF, dont est issu le premier Front national des écrivains : le fondateur de ce groupement, le communiste Jacques Decour, s'était en effet opposé au recrutement du disciple de Heidegger, promoteur de l'idéalisme allemand en France, et ce n'est que quelques temps après son exécution en mai 1942 que Sartre sera invité par Jean Paulhan à rejoindre le Comité national des écrivains (Sapiro, 1999, p. 491).

Avant d'en venir aux choix intellectuels, il faut ajouter à ces variables socio-culturelles l'âge, qui constitue un facteur assez déterminant de l'entrée dans l'action clandestine, la propension à prendre des risques décroissant avec le vieillissement social. Ce facteur a été observé de façon assez globale pour la résistance armée – 30 ans en moyenne pour Libération-Sud (Douzou, 1995 ; 1997) –, et je l'ai constaté pour la Résistance littéraire : près de deux tiers des écrivains engagés dans la Résistance civile ou armée ont moins de 40 ans, et neuf sur dix moins de 50 en 1940 (Sapiro, 1996 ; 1999, p. 82-86). Cavaillès et Canguilhem n'ont pas 40 ans en 1940 et correspondent d'autant mieux à cette population que leur position sociale n'est pas encore assise : Cavaillès a soutenu ses deux thèses en 1937 ; maître de conférences à l'université de Strasbourg repliée à Clermont-Ferrand, il est nommé suppléant à la Sorbonne en février 1941 ; Canguilhem, d'un an son cadet, travaille à sa thèse de médecine, qu'il soutient en 1943 ; Paul Reiss, tout juste âgé de 40 ans lorsqu'il entre dans la Résistance en 1941, après s'être distingué pendant la « drôle de guerre » comme médecin-capitaine, vient d'être suspendu par le gouvernement de Vichy en raison de ses origines juives, puis d'être réintégré grâce à une citation à l'ordre du jour des armées. Cela étant dit, il faut reconnaître que la capacité à préparer une thèse et à enseigner tout en menant une activité résistante n'est pas largement distribuée : Jean Prévost ne s'engagera complètement qu'après avoir soutenu sa thèse sur Stendhal en novembre 1942.

Résistant « par logique » ?

Canguilhem ajoute, à propos de Cavaillès, un facteur supplémentaire, à ses yeux déterminant : c'est dans la « rigueur logique » qu'il trouve

« l'unité de Cavailles philosophe et de Cavailles résistant ». Il s'agit ici de son ethos professionnel de logicien. Pour étayer son hypothèse, il cite une déclaration de celui-ci lors de la même conversation en 1941 : « Toute la sottise malfaisante de l'heure est à la base de sophismes. La morale, c'est la rectitude du raisonnement. » Cet ethos professionnel se constitue en morale à travers *l'illusio* (Bourdieu, 1998), c'est-à-dire la croyance dans une certaine activité philosophique – la logique – comme source non seulement du vrai mais aussi du bien. En en faisant un facteur explicatif majeur de l'engagement de Cavailles, Canguilhem montre qu'il partage cette *illusio*. Cela soulève, comme pour la religion, la question de l'essentialisme. La rigueur logique est-elle intrinsèquement source d'une morale infaillible ? On peut en douter si l'on pense à Louis Rougier, tenant du positivisme logique rallié à Vichy, dont Pascal Engel (2006) propose une analyse éclairante par comparaison avec Cavailles³. Par ailleurs, Jacques Bouveresse, dans sa préface aux *Œuvres complètes* de Canguilhem, rappelle que la relation entre la logique et la morale n'est pas simple et qu'il ne suffit pas d'invoquer le spinozisme comme le fait Canguilhem à propos de Cavailles pour les réconcilier, ni pour expliquer ce qu'il décrit comme sa « tendance à traiter les fautes contre la logique comme étant également des fautes contre la morale et à considérer, inversement, les fautes morales comme des sortes de manquements à la logique » (Bouveresse, 2011, p 15). Il rappelle aussi que Canguilhem avait quant à lui opté non pour la nécessité logique, mais pour la contingence inhérente à l'histoire et aux sciences de la vie.

L'approche relationnelle développée par Pierre Bourdieu nous invite à rompre avec tout type de substantialisme et à penser les rapports de force entre spécialités d'une même discipline (Bourdieu, 1984 ; 1988). Ainsi la sociologie de la culture n'est pas intrinsèquement féminine, pourtant elle attire plus de femmes que la sociologie des sciences, reproduisant les rapports « genrés » entre sciences et lettres. Si la philosophie était, depuis les débuts de la Troisième République, la « discipline de couronnement », selon l'expression de Jean-Louis Fabiani (Fabiani, 1988), la logique, la philosophie mathématique et la philosophie et l'histoire des sciences, représentée par les élèves de Léon Brunschvicg, notamment Cavailles, Albert Lautman et Gaston Bachelard, lequel a dirigé à son tour les thèses de Canguilhem, Jean Gosset, et Gilles-Gaston Granger, occupaient une position relativement dominée par la métaphysique ou la phénoménologie allemande (Pinto, 2002). Leurs origines modestes et provinciales contribuent à expliquer leurs

3. Voir aussi son analyse de la trajectoire intellectuelle de Canguilhem (Engel, 2018).

choix intellectuels peu mondains. Ils n'en sont pas moins, à la faveur du système méritocratique républicain, normaliens et agrégés de philosophie, marques d'excellence qui les situent au pôle de la légitimité académique – à la différence de Rougier, qui n'est pas du « sérail » : il vient d'une famille de la bourgeoisie catholique lyonnaise et n'est pas normalien⁴ ; ses thèses sur le rationalisme et le cartésianisme – auquel il reproche son égalitarisme, pour en faire une des causes de la Révolution française –, empruntent sans doute plus au théoricien d'Action française Pierre Lasserre, auteur d'un livre intitulé *La Doctrine officielle de l'Université*, paru en 1911, où il développe cet argument, qu'au positivisme logique (sur Lasserre, voir Sapiro, 2004). On sait, grâce aux travaux de Stéphane Israël (2005), que parmi les élèves de l'ENS, les scientifiques furent plus nombreux à opter pour la Résistance que les littéraires. L'épistémologie et la philosophie des sciences 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 science), se démarquant du pôle spiritualiste dominant, qui fut dans sa majorité proche de Vichy. Cette opposition fut incarnée sous l'Occupation par les deux directeurs de l'ENS, l'historien Jérôme Carcopino, qui fut ministre de l'éducation de 1941 à 1942, et le physicien Georges Bruhat, mort en déportation pour n'avoir pas livré les noms des élèves résistants de son établissement (Israël, 2005).

À la différence de Rougier, Canguilhem était un farouche anti-empiriste, voire, sous certains aspects, un antipositiviste⁵. Il reprochait aux positivistes leur « soumission aux faits ». « Si l'on admet cependant que ce qui fait l'homme moral, c'est une puissance propre d'agir pour la réforme d'une nature donnée, le principe de tout idéal en général sera celui d'une résistance au déterminisme naturel », explique-t-il, dans le *Traité de logique et de morale* (1939 ; Canguilhem, 2011, p. 840), coécrit avec Camille Planet, préférant en cela Kant aux réalistes. Il en va de même de la soumission aux contingences historiques, comme il ressort de la dernière partie du *Traité*, consacrée aux relations internationales, à la guerre et à la paix, où Canguilhem et Planet écrivent : « Le problème est de choisir entre une attitude de soumission aux contingences historique ou aux nécessités, qu'on les estime métaphysiquement ou physiquement

4. La droite normalienne se recrutait aussi principalement parmi les fils de la bourgeoisie de province (Rubinstein, 1989).

5. Son cours de philosophie générale et de logique de 1941-1942 inclut une leçon sur la méthode au cours de laquelle il traite des « insuffisances du positivisme », critiquant autant Auguste Comte que les positivistes logiques de l'école de Vienne (Canguilhem, 2015, p. 65-79).

fondées, et une attitude de résistance ou plutôt d'organisation. Mais quelle résistance et quelle organisation ? » (Canguilhem, 2011, p. 920).

Buts et valeurs

En politique, le positivisme d'Auguste Comte – auquel Canguilhem avait consacré son mémoire de diplôme d'études supérieures – avait été accaparé par Charles Maurras, le leader de la Ligue monarchiste d'Action française, qui en avait fait le fondement de son « empirisme organisateur ⁶ ». Dans le portrait idéal typique qu'il dresse du Collaborateur dans un essai de 1949, Sartre reprend cette notion de « soumission aux faits » pour en qualifier l'attitude : il aura accepté la défaite comme une fatalité (Sartre, 1976b, p. 56). Or, en fondant le droit sur le fait, le Collaborateur « réaliste » fait, selon Sartre une « morale renversée » : « Sa métaphysique implicite, identifie l'être et le devoir-être. Tout ce qui est est bien ; ce qui est bien, c'est ce qui est » (*ibid.*, p. 55). Cette « soumission aux faits » que le Collaborateur pense être une école de virilité est en réalité de mauvaise foi, car il a choisi les faits qui corroboreraient sa doctrine. De cette attitude découle une autre propriété des collaborateurs : le recours à la ruse, arme « féminine » par excellence. À l'opposé, les résistants sont, selon Sartre, ceux qui ont su dire *non* aux faits et ont ainsi assumé leur rôle d'hommes (au sens d'êtres humains mais aussi par opposition à la supposée passivité féminité).

Ce texte est, de façon ironique, un des rares textes, sinon le seul, où Sartre se réclame de Durkheim, autre héritier de Comte très critiqué par les normaliens philosophes de l'entre-deux-guerres pour son « positivisme » également (qui n'a cependant rien à voir avec le sens qu'un Maurras donne à ce terme). Sartre reprend l'explication durkheimienne du suicide par le défaut d'intégration, pour rendre compte de la Collaboration. J'ai pu montrer que cette explication ne fonctionnait pas pour la collaboration intellectuelle : les écrivains ayant prôné la collaboration avec l'occupant étaient plutôt bien intégrés socialement, quoiqu'en mal de reconnaissance (Sapiro, 2011, p. 526-534). Il est remarquable que, malgré leur méfiance partagée à l'égard des explications causales pour rendre compte de l'action humaine – dont témoigne l'*Esquisse d'une théorie des émotions* (1938) de Sartre, qui oppose l'intentionnalité au mécanisme behavioriste –, Sartre comme Canguilhem éprouvent le

6. Canguilhem avait lu Maurras, dont il cite *Mes idées politiques* au chapitre XII du *Traité de logique et de morale* (1939) rédigé avec Camille Planet (in Canguilhem, 2011, p. 903).

besoin d'expliquer les choix de cette époque par des facteurs sociaux et intellectuels, sans se satisfaire d'une approche intentionnaliste et spontanéiste que le premier élabore par ailleurs dans *L'Être et le néant*, de 1943. De fait, Sartre entreprendra après la guerre de se confronter au marxisme, ce qui donnera lieu aux ouvrages majeurs de la maturité, *Critique de la raison dialectique* (1960) et la biographie inachevée de Flaubert, *L'Idiot de la famille* (1971-1976), où il interroge les conditions sociales dans lesquelles s'enracine la vocation de l'auteur de *L'Éducation sentimentale*, tout en restant critique des thèses marxistes.

Bien qu'ayant combattu de son côté le déterminisme géographique de l'école de Ratzel, dont il a identifié la parenté avec le maurrassisme et autres doctrines racistes françaises, Canguilhem n'en avait pas moins défendu le « possibilisme géographique » de l'école de Vidal de la Blache, qui a développé la théorie des « genres de vie » pour appréhender le rôle de l'activité technique dans les rapports des groupes humains avec leur milieu (Cammelli 2011, p. 525-526). À cette époque déjà, le futur docteur en médecine s'intéresse de près aux sciences morales naissantes (durkheimienne en particulier) et à l'histoire (l'école des *Annales* notamment, mais aussi le marxisme, qui imprègne ses textes d'alors) et aux rapports entre conditions sociales et comportement humain (il recense l'ouvrage de Maurice Halbwachs sur *Les causes sociales du suicide* en 1931). Au déterminisme causal, il oppose ainsi l'approche structurale qu'il développera dans sa thèse de médecine sur le normal et le pathologique, et qui se nourrira aussi par la suite de la réflexion de Maurice Merleau-Ponty sur *La Structure du comportement* (1942), ouvrage qu'il découvre alors que le livre issu de sa thèse, *Le Normal et le pathologique*, est à l'imprimerie (il paraît en 1943). La réflexion sur les conditions sociales de l'action humaine est donc loin de lui être étrangère. Néanmoins, il n'existe selon lui de morale que pour s'opposer ou résister à ces conditions (Canguilhem, 2011, p. 841).

Lorsqu'il rend hommage à la mémoire du journaliste Jean Rochon, son camarade de Résistance mort en déportation à Buchenwald, Canguilhem insiste aussi sur la gratuité de ce choix, sur son désintéressement :

Rochon n'a pas été contraint à la Résistance, comme d'aucuns qui peut-être s'en seraient bien passés. Rochon a choisi la Résistance, comme on choisit, sans nécessité et sans pression extérieure, un devoir intime. Rochon n'a cédé à aucune contagion, puisqu'il fut l'un des premiers. Rochon n'a cédé à aucune passion, puisqu'il ignorait tout dogmatisme politique. Rochon n'a eu en vue aucun avantage, puisqu'il a abandonné sa situation pour un risque intégral à un moment où l'expérience de tant d'accidents survenus à des militants amis pouvait l'instruire de la gravité des dangers encourus. Jean Rochon est entré dans la Résistance gratuitement, pour un idéal qui n'était pas celui d'un affilié ou d'un cotisant, mais

celui d'un homme libre, dont le cœur n'était pas moins sensible que l'intelligence n'était perçante (Canguilhem, 2015, p. 217).

Cette citation nous invite à mobiliser, sur le plan sociologique, la distinction qu'opère Max Weber entre la rationalité par rapport à un but et la rationalité par rapport à des valeurs. La rationalité par rapport à un but requiert l'organisation de moyens adéquats en vue de cette finalité, quand la rationalité par rapport à des valeurs liées à un devoir moral ou à une cause subordonne l'action aux croyances, indépendamment de ses conséquences. Une distinction que le philosophe soucieux des valeurs qu'était Canguilhem n'aurait pas récusée. Si l'organisation de la Résistance constitue en soi une action rationnelle par rapport à un but collectif – la libération d'un pays occupé –, la prise de risque qu'elle implique est telle que les individus qui s'y sont engagés ont nécessairement fait primer leurs valeurs et leur sens du devoir sur leurs intérêts immédiats de préservation de soi. En termes d'intérêt individuel, il n'était pas nécessaire d'être grand stratège pour arriver à la conclusion que mieux valait, pour ceux qui ne tombaient pas sous le coup des catégories stigmatisées, juifs, communistes, antifascistes, opter pour la Collaboration, d'autant plus que l'occupant veillait à récompenser les intellectuels de bonne volonté par des campagnes de promotion exceptionnelles, voire par une traduction en allemand (réservée à quelques « élus » particulièrement zélés) (Sapiro, 1999).

Un engagement désintéressé

Le régime de Vichy offrait également des gratifications temporelles et symboliques à ses serviteurs les plus empressés. Mais Canguilhem énumère ici les conditions sociales de l'engagement résistant : contagion (entraînant des effets d'imitation selon Gabriel Tarde), passion politique (il vise sans doute là les communistes), espoir de promotion sociale ou sentiment de n'avoir rien à perdre – Rochon a, au contraire, « abandonné sa situation pour un risque intégral » dont il avait conscience –, diversité de conditions qui s'observe aussi bien pour l'entrée en Résistance (Douzou, 1997) que pour d'autres engagements à risque comme celui des volontaires partis combattre dans les brigades internationales en Espagne, et qui se recrutent aussi, en France, parmi une population d'hommes relativement jeune (la moyenne d'âge est de 29 ans), plus souvent célibataires ou divorcés que la moyenne de la population, et pour la grande majorité (82 %) ouvriers (Skoutelski, 1997).

Ce que Canguilhem dit ici de Rochon s'applique à lui-même : marié, père de famille, ayant une position stable d'enseignant, il avait tout à perdre de cet engagement, qu'il a choisi « comme on choisit, sans nécessité et sans pression extérieure, un devoir intime ». Présentant la notion de devoir au chapitre IV du *Traité*, Canguilhem et Planet rappellent qu'« au commencement de toute moralité, il y a l'abnégation, et le sacrifice par l'individu de ce qui lui serait naturellement le plus précieux. La question de savoir pourquoi ce sacrifice s'impose à l'individu reviendrait à déterminer à quelle fin le sacrifice est accompli » (Canguilhem, 2011, p. 832). C'est sur ce dernier point que les doctrines divergent, de la morale chrétienne à la morale kantienne, et à la morale sociologique durkheimienne, dont ils comparent les mérites et les ambiguïtés. Dans le choix de la Résistance tel que décrit par Canguilhem à propos de Rochon, on reconnaît le premier principe de l'impératif catégorique kantien : « Agis uniquement d'après la maxime dont tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle » (cité *ibid.*, 835). Un tel devoir repose en effet sur l'autonomie de la volonté selon Kant, et non sur l'obéissance aveugle à l'autorité, dont Canguilhem et Planet rappellent, suivant en cela Rousseau, qu'elle « n'est justifiable que si elle est une délégation ; que c'est donc l'accord ou le consentement des individus qui fonde seul leurs devoirs » (*ibid.*, p. 851). Mais, discutant Kant dans leur *Traité*, Canguilhem et Planet anticipaient les difficultés inhérentes au choix : « Aucune action n'est simple, aucune décision concrète ne peut se dériver d'une seule règle. Des règles peuvent se contredire dans un cas donné [...]. Il faut donc, chaque fois, s'interroger sur les raisons de suivre telle ou telle règle » (*ibid.*, p. 837). Cette incertitude est selon eux corrigée par la seconde maxime de l'impératif catégorique : « Agis en sorte que tu traites l'humanité, aussi bien en toi qu'en autrui, toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen » (cité *ibid.*, p. 835).

Reste à élucider la question du désintéressement, ou de la gratuité de cet engagement décrit par Canguilhem, qui est affirmation de la liberté par un choix donnant sens à l'acte, ainsi que Sartre la théorise au même moment. Ce désintéressement, cette gratuité, ressortent de la description de l'action de Canguilhem dans sa citation à l'Ordre de l'Armée, lors de la cérémonie de remise de la Croix de guerre. Le médecin-philosophe aura montré

un courage et une abnégation totale en allant soigner les blessés derrière les lignes allemandes. Il s'est présenté spontanément pour accomplir une mission dangereuse quoique sachant qu'il allait à peu près à coup sûr dans un secteur d'où il ne reviendrait pas. Il a ajouté « il faut que quelqu'un y aille, donc j'y vais » (Ordre général n° 7, 28 septembre 1944, cité par Michele Cammelli, 2011, p. 522).

L'impératif catégorique nous ramène à la question initiale des rapports entre pensée et action. Le *Traité de logique et de morale* présente les deux principales conceptions philosophiques de l'action : la première la considère comme le produit d'une volonté libre, ne provenant par conséquent que de la pensée de celui qui agit ; la seconde cherche à l'insérer dans une série causale. Pour les champions de la première, c'est donc l'éducation de la volonté qui prime du point de vue moral, quand pour les tenants de la seconde, « il n'y a de traitement correct du problème moral que par l'éducation de l'intelligence, ou, pour employer l'expression de Spinoza, par la "Réforme de l'entendement" » (Canguilhem, 2011, p. 813). Sans souscrire à une thèse déterministe, ils penchent pour la seconde car, tant sur le plan sociologique que physique, la réalité apparaît à la fois comme « prétexte et obstacle à toute activité » : elle peut être obstacle à travers les routines incorporées qu'un comportement réflexif, fruit de la conscience théorique, est susceptible de corriger. Et nos auteurs de conclure que pour « agir consciemment, nous avons d'abord intérêt à connaître le mieux possible cette limite de notre action éventuelle que constitue la réalité donnée » (*ibid.*, p. 813-814).

Cette tension entre l'action routinière et la liberté de choix sera théorisée par Sartre dans *L'Être et le néant*, même si la conception sartrienne de la liberté s'apparente plus à la première option, qui voit l'action comme produit de la volonté libre. Selon la phénoménologie sartrienne, la conscience pré-réflexive n'existe qu'à travers ses objets. C'est pourquoi la facticité crée une responsabilité objective. Il prend comme exemple la guerre : par sa simple participation à la guerre, chacun se trouve « contaminé » par elle et en porte l'entière responsabilité. À la Libération, il décrira la situation de l'Occupation en des termes semblables : « Le mal était partout, tout choix était mauvais et pourtant il fallait choisir et nous étions responsables » (Sartre, 1976b, p. 37-38 ; sur la philosophie sartrienne de la responsabilité voir Sapiro, 2006 et 2011). À l'inverse, la capacité de résister, de dire non aux faits, est à ses yeux la plus haute expression de la liberté, qui transforme la responsabilité objective en responsabilité subjective. C'est le sens de la fameuse phrase ouvrant « La République du silence », le premier article qu'il publie au grand jour dans *Les lettres françaises* du 9 septembre 1944 : « Jamais nous n'avons été plus libres que sous l'occupation allemande. » En posant la question même de la liberté et de ses limites – « son pouvoir de résistance aux supplices et à la mort » –, l'oppression quotidienne qu'ont subie les Français dans les circonstances particulières de l'occupation étrangère leur a en effet révélé la condition mortelle de l'homme. Elle les a mis face à la nécessité de choisir entre la servitude et la liberté, elle les a conduits à lutter contre cette oppression, à y résister. Sartre distingue l'élite des

« vrais Résistants » qui ont pris les armes des Français ordinaires qui ont eux aussi résisté à leur façon, dans leur conscience, en disant *non* à l'occupant. Si, dans l'ombre, la Résistance a constitué une « démocratie véritable », la « plus forte des Républiques », cette république « sans institutions, sans armée, sans police » aura été, selon lui, affirmée par l'ensemble du peuple français qui a silencieusement dit non au nazisme.

Canguilhem et Sartre semblent donc s'accorder pour voir dans la pensée la source d'actes libres permettant de résister aux faits, mais ils diffèrent dans leur manière de concevoir les moyens d'y parvenir : au surgissement spontané de la volonté chez Sartre s'oppose la foi de Canguilhem dans l'éducation et les vertus de la connaissance. L'articulation entre pensée et action ne prend pas non plus la même forme chez ces deux penseurs. Sartre, qui n'a participé qu'à la Résistance intellectuelle, va résoudre l'opposition entre pensée et action en affirmant à la Libération que la parole est un acte, voire la forme suprême de l'action, façon de surmonter le sentiment d'infériorité de la Résistance intellectuelle par rapport à la Résistance armée (Sapiro, 2006). Canguilhem répondait-il indirectement à Sartre lorsqu'il écrivait à propos de Cavailles cette phrase citée plus haut : « Une chose est de résister en pensée, en parole, par l'écrit, autre chose de déboulonner un rail de chemin de fer, de manipuler un émetteur radiotélégraphique » (Canguilhem, 2015, p. 225)⁷ ? Toujours est-il que Cavailles et Canguilhem ont quant à eux résolu la tension entre pensée et action en les liant intimement dans la pratique, en transférant, au risque de leur vie, la pratique de la rigueur intellectuelle à la logique de l'action, une action non routinière, fruit d'un choix libre et désintéressé, exprimant le refus de la réalité de l'occupation et la projection dans un avenir autre⁸.

Gisèle SAPIRO

CNRS et École des hautes études en sciences sociales
gisele.sapiro@ehess.fr

7. On peut le supposer au vu de la référence explicite aux philosophes de l'existence dans un hommage que Canguilhem rend à Cavailles en 1969 sur les ondes de France-Culture : « Actuellement, quelques philosophes poussent des cris d'indignation parce que certains autres philosophes ont formé l'idée d'une philosophie sans sujet personnel. L'œuvre philosophique de Cavailles peut être invoquée à l'appui de cette idée. Sa philosophie mathématique n'a pas été construite par référence à quelque sujet susceptible d'être momentanément et précairement identifié à Jean Cavailles. Cette philosophie d'où Jean Cavailles est radicalement absent a commandé une forme d'action qui l'a conduit, par les chemins serrés de la logique, jusqu'à ce passage d'où l'on ne revient pas. Jean Cavailles, c'est la logique de la Résistance vécue jusqu'à la mort. Que les philosophes de l'existence et de la personne fassent aussi bien, la prochaine fois, s'ils le peuvent » (Canguilhem, 2015, p. 770).

8. Que Pascal Engel soit remercié pour ses remarques sur cet article, de même que les lecteurs anonymes qui l'ont évalué.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES DU FASCICULE

- Alain (2003), *Propos sur l'éducation*, Paris, Puf.
- Alain (1958), *Histoire de mes pensées*, in *Les Arts et les dieux*, Paris, Gallimard, p. 2-213.
- Azéma, Jean-Pierre et Aglan, Alya (2002), *Jean Cavaillès résistant ou La pensée en actes*, Paris, Flammarion.
- Bianco, Giuseppe (2011), « Experience vs. Concept ? The Role of Bergson in Twentieth-Century French Philosophy », *The European Legacy*, vol. 16, n° 7, 2011, p. 855-872.
- Bianco, Giuseppe (2015), *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*, Paris, Puf.
- Boltanski, Luc (1975), « Pouvoir et impuissance : projet intellectuel et sexualité dans le *Journal d'Amiel* », *Actes de la recherche en sciences sociales*, v. 1, n. 5-6, p. 80-108.
- Bourdieu, Pierre (1979), *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1980), *Le Sens pratique*, Paris, Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1984), *Homo Academicus*, Paris, Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1988), *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1998), *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil.
- Bourdieu, Pierre (2003), *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil.
- Bourdieu, Pierre (2004), *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Raisons d'agir.
- Bouveresse, Jacques (2001), « Préface », in Georges Canguilhem, *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Vrin, p. 7-66.
- Braunstein, Jean-François (1986), *Broussais et le matérialisme. Médecine et philosophie au XIV^e siècle*, Paris, Meridiens Klincksieck.
- Braunstein, Jean-François (2000), « Canguilhem avant Canguilhem », *Revue d'histoire des sciences*, vol. 53, n° 1, p. 9-26.
- Braunstein, Jean-François (2002), « Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le "style français" en philosophie des sciences », in Pierre Wagner (éd.), *Les Philosophes et la science*, Paris, Gallimard, p. 920-963.
- Braunstein, Jean-François (2007), « Psychologie et milieu. Éthique et histoire des sciences chez Georges Canguilhem », in Jean-François Braunstein (éd.), *Canguilhem. Histoire des sciences et politique du vivant*, Paris, Puf.

- Braunstein, Jean-François (2011), « À la découverte d'un "Canguilhem perdu" », in Georges Canguilhem, *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Vrin, p. 101-137.
- Braunstein, Jean-François (2012), « Historical Epistemology, Old and New », in J.-F. Braunstein, H. Schmidgen, P. Schöttler (dir.), *Epistemology and History. From Bachelard and Canguilhem to Today's History of Science*, Preprint 434, 2012, Max Planck Institut für Wissenschaftsgeschichte, p. 33-40.
- Braunstein, Jean-François (2014), « Bioéthique ou philosophie de la médecine ? », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 82, n° 2, p. 257-271.
- Braunstein, Jean-François, Vagelli, Matteo et Moya Diaz, Ivan (2019), *L'Épistémologie historique. Histoire et méthodes*, Paris, Editions de la Sorbonne.
- Brunschvicg, Léon (2009), *Écrits philosophiques*, t. II, *L'orientation du rationalisme*, Paris, Hermann.
- Camelli, Michele (2011), « Présentation. Le fascisme et les paysans », in Georges Canguilhem, *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Vrin, p. 515-533.
- Canivez, André (1965), *Jules Lagneau, professeur de philosophie. Essai sur la condition de professeur de philosophie jusqu'à la fin du XIX^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres.
- Canguilhem, Georges (1966), *Le Normal et le Pathologique*, Paris, Puf.
- Canguilhem Georges (1994a), *La Formation du concept de réflexe aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Vrin.
- Canguilhem, Georges (1994b) *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin.
- Canguilhem, Georges (1994c), *A Vital Rationalist. Selected Writings from Georges Canguilhem* (édité par François Delaporte), New York, Zone Books.
- Canguilhem, Georges (2009a), *La Connaissance de la vie*, Paris, Vrin.
- Canguilhem, Georges (2009b), *Idéologie et rationalité dans les sciences de la vie*, Paris, Vrin.
- Canguilhem, Georges (2011), *Œuvres complètes*, t. I, *Écrits philosophiques et politiques (1926-1939)*, Paris Vrin.
- Canguilhem, Georges (2015), *Œuvres complètes*, t. IV, *Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences (1940-1965)*, Paris, Vrin.
- Canguilhem, Georges (2018), *Œuvres complètes*, t. V, *Histoire des sciences, épistémologie, commémorations (1966-1995)*, Paris, Vrin.
- Cassou-Noguès, Pierre et Gillot, Patrice (2009), *Le Concept, le sujet et la science* (édition), Paris, Vrin.
- Comte, Auguste (1975), *Philosophie première. Cours de philosophie positive. Leçons 1 à 45*, Paris, Hermann.
- Comte, Auguste (1996), *Philosophie des sciences*, Paris, Gallimard.
- Cryle, Peter et Elizabeth Stephens (2017), *Normality: A Critical Genealogy*, Chicago, Chicago University Press.
- Dagognet, François (1997), *Georges Canguilhem. Philosophe de la vie*, Le Plessis-Robinson, Les empêcheurs de penser en rond.
- Dagognet, François (2007), « Pourquoi la maladie et le réflexe dans la philosophie biomédicale de Canguilhem ? », in Jean-François Braunstein (éd.), *Canguilhem. Histoire des sciences et politiques du vivant*, Paris, Puf.
- Daled, Pierre-François (2009), *L'Envers de la raison. Autour de Canguilhem*, Paris, Vrin.
- Daston, Lorraine et Galison, Peter (2012), *Les Presses du réel*, traduit de l'anglais par Sophie Renaut et Hélène Quiniou, Paris, Presses du réel.
- Davidson, Arnold I. (2005), *L'Émergence de la sexualité*, traduit par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Albin Michel.

- Debru, Claude (2004), *Canguilhem, science et non-science*, Paris, Éditions de la rue d'Ulm.
- Debru, Claude (2015), *Au-delà des normes. La normativité*, Paris, Hermann.
- Debru, Claude, Fagot-Largeault, Anne, Han, Hee-Jin et Morange, Michel (2018), *Philosophie et médecine, en hommage à Georges Canguilhem* (éd.), Paris, Vrin.
- Douzou, Laurent (1995), *La Désobéissance. Histoire du mouvement Libération-Sud*, Paris, Odile Jacob.
- Douzou, Laurent (1997), « L'entrée en résistance », *Le Mouvement social*, vol. 180, n° 3, p. 9-20.
- Durrive, Barthélemy (2014), « Actualité plurielle de Canguilhem en philosophie de la médecine », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 82, n° 2, p. 197-221.
- Engel, Pascal (2006), « Vies parallèles : Rougier et Cavailles », *Philosophia Scientiæ*, vol. 10, n. 2, p. 1-30.
- Engel, Pascal (2018), « La philosophie de Georges Canguilhem », in Nathalie Heinich (éd.), *Écrivains et penseurs au Chambon sur Lignon*, Paris Impressions nouvelles, p. 59-64.
- Erdur, Onur (2018), *Die epistemologischen Jahre. Philosophie und Biologie in Frankreich, 1960-1980*, Zurich, Chronos.
- Fabiani, Jean-Louis (1988), *Les Philosophes de la République*, Paris, Minuit, 1988.
- Fabiani, Jean-Louis (éd.) (2001), *Le Goût de l'enquête. Pour Jean-Claude Passeron*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- Fabiani, Jean-Louis (2013), « Par la porte étroite de la pédagogie. Émile Durkheim ou de l'éducation », *Durkheimian Studies / Études durkheimiennes*, vol. 19, p. 125-140.
- Foucault, Michel (1994), *Dits et écrits. 1954-1988*, t. 4, Paris, 1994.
- Gaille, Marie (2011), *Philosophie de la médecine*, t. I, *Frontière, savoir, clinique*, Paris, Vrin.
- Gaille, Marie (2014), « La philosophie de la médecine après G. Canguilhem », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 82, n° 2, p. 155-165.
- Gayon, Jean (2004), « À quoi servent les philosophes... de la biologie ? », *Vivant*, n° 2, http://vivantinfo.com/numero2/philosophie_biologie.html
- Gayon, Jean (2006), « Le Concept d'individualité dans la philosophie biologique de Georges Canguilhem », in M. Bitbol et Jean Gayon (éd.), *L'Épistémologie française. 1830-1970*, Paris, Puf, p. 431-463.
- Gayon, Jean et Victor Petit (2018), *La Connaissance de la vie aujourd'hui*, Paris, ISTE Éditions.
- Gingras, Yves (2010), « Naming without Necessity. On the Genealogy and Uses of the Label "Historical Epistemology" », *Revue de Synthèse*, vol. 131, n° 3, p. 439-454.
- Geroulanos, Stefanos et Meyers, Todd (2018), *The Human Body in the Age of Catastrophe: Brittleness, Integration, Science, and the Great War*, Chicago, Chicago University Press.
- Giroux, Élodie (2010), *Après Canguilhem : définir la santé et la maladie*, Paris, Puf.
- Giroux, Élodie et M. Lemoine (2012), *Philosophie de la médecine*, t. II, *Santé, maladie, pathologie*, Paris, Vrin, 2012.
- Guillemet, Louis (2008), *Leçons sur la Critique de la raison pure de Kant*, Paris, Vrin.
- Gutting, Gary (1989), *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*, New York, Cambridge University Press.

- Hacking Ian (2002), *Historical Ontology*, Cambridge, Harvard University Press.
- Jacob, Christian (2007), *Lieux de savoir. Espaces et communautés*, t. I, Paris, Albin Michel.
- Jacob, Christian (2011), *Lieux de savoir. Les mains de l'intellect*, t. II, Paris, Albin Michel.
- Lagache, Daniel (1946), « Le normal et le pathologique d'après M. Georges Canguilhem », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 51, n° 4, p. 355-370.
- Kant, Emmanuel (1980), *Critique de la raison pure*, traduction d'Alexandre J. L. Delamarre et François Marty, in *Œuvres philosophiques*, t. I, Paris, Gallimard, p. 719-1462.
- Israël, Stéphane et Mochon, Jean-Philippe (1994), « Les normaliens et la politique », in Jean-François Sirinelli (éd.), *École normale supérieure. Le livre du bicentenaire*, Paris, Puf, p. 191-213.
- Israël, Stéphane (2005), *Les Études et la guerre. Les normaliens dans la tourmente (1939-1945)*, Paris, Éditions rue d'Ulm.
- Lacan, Jacques (2006) : *Séminaire XVI*, Seuil, Paris.
- Le Blanc, Guillaume (2010a), *Canguilhem et les normes*, Paris, Puf.
- Le Blanc, Guillaume (2010b), *Canguilhem et la vie humaine*, Paris, Puf.
- Le Grand, Stéphane (2007), *Les Normes chez Foucault*, Paris, Puf.
- Lecourt, Dominique (1972), *Pour une critique de l'épistémologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault)*, Paris, Maspero.
- Lecourt, Dominique (2008), *Georges Canguilhem*, Paris, Puf.
- Lefève, Céline et Barroux, Gilles (2013), *La Clinique : usages et valeurs*, Paris, Seli Arslan.
- Lefève, Céline (2014), « De la philosophie de la médecine de Georges Canguilhem à la philosophie du soin médical », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 82, n° 2, p. 197-221.
- Le Senne, René (1934), *Obstacle et valeur*, Paris, Aubier.
- Limoges, Camille (2012), « L'épistémologie historique dans l'itinéraire intellectuel de Georges Canguilhem », in Jean-François Braunstein, Henning Schmidgen, Peter Schöttler (dir.), *Epistemology and History. From Bachelard and Canguilhem to Today's History of Science*, Preprint 434, Max Planck Institut für Wissenschaftsgeschichte, p. 53-66.
- Limoges, Camille (2015), « Introduction. Philosophie biologique, histoire des sciences et interventions philosophiques. Georges Canguilhem 1940-1965 », in Georges Canguilhem, *Œuvres complètes*, t. IV, Paris, Vrin.
- Loison, Laurent (2018), *Canguilhem et la biologie*, édition du dossier thématique de la *Revue d'histoire des sciences*, vol. 71, n° 2.
- Macherey, Pierre (1964), « La philosophie de la science de Georges Canguilhem. Épistémologie et histoire des sciences », *La Pensée*, n° 113, p. 62-74.
- Macherey, Pierre (2009), *De Canguilhem à Foucault, la force des normes*, Paris, La Fabrique.
- Macherey, Pierre (2011), *Le Sujet des normes*, Paris, Amsterdam.
- Meyer, Michel (2000), *Questionnement et historicité*, Paris, Puf.
- Mossé-Bastide, Marie-Rose (1955), *Bergson éducateur*, Paris, Puf.
- Muhle, Maria (2008), *Eine Genealogie der Biopolitik. Der Lebensbegriff bei Foucault und Canguilhem*, Bielefeld, Transcript.
- Nietzsche, Friedrich (1971), *La Généalogie de la morale*, traduit par Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien Paris, Gallimard.
- Nizan Paul (1960), *Aden-Arabie*, Paris, Maspero.
- Pascal, Georges (1970), *L'Idée de philosophie chez Alain*, Paris, Bordas.

- Offenstadt, Nicolas (1990), *Victor Méric, de la guerre sociale au pacifisme intégral*, Mémoire de DEA, Paris, Institut d'études politiques.
- Piquemal, Jean (1985) « G. Canguilhem, professeur de Terminale (1937-1938). Un essai de témoignage », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 90, n° 1, p. 63-83.
- Pinto, Louis (2002), « (Re)traductions. Phénoménologie et “philosophie allemande” dans les années 1930 », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 145, p. 21-33.
- Piquemal, Jacques (1985), « G. Canguilhem, professeur de Terminale (1937-1938) Un essai de témoignage », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 90, n° 1, p. 63-83.
- Racine, Nicole (1977), « Le Comité de vigilance des intellectuels antifascistes, 1934-1939. Antifascisme et pacifisme », *Le Mouvement social*, n° 101, p. 87-113.
- Racine, Nicole (1992), « Une cause : l'antifascisme des intellectuels », *Politix*, n° 17, p. 79-85.
- Rheinberger, Hans-Jörg (2010a), *On Historicizing Epistemology: An Essay*, Stanford University Press, Stanford.
- Rheinberger, Hans-Jörg (2010b), *An Epistemology of the Concrete: Twentieth-Century Histories of Life*, Duke University Press, Durham.
- Roth, Xavier (2013), *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience. Juger et agir (1926-1939)*, Paris, Vrin.
- Rubinstein, Diane (1990), *What's Left? The Ecole Normale Supérieure and the Right*, Madison University of Wisconsin Press.
- Sapiro, Gisèle (1996), « La raison littéraire. Le champ littéraire français sous l'Occupation allemande », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°s 111-112, p. 3-35.
- Sapiro, Gisèle (1999), *La Guerre des écrivains, 1940-1953*, Paris, Fayard.
- Sapiro, Gisèle (2004), « Défense et illustration de “l'honnête homme” : les hommes de lettres contre la sociologie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 153, p. 11-27.
- Sapiro, Gisèle (2006), « Responsibility and Freedom: Foundations of Sartre's Concept of Intellectual Engagement », *Journal of Romance Studies*, vol. 6, n°s 1-2, p. 31-48.
- Sapiro, Gisèle (2007), « “Je n'ai jamais appris à écrire” : les conditions de formation de la vocation d'écrivain », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 168, p. 12-33.
- Sapiro, Gisèle (2011), *La Responsabilité de l'écrivain. Littérature, droit et morale en France (XX-XXI^e siècles)*, Paris, Seuil, 2011.
- Sartre, Jean-Paul (1938), *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Éditions Hermann.
- Sartre, Jean-Paul (1976a), *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul (1976b) « Qu'est-ce qu'un collaborateur ? », *Situations, III. Lendemain de guerre*, Paris, Gallimard, p. 43-61.
- Schmaus, Warren (2003), « Kant's Reception in France: Theories of the Categories in Academic Philosophy, Psychology and Social Science », *Perspectives on Science*, vol. 3, n° 1, p. 3-34.
- Schwartz, Yves (2000), *Le Paradigme ergologique ou un métier de philosophe*, Toulouse, Octarès.
- Sirinelli, Jean-François (1988), *Génération intellectuelle. Khâgneux et Normaux dans l'entre-deux-guerres*, Paris, Fayard.
- Skoutelsky, Rémi (1997), « L'engagement des volontaires français en Espagne républicaine », *Le Mouvement Social*, n° 181, p. 7-30.

- Stoczkowski, Wiktor (2016), « L'antiracisme doit-il rompre avec la science ? », *La Recherche*, n° 401, p. 45-48.
- Tarot, Camille (1999), *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*, Paris, La Découverte.
- Thibaudet, Albert (1927), *La République des professeurs*, Paris, Grasset.
- Venturini, Ilaria (2013), *Male et malattia in Georges Canguilhem*, thèse de doctorat, Paris I et université La Sapienza, Rome.
- Vissio, Gabriele (2018), *Lo stile della giustizia. Canguilhem filosofo dei « problemi umani concreti »*, thèse de doctorat, Paris I et université de Turin.
- Virieux, Daniel (1995), *Le Front national de lutte pour la liberté et l'indépendance de la France. Un mouvement de Résistance – Période clandestine (mai 1941 - août 1944)*, Lille, Atelier de reproduction des thèses, 5 vol.
- Worms, Frédéric (2010), *Le Moment du soin. À quoi tenons-nous ?*, Paris, Puf.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Claude Romano, *Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2019, 768 p. (et cahier central de 12 p. de reproductions en couleur), 15,90 €.

Cette « autre histoire » de la philosophie n'est pas une contre-histoire – à la manière de celle d'un Michel Onfray contestant la philosophie « officielle » supposée hostile au matérialisme et à l'hédonisme – mais une histoire complémentaire, non pas tant par le contenu que par la perspective. En effet, si on trouve des développements sur des auteurs habituellement classés parmi les littéraires, comme Quintilien ou Baldassare Castiglione, la plus grande partie de l'ouvrage revisite des philosophes patentés : Aristote, les stoïciens, Augustin, Montaigne, Descartes, Rousseau, Kierkegaard et Heidegger, plus un appendice sur Zhuang zi. Claude Romano y puise de quoi retracer le lent développement de l'idéal contemporain d'authenticité, c'est-à-dire le fait d'exister à la première personne du singulier. Cette archéologie (le terme est utilisé par l'auteur, en référence explicite à Foucault) de l'ipséité a pour objectif non le simple savoir mais la volonté « de libérer des possibilités de pensée recouvertes et susceptibles de contribuer à la reformulation de problèmes philosophiquement mal engagés ou conduisant à des impasses » (p. 32). Au premier rang de ces problèmes, celui du « sujet », en tant qu'il a rapport à la vérité. Contre une pente relativiste ou post moderne dont les effets politiques se font cruellement sentir de nos jours, l'auteur entend montrer que l'authenticité conduit à la vérité.

Le point de départ du parcours est l'homme authentique d'Aristote, qui pense et agit sans détours. Cette magnanimité devient chez les stoïciens une maîtrise de soi intégrale, puis une exigence de cohérence avec sa propre nature. D'où l'importance de la rhétorique, art de parler sans artifice. Chez Ambroise et Augustin, la simplicité du cœur se mue en fidélité à Dieu, vérité la plus intérieure à chacun. La Renaissance infléchit l'authenticité vers la grâce, marque d'une harmonie intérieure (chez Baldassare Castiglione) puis lieu de la vérité personnelle (chez les artistes) et sagesse naturelle (Montaigne). La troisième partie de l'ouvrage explore le passage du naturel à l'authentique. Observateur avisé de la vie de cour, Baltasar Gracián justifie le paraître et la

dissimulation au nom de l'impératif de réussite, tandis que le jansénisme et les moralistes du Grand siècle se livrent à une critique impitoyable des vertus trop humaines, de sorte que la tâche la plus profonde de l'homme honnête est de regarder en face ses défauts. Descartes ajoute à cela la promotion de la générosité désintéressée. Toutefois, c'est Rousseau qui refonde l'authenticité, en en faisant une sincérité vis-à-vis de soi-même, à partir de quoi on est en droit de juger la morale sociale. Avec les Romantiques, puis Kierkegaard, l'authenticité prend la forme d'une existence en vérité, comme Individu singulier devant Dieu. Ce que Heidegger reformulera en solitude angoissée du *Dasein*.

Cette enquête sur les différentes manières d'être-soi appelle sans doute des compléments : pourquoi l'absence du Moyen Âge, pourquoi s'arrêter à Heidegger, etc. ? De même, l'approche philosophique gagnerait à être complétée par un regard sociologique (quoi qu'en dise Romano sur ce point). On ne saurait pourtant en faire grief à l'auteur, d'une part parce qu'il assume sa position de philosophe, d'autre part parce que cet ouvrage est une vraie réussite, impressionnante d'érudition et de clarté.

Stanislas DEPREZ

XVII^e SIÈCLE (suite)

René Descartes, *Œuvres complètes*, IV-1 : *Méditations métaphysiques, Objections et Réponses* (I à VI); IV-2 : *Objections et Réponses* (VII), *Lettre au Père Dinet*, dir. Jean-Marie Beyssade et Denis Kambouchner, Paris, Gallimard, 2018, coll. « Tel », 1308 p. en deux vol., 22 € et 22,50 €.

Dan Arbib (éd.), *Les Méditations métaphysiques, Objections et Réponses* de Descartes. *Un commentaire*, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2019, 428 p., 32 €.

Jean Terrel, *Hobbes. Objections aux Méditations. Descartes, Réponses. Un débat impossible*, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2019, 304 p., 10 €.

Denis Moreau, *La Philosophie de Descartes*, Paris, Vrin, 2016, coll. « Repères », 204 p., 12 €.

Il faut ouvrir cette rubrique cartésienne avec les deux nouveaux volumes de l'édition des *Œuvres complètes* de Descartes dirigée par le regretté Jean-Marie Beyssade et par Denis Kambouchner. Ils contiennent les *Méditations métaphysiques* et l'ensemble des *Objections* et des *Réponses* qu'elles ont suscitées. L'introduction est organisée en trois temps : J.-M. Beyssade présente d'abord les *Méditations* comme un « insurpassable chef-d'œuvre » ; J.-L. Marion explique ensuite comment s'est constitué cet ouvrage polyphonique avec l'adjonction d'*Objections* de différents lecteurs et de *Réponses* de Descartes ; D. Kambouchner enfin s'intéresse aux deux versions du texte (présentées en vis-à-vis), l'originelle latine et sa traduction française. Chacune des *Objections* est précédée d'une brève introduction par différents collaborateurs au volume. Les notes de l'ensemble de ces textes sont rejetées dans la seconde moitié du second volume,

ce qui n'est pas pratique : c'est la seule réserve à notre appréciation de l'ensemble, qui comprend en outre un *index rerum* et un *index nominum*.

Liée au programme d'agrégation de philosophie de 2018-2019, la publication d'un recueil d'articles sur les *Méditations métaphysiques*, les *Objections* et les *Réponses* a en réalité une ambition beaucoup plus vaste, celle de commenter tous les aspects essentiels de cet ouvrage exceptionnel. Lieu de la métaphysique entière de Descartes, les *Méditations* constituent un ensemble éditorial complexe puisque la solitude du méditant mise en scène dans le cœur du texte est en réalité environnée de multiples voix : celles des objecteurs au texte, celle de Descartes leur répondant. L'introduction de Dan Arbib, concepteur du projet, met en avant les trois raisons expliquant l'élaboration d'une métaphysique chez Descartes : tout d'abord, la physique a besoin de la métaphysique ; ensuite, c'est la connaissance en elle-même qui en a besoin ; enfin, la métaphysique sert l'apologie chrétienne. D. A. insiste sur la singularité du moment cartésien dans l'histoire de la métaphysique (p. 18), aussi bien dans la définition donnée à la métaphysique que dans la rédaction même de sa métaphysique par Descartes. Suivent donc une série d'études visant à faire le tour le plus complet possible des *Méditations*. J.-R. Armogathe s'intéresse à tous les paratextes de l'ouvrage, suivant en cela une perspective déjà répandue dans les études littéraires et historiques mais encore trop peu pratiquée en histoire de la philosophie. On aimerait qu'il conclue de manière plus synthétique sur les enjeux philosophiques et stratégiques des choix faits par Descartes dans ses paratextes et leurs évolutions d'une édition à l'autre. V. Carraud traite ensuite d'un autre paratexte, au statut différent, l'abrégé des *Méditations*. Son analyse se présente comme une série de remarques sur les expressions du texte. Elle montre le paradoxe consistant à résumer une suite de méditations dont Descartes demande par ailleurs qu'on les lise longuement et continûment. Elle insiste sur les écarts de ce texte étonnant par rapport aux *Méditations*. Elle conclut sur le caractère « responsorial » de l'abrégé, avant même les *Objections* proprement dites aux *Méditations*. Tout cela mériterait de plus amples développements tant sont problématiques le statut et les finalités de ce texte.

Viennent ensuite les commentaires de chaque méditation. Comme l'indique V. Carraud en note du chapitre sur la « Première méditation », son explication appartient ici « au genre de la *paraphrasis* » (p. 72). Il s'agit à chaque fois de commenter et éclairer certains passages ou certaines expressions en renvoyant pour le reste, via les notes de bas de page, aux monceaux de commentaires antérieurs portant sur un ouvrage aussi célèbre. Le commentaire de la « Seconde méditation » par J.-L. Marion propose des hypothèses plus personnelles, mais aussi moins accessibles pour les étudiants auxquels cet ouvrage s'adresse d'abord. C'est notamment dû au fait que l'auteur a besoin, pour s'y situer à son aise, de penser le champ des interprétations du *cogito* comme polémique. Cela s'explique également par la veine phénoménologique de certains de ses commentaires. La « Troisième méditation » est commentée par D. Arbib. Il y réhabilite en quelque sorte la preuve de l'existence de Dieu cartésienne la plus originale, par différence avec celle de la « Cinquième méditation » sans doute plus connue grâce à Kant. Il insiste sur le fait que la deuxième preuve présentée dans cette méditation est une reformulation de la première et qu'on peut les comprendre toutes les deux comme la preuve cartésienne par les effets. On relève dans cette partie du commentaire les mises au point précises et éclairantes sur l'idée chez Descartes. Pour commenter la « Quatrième méditation », portant sur le vrai et le faux, G. Olivo, reprenant des éléments d'un cours du CNED présente l'erreur comme une menace pour

la véracité divine. Le rôle de cette méditation consiste à exposer la théorie cartésienne du jugement, Olivo contestant sa dimension de théodicée (ou plutôt renvoyant à l'un de ses ouvrages la contestant). O. Duboulez se charge d'expliquer la « Cinquième méditation », lieu de la preuve cartésienne *a priori* de l'existence de Dieu. Il souligne que la théologie cartésienne passe curieusement par une science mathématique de la nature. On trouvera dans ce commentaire d'utiles mises au point sur l'imagination en mathématique (question qui se prolonge dans la méditation suivante). L'ensemble de cette méditation foisonnante est parfaitement éclairé. D. Kambouchner analyse la « Sixième méditation » portant sur les corps, troisième objet central des *Méditations*, après l'âme et Dieu. Cette méditation propose « une descente graduelle dans ce que Descartes nomme "l'institution de la nature" » (p. 177). Elle permet d'assigner sa juste place à la sensation dans nos modes d'être et de connaître. Viennent ensuite les commentaires des *Réponses* aux différentes *Objections*, parties moins parcourues de l'œuvre de Descartes et plus ardues à embrasser. I. Agostini, F. de Buzon, M. Pécharman, J.-C. Bardout, D. Bellis, J.-P. Anfray, X. Kieft, É. Mehl et S. Roux sont ici mis à contribution et il faut les remercier pour ces éclairages sur des *Réponses* au style évidemment moins léger et concis que les *Méditations* mêmes. Cet ensemble est remarquable par son exhaustivité et sa clarté. Il vient compléter le classique *Descartes. Objecter et répondre* par Beysade et Marion (Puf, 1994).

Chez le même éditeur, Jean Terrel propose un commentaire séparé des *Troisièmes objections* faites par Hobbes à Descartes ainsi que des *Réponses* de ce dernier. « Le débat impossible » : ce sous-titre est apparemment un peu décourageant et définitif. Ce constat n'est pas propre à J. T., mais, jusque-là, on en imputait largement la responsabilité à Hobbes, qui aurait lu trop vite les *Méditations*. Il s'agit ici d'infirmer cette thèse et c'est la ligne directrice de ce travail, annoncée en introduction puis développée dans un commentaire de 168 pages. Celui-ci éclaire en outre l'ensemble de ces objections et de leurs réponses, que J. T. traduit (en précisant souvent la traduction de Clerselier en notes). C'est Mersenne qui décide de donner les *Méditations* à lire à Hobbes, qui n'a encore rien publié, et J. T. analyse aussi ces *Troisièmes objections* dans un esprit génétique, celui de l'œuvre hobbesienne en train de se former. Nous avons là un travail rigoureux, sur une série d'*Objections* et *Réponses* souvent un peu laissée pour compte dans les commentaires.

La Revue avait laissé passer le petit « Repères philosophiques » (collection de Vrin proche des « Que sais-je ? » des Puf) sur *La Philosophie de Descartes*, par Denis Moreau. Cette réédition est identique à la première version. Après une biographie de Descartes, elle organise une présentation de sa philosophie par domaines. Outre des chapitres sur la méthode, les mathématiques, la métaphysique, la physique et la morale, l'auteur choisit d'intituler « La liberté » le chapitre sur le libre arbitre et Dieu. Il termine son ouvrage par une description des œuvres de Descartes, selon les attendus de cette collection. Un ouvrage à recommander aux étudiants, quel que soit leur niveau.

Marie-Frédérique PELLEGRIN

Édouard Mehl, *Descartes et la fabrique du monde. Le problème cosmologique de Copernic à Descartes*, Paris, Puf, coll. « Épiméthée », 2019, 432, p. 35 €.

Dans cette « version réduite et remaniée » (p. 9) de son habilitation à diriger des recherches, É. Mehl entreprend à nouveaux frais, sous le prisme de la question cosmologique, l'étude du projet cartésien de recommencer *a primis fundamentis*. Dans l'ordre du savoir, cela se comprend d'abord par le fait que l'intelligibilité et l'ordre du monde ne peuvent être atteints que par le biais d'une analyse de la subjectivité connaissante (p. 16). L'ouvrage explore cette décision cosmologique à la fois chez Descartes et dans ses racines le coperniciennes. Mais il insiste également sur un second sens du recommencement *a primis fundamentis* : un retour aux fondements de la physique et aux premiers moments de l'*opus creationis*. D'où une double investigation : sur l'identification cartésienne de l'essence des corps à l'étendue, et sur l'importance de la *Genèse* (et de ses interprétations, littérales ou symboliques) dans la constitution de la pensée cartésienne.

Nous ne pouvons ici qu'indiquer quelques-unes des directions de recherche que l'ouvrage nous invite à suivre. L'une de ses plus grandes originalités tient peut-être dans l'examen du projet cartésien d'un commentaire *In Genesisim* (ch. I) et dans son insistance à exhiber l'omniprésence du récit mosaïque dans la physique cartésienne (qui se constitue et déploie sa conceptualité en discussion constante avec les lectures traditionnelles de la *Genèse*), mais aussi comme « l'arrière-plan ou le sol où s'enracine la problématique *métaphysique* de Descartes » (p. 39, ns. ; voir le ch. II). Ce travail que se distingue également par l'exhaustivité des thèmes cosmologiques cartésiens dont il entreprend l'explication. Sont notamment éclaircies la place qu'occupe la lumière dans la physique cartésienne (ch. V et VI) ou des affirmations centrales pour les considérations physiques des *Principes de la philosophie* (ainsi : « la matière doit prendre toutes les formes », III, 47 ; cf. § 21).

Ces analyses sont conduites avec technicité et érudition, celle-ci toujours mise au service d'une clarification des thèses cartésiennes. L'un des partis pris théoriques forts de l'A. est en effet le refus que théologie, science et philosophie soient indépendantes et portent sur des étants différents, et l'affirmation corrélatrice de la nécessité d'examiner « le discours cartésien et son ordre des raisons » dans leur « relation interne à la *conjoncture* formée par le débat entre science et théologie à l'époque de la Contre-Réforme » (p. 19). Cet examen est alors l'occasion de présenter les auteurs variés dont Descartes hérite dans sa constitution du problème cosmologique, des Pères de l'Église aux savants et théologiens des XVI^e et XVII^e siècles, ainsi que d'hypothèses historiographiques novatrices. Ainsi, pour ne prendre qu'un exemple, de la démonstration de la résistance du concept cartésien d'étendue à être intégré et compris dans l'explication dominante, depuis Koyré, de la révolution astronomique comme « substitution d'un espace homogène infini à la théorie aristotélicienne du lieu » (p. 220). Ainsi encore de l'influence certaine d'Oresme sur le Kepler du *Mysterium cosmographicum* (p. 350-352).

Par la force de ses hypothèses de lecture et l'ampleur de l'enquête qu'il déploie, cet ouvrage est appelé à faire date dans les études sur les histoires de l'ontologie, de la cosmologie et du cartésianisme – qui y apparaissent résolument imbriquées.

Clément RAYMOND

Valentine Reynaud, *Les Idées innées. De Descartes à Chomsky*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Constitution de la modernité », 215 p., 29 €.

Valentine Reynaud se propose de comparer de manière systématique et précise les théories modernes (XVII^e siècle) et contemporaines des idées innées. Ces réflexions sont le fruit d'une thèse soutenue en 2011 ainsi que de plusieurs articles portant sur la notion d'innéisme.

La première partie présente les conceptions modernes de l'innéité : l'auteur explore d'abord la place des « idées innées chez Descartes » avant de d'exposer la « controverse sur les idées innées à l'âge classique » (Malebranche, Locke, Leibniz). Elle y dégage une tension entre deux conceptions cartésiennes de l'innéité, comme présence actuelle mais implicite des idées dans l'esprit et comme disposition à produire ces idées, tension jamais entièrement résorbable du fait de l'ambiguïté de la notion même de *disposition*. Elle examine ensuite les différentes (op)positions en présence dans le second XVII^e siècle, établies à partir du riche terreau que constitue la philosophie cartésienne. Dans le deuxième moment du livre, elle explore les théories contemporaines de l'innéité, principalement celles de N. Chomsky et J. Fodor, ainsi que « la controverse contemporaine sur les idées innées » – les controverses, devrait-on dire : l'A. décrit bien les désaccords multiples entre Chomsky et le behaviorisme de Skinner, les critiques de Quine à l'encontre de Chomsky et les réponses de Fodor, les divergences entre les empiristes contemporains et les innéistes, etc. C'est enfin dans la troisième et dernière partie que V. Reynaud confronte les théories innéistes classiques et contemporaines. Si les secondes se démarquent des premières par leur concentration plus exclusive sur la question du langage et par la tentative de leur donner un ancrage plus scientifique que métaphysique, elle veut établir l'existence d'un « air de famille » (p. 11, 145, 163, etc.) entre elles, « qui justifie[rait] la revendication d'un héritage et la possibilité d'une définition générale de l'innéisme » (p. 145). Leur point commun tient au fait que, tant à l'âge classique qu'aux XX^e-XXI^e siècles, « les idées innées fournissent le contenu qui manque à la stimulation environnementale pour permettre l'acquisition de la connaissance » (p. 199), quoique le concept d'*idée innée* reste aussi ambigu que celui de *disposition*.

Si certaines imprécisions ou formulations sont regrettables (peut-on dire que « l'hypothèse cartésienne du dualisme ontologique » est « empreinte d'une métaphysique dépassée », p. 159 ?), tout comme l'indétermination relative de la notion d'*air de famille*, centrale dans la démarche, l'ouvrage présente cependant un grand intérêt. Il est d'abord l'occasion d'une réelle confrontation entre des auteurs qui sont rarement étudiés *ensemble* dans la recherche française. Il soutient également la thèse forte, d'origine chomskyenne, d'une double permanence à travers les âges : 1) celle du problème philosophique de l'apprentissage, c'est-à-dire de la difficulté suscitée par le décalage entre le caractère limité de l'expérience sensible et la richesse de la connaissance humaine ; 2) celle de l'innéisme comme une manière commune à de nombreux auteurs de résoudre ce problème.

Clément RAYMOND

Matteo Favaretti Camposampiero, Mariangela Priarolo et Emanuela Scribano (éd.), *Occasionalism. From Metaphysics to Science*, Turnhout, Brepols, coll. « The Age of Descartes / Descartes et son temps », 2018, 293 p., 65 €.

La nouvelle collection d'études cartésiennes, dirigée par Giulia Belgioioso, livre un second volume consacré à l'histoire cartésienne de l'occasionalisme, regroupant des contributions issues d'un colloque tenu à l'université de Venise en 2015. Un des mérites de ce recueil est de montrer comment la doctrine souvent unilatéralement attribuée à Malebranche s'enracine en fait dans une histoire longue, qui a son point d'ancrage dans la théologie de l'ère arabo-musulmane, en particulier, comme le rappelle Cecilia Martini Bonadeo, dans l'école d'Al-Ashari. Selon les théologiens de celle-ci, la théorie philosophique, qui octroie aux créatures une part de la puissance qui n'appartient qu'au Créateur, fait offense à la grandeur et à la puissance divines. C'est la raison pour laquelle les théologies musulmanes exaltant la puissance divine s'accrochent beaucoup mieux avec la physique atomiste qu'avec la doctrine aristotélicienne des formes substantielles prêtant de l'efficace aux causes secondes, et attribuant à ces formes le pouvoir d'agir – on ne sait trop comment – dans la matière (voir la contribution d'Emanuela Scribano, qui étudie la fortune moderne de ce débat médiéval dans l'opposition de Malebranche au *De abditis rerum causis* de Fernel). Toutefois, si l'on fait exception des indications fournies dans le liminaire de l'étude d'Andrea Sangiacomo, le volume fait de là un assez grand saut par-dessus le Moyen-Âge, sans prêter une attention suffisante aux réfutations de cette doctrine, chez Maïmonide et Thomas d'Aquin – avec d'ailleurs l'argument, qu'on retrouvera jusque chez Hume, selon lequel réserver à la puissance divine l'exercice de la causalité, ce n'est pas exalter mais amoindrir cette puissance, en lui contestant le pouvoir de créer un être qui agisse et subsiste par soi.

Le second mérite de ce recueil est de montrer que l'histoire moderne de l'occasionalisme prend sa source dans un double problème (ou dans deux problèmes qui ne sont pas complètement distincts) : la question métaphysique de la création continuée – dans son articulation aux lois de la nature et à la conservation de la quantité de mouvement – et la question psycho-physiologique du *mind-body problem* chez les premiers commentateurs du *Traité de l'Homme* de Descartes : Louis de La Forge et Gérard de Cordemoy). Cela donne une remarquable unité aux contributions de Tad Schmalz, Sukja Lee, Sandrine Roux, et Steven Nadler. Cet éclairage particulièrement bienvenu sur le contexte « cartésien » de l'occasionalisme permet enfin de faire beaucoup mieux comprendre la *spécificité* de l'occasionalisme malebranchien, qui n'est en somme qu'un occasionalisme parmi d'autres : Mariangela Priarolo étudie son rapport au statut et à la possibilité des « lois de la nature » ; dans la foulée, Nicolas Jolley montre que l'ambiguïté du concept de loi de la nature au XVII^e siècle rend quasi indécidable l'interprétation de l'occasionalisme malebranchien. Matteo Favaretti Camposampiero réexamine la thèse selon laquelle la volonté ne peut pas causer du mouvement mais seulement en changer la détermination. Thomas Lennon souligne l'importance de la question théologique de la Providence parmi les motivations profondes de Malebranche ; Denis Moreau, enfin, examine la question de l'occasionalisme dans sa généralité et dans son application locale au domaine de la grâce et des miracles – non, conclut-il avec Alain Badiou, pour « naturaliser la surnature, mais pour surnaturaliser la nature ». On notera que cette conclusion prend l'exact contrepied de ce qu'avait été la ligne interprétative de Ferdinand Alquie, et qu'elle fait entendre une note curieusement dissidente dans un volume sous-titré « from metaphysics to science ».

Édouard MEHL

Claire Schwartz, *Malebranche. Mathématiques et philosophie*, Paris, Presses de l'université Paris Sorbonne, coll. « Philosophies », 2019, 390 p., 18 €.

Claire Schwartz cherche à « percer à jour le mystère que constitue l'adoption par le cartésien Malebranche du calcul infinitésimal » (15). Plus généralement, c'est l'« énigme » du rapport de Malebranche aux mathématiques qui mérite notre attention. Notons l'originalité de ce projet : peu d'ouvrages ont insisté sur la connaissance et sur la pratique malebranchiennes des mathématiques.

La Première partie revient sur la formation, principalement cartésienne, de la pensée mathématique de Malebranche. Le chapitre I est ainsi consacré à la comparaison du livre VI de la *Recherche avec les Regulae* afin de déterminer le rôle que jouent les mathématiques dans la constitution de l'objet de la méthode malebranchienne. L'importance des différentes disciplines mathématiques (géométrie, arithmétique, algèbre, analyse) chez Malebranche permet de conclure à l'absence de projet d'une science universelle. Par ailleurs, l'étude, dans le chapitre II, de l'étendue intelligible, du nombre, de l'unité ou de la définition de la vérité comme un rapport réel d'égalité ou d'inégalité prouve que cette singularité de Malebranche est confortée par une métaphysique des objets mathématiques distincte de celle de Descartes (p. 129). C'est elle qui explique l'ouverture au calcul infinitésimal, Malebranche substituant à l'exigence cartésienne d'intuition celle d'exactitude.

Dans la Seconde partie, est posée la question d'une évolution ou d'un revirement dans les années 1690. L'auteure revient sur le document majeur, essentiel pour apprécier la maîtrise malebranchienne du calcul infinitésimal, qu'est le cahier commentant les *Leçons* de Jean Bernoulli (chapitre III). Son étude permet, en outre, d'affirmer que c'est de façon cohérente que Malebranche renonce à l'intuitionnisme cartésien et transgresse l'interdit des procédures infinitistes en mathématiques : il y aurait une « forme de prédisposition malebranchiste naturelle au calcul infinitésimal » (p. 272). Ce que confirment la conceptualisation malebranchienne de l'infini (chapitre IV) et sa formulation du problème de la perception de l'infini par un entendement fini, qui préparent le terrain aux défenseurs du nouveau calcul, même si Malebranche n'accepte pas les raisons leibniziennes de penser l'infini ni l'idée d'une pensée symbolique (p. 273). La réforme de la physique malebranchienne (chapitre V) est également un domaine fondamental pour apprécier l'éloignement progressif de Malebranche par rapport à la science cartésienne, sa dette à l'égard de Leibniz, mais aussi son indépendance : il ne fait, par exemple, aucun usage du nouveau calcul dans sa pratique de la physique (p. 333).

L'intérêt général de ce livre est manifeste : en analysant un domaine peu étudié, il ouvre une perspective nouvelle qui permet de conclure, sinon à l'existence d'une philosophie des mathématiques proprement malebranchienne (au sens où elle apporterait de nouveaux concepts mathématiques), du moins à celle d'une « synthèse » personnelle de différents courants de pensée mathématique. Ni cartésiennes ni leibniziennes, les mathématiques de Malebranche seraient donc malebranchistes et attesteraient la dialectique existant, au sein même de sa philosophie, entre ses convictions métaphysiques et sa pratique et sa méditation mathématiques (p. 349).

Vincent GENY

XVIII^e SIÈCLE

Martin Mulsow, *Savoirs précaires. Pour une autre histoire des idées à l'époque moderne*, traduit par Laurent Cantagrel et Loïc Windels, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, coll. « Bibliothèque allemande », 2018, 429 p., 34 €.

Dans cet admirable ouvrage, d'une grande érudition et d'une réelle nouveauté dans la forme, Martin Mulsow entreprend d'écrire l'histoire de la littérature philosophique clandestine à la manière d'un film à sketches. En utilisant ce que Robert Altman appelait une *multi character form*, il noue une foule de petites histoires, comme celles d'Andreas Clavius, l'auteur oublié d'une monadologie, ou du *Frihaufklärer* Peter Friedrich Arpe, un continuateur de Vanini, pour en faire ressortir les intrusions.

Cette histoire de la transmission des savoirs hérétiques et des idées radicales à l'époque des Lumières s'appuie d'abord sur ce que Bateson appelait une « écologie de l'esprit » (p. 10), qui fait ressortir que les pensées et les théories sont avant tout mises en danger par leur dépendance à l'égard d'un support matériel. Quels habitus ou quelles tactiques a-t-on alors développés à l'époque moderne pour protéger ou réhabiliter ce savoir rare et menacé et quelles logiques d'appropriation, de refoulement et de transmission a-t-il fallu mettre en œuvre pour cela ? Pour écrire cette histoire souterraine du problème et du précaire, qui découvre derrière certains livres plusieurs couches de savoir implicite (p. 17), M. M. adopte certains outils d'analyse assez récents, comme la notion de « communautés émotionnelles » : chez les auteurs qui se situent hors du courant intellectuel dominant, les structurations émotionnelles jouent en effet un plus grand rôle que chez ceux qui ne sont pas obligés de se justifier (p. 148). Mais c'est peut-être toute une véritable « micro-histoire du traitement de l'information » qui devient nécessaire si l'on veut décrire « des processus réels et des pratiques concrètes au lieu de pourchasser les chimères du savoir idéal » (p. 239). Cet effort pour « redonner vie à une bibliothèque de livres brûlés » (p. 116) engage en tout cas une redéfinition complète du savoir : par-delà une conception purement épistémologique, celui-ci peut se définir comme du sens devenu social (p. 4).

Comme Reimarus, Erhard Weigel, Theodor Ludwig Lau, la plupart des penseurs dissidents ont mené des existences sociales précaires, « entièrement révocables » (p. 33), et développé des formes de parole « expérimentales » (p. 36). Mais ce sont peut-être aussi de véritables comportements de distinction qui ont conduit ces penseurs minoritaires, ces perdants, à se retirer de l'université et à créer un espace non public (p. 153). De même que certains libertins ou certains intellectuels de l'époque prémoderne avaient pris l'habitude de vivre simultanément sur plusieurs plans, en hommes pluriels (p. 142), ils se sont trouvés contraints de jouer des rôles institutionnels différents. « Les exigences de la précarité appellent des constructions audacieuses » (p. 41), comme scinder sa propre personne à la manière de la *gemina persona* analysée par Kantorowicz. Ainsi, les pages consacrées à la formation de la *persona* scientifique et à celle du philosophe nous paraissent les plus stimulantes ici (p. 25). Mais l'on trouve énormément d'autres choses dans ce livre foisonnant, digne des maîtres dont M. M. se réclame, Dieter Henrich et Carlo Ginzburg, comme une histoire de la « vérité nue », qu'avait commencée Blumenberg et que

l'image de l'occultation de la vérité chez les disciples de Paracelse vient efficacement compléter (p. 130).

Une histoire de la communication réclame donc aussi une histoire de la non-communication et une histoire sociale ou une histoire culturelle de la vérité en passe nécessairement par « une histoire du silence savant à l'époque moderne » (p. 149). Ce qui se dessine alors, c'est une véritable réflexion sur la « culture de l'échec » (p. 161). Les auteurs qui n'ont pas pu ou pas voulu se faire entendre ont eux aussi été déterminants pour la transmission des idées entre le début du XVIII^e siècle et celui du XIX^e siècle. Schelling, Baader, Herder par exemple ont profité, sans doute sans le savoir, des premières tentatives de démythologisation de la Bible, comme celle de l'orientaliste Hermann von der Hardt.

La précarité d'une pensée qui peut être perdue à chaque instant a été le quotidien des intellectuels des Lumières radicales. Mais M. M., quand il analyse le souci de soi particulier que le précaire clandestin impose à ses membres, s'efforce d'éviter autant que possible le sentimentalisme social qui idéalise les penseurs marginaux et les dissidents (p. 19). Surtout il cherche à se garder des excès d'une lecture de type straussien qui ne voit le vrai philosophe que comme un penseur radical constamment menacé. On ne peut croire que tous les philosophes sont contraints d'adopter une *persona* de dissimulation : « La conception de Strauss mène à une herméneutique du soupçon qui suppose que tous les textes philosophiques transmettent entre les lignes une autre doctrine que celle qui est lisible en surface. C'est une généralisation abusive de tactiques plutôt rares employées par les penseurs libertins » (p. 28). Pour éviter ces excès, il faut comprendre plus finement la relation qui unit les Lumières radicales et les Lumières modérées à partir des situations épistémiques des protagonistes sans voir nécessairement en eux de complets modernisateurs qui défendent sans compromis leurs principes (p. 120).

Patrick CERUTTI

Saténig Batwagan Toufanian, *Le Piège de l'orgueil, un projet républicain en Orient au XVIII^e siècle*, Paris, Inalco Presses, 2018, 530 p., 45 €.

Ce travail de thèse comprend la traduction et une étude scientifique de *Vorogayt Parats*, « Le piège de l'orgueil », un classique de la pensée politique arménienne composé entre 1773 et 1788 à Madras (aujourd'hui Chennai), en Inde, par Chahamir (le père) et Hakop (le fils) Chahamirian, commerçants-éditeurs férus de politique et de philosophie. On y trouve un appel lancé aux Arméniens à sortir de leur « sommeil politique » et à se libérer du joug d'empires étrangers, ainsi que le projet d'une Arménie pluriethnique et pluri-confessionnelle, républicaine et démocratique. La conjoncture internationale est favorable : les empires Ottoman et Perse, sous la domination desquels vivent les Arméniens, sont affaiblis, la Russie commence sa marche en direction de la Méditerranée. La nation arménienne a la liberté à portée de la main, il faut lui donner un État.

La première des deux parties est une étude détaillée des conditions de la composition de l'ouvrage, de sa forme, de son contenu ainsi que du contexte historico-culturel de sa publication. La seconde partie est constituée par le texte, qui comprend un exposé des principes, suivi d'une législation complète de l'État à naître.

Saténig Toufanian montre comment les auteurs, moins inspirés par une logique nationaliste que par un pessimisme anthropologique d'origine chrétienne, attribuent la nécessité d'un État, comme gouvernement des lois, à la présence en tout homme de passions aiguillonnées par l'orgueil, cause de tous les maux. La solution proposée est en revanche un « piège » de facture moderne : l'homme comme être de raison est appelé à être membre « souverain » du corps politique, il est à ce titre capable d'*autonomie* ; la loi s'appliquera ainsi, avec son accord anticipé, à quiconque, ayant contribué à l'édifier, l'aura violée.

La république s'impose à la monarchie, condamnée à la fois par l'histoire (la royauté et la noblesse arméniennes ont disparu depuis des siècles) et dans son principe, comme régime fondé sur l'arbitraire et le mensonge – la prétendue nature supérieure de certains hommes. Le long catalogue de lois privilégie une organisation égalitariste démocratique, fondée sur le tirage au sort des membres des corps législatif (la « Maison des Arméniens ») et exécutif. Il faut y voir davantage le résultat d'un génial « bricolage intellectuel » (p. 178) que la mise en application de classiques de la pensée politique. S. T. analyse l'ouvrage comme le fruit endogène d'une percée précoce, dans la pensée arménienne, des Lumières sous leur forme radicale, qui s'est effectuée au sein d'une communauté de commerçants lettrés excentrée par rapport au foyer historique des Arméniens (Proche-Orient et Caucase), et caractérisée par des pratiques d'auto-administration et l'ouverture sur le monde et les idées nouvelles.

L'édification d'un état de droit reste toutefois rudimentaire, elle se heurte à la difficile tâche d'aménager les relations entre citoyenneté, nationalité et religion sur un territoire à la fois pluriethnique et pluriconfessionnel. Alors que Locke comme Rousseau, dans leurs projets de constitution, pour la Caroline britannique en ce qui concerne le premier, pour la Corse et la Pologne en ce qui concerne le second, reconfigurent des rapports de force existants, les Chahamirian s'efforcent, avec leurs rares outils théoriques, d'inventer une citoyenneté non ethnique accordée à tous les habitants (pourvu qu'ils parlent arménien). La tentative n'aboutit pas car elle s'appuie sur une conception confuse de la *nation*, tantôt civile, tantôt ethnique, tantôt religieuse. Si tous les individus bénéficient de la liberté personnelle, la propriété de la terre est réservée aux chrétiens (article 8) et seules des personnes d'ethnie arménienne et de confession « chrétienne apostolique » (membres de l'Église arménienne apostolique, autocéphale, ce qui exclut les minorités arméniennes catholiques et protestantes) pourront être envoyées au Parlement (article 14). Cette démocratie sélective, distinguant des niveaux inégaux de citoyenneté, témoigne d'une pensée de l'État-nation en cours d'élaboration, conduite avec des moyens disparates, et excluant toute solution fédérative, sans doute assimilée à l'empire.

Le Piège de l'orgueil, rédigé dans un arménien sabir pratiqué par les commerçants arméniens de Perse (la communauté de Madras était en grande partie issue de la Nouvelle Djoulfa, près d'Ispahan) est très difficile à déchiffrer. Nous devons au talent et à la persévérance de S. T., philosophe et arménologue, de disposer d'une version française remarquable, assortie d'un appareil critique et d'une étude scientifique approfondie. Ce sera désormais une édition de référence pour les philosophes et les historiens des idées politiques.

Gérard MALKASSIAN

Lucien Calvié, *Le Renard et les raisins. La Révolution française et les intellectuels allemands 1789-1845*, Paris, Inclinaison, 2018, 294 p., 18 €.

Voici la réédition, actualisée, d'un ouvrage paru en 1989. Sa question centrale, celle de savoir si les Allemands ont pu contribuer de façon originale à l'idée révolutionnaire entre 1789 et 1845, connaît des prolongements contemporains concernant par exemple la place de l'Allemagne en Europe, que l'auteur ne manque pas de rappeler occasionnellement. La thèse en est que la tradition philosophique révolutionnaire en Allemagne se définit par un rapport consubstantiel, à la fois de fascination et de distanciation, au modèle révolutionnaire français. Elle est illustrée, dans le titre et à quasiment chaque fin de chapitre, par la fable du renard qui, ne pouvant atteindre une grappe de raisin, en juge les grains trop verts.

Cet ouvrage est précieux par son caractère synthétique, par le panorama qu'il offre des penseurs allemands de l'époque, et par sa discussion d'une littérature non seulement ouest-allemande, mais aussi est-allemande qui, pour ce corpus et ce problème, est loin d'être négligeable. Dépassant un clivage dénué de sens entre grands et petits auteurs, l'auteur restitue admirablement les ambivalences de Kant, tenant à la fois de l'absolutisme éclairé et du républicanisme français (p. 51), restitue toute leur importance à des auteurs tels que Knigge, Görres ou bien, à l'autre bout de la période, Gutzkow ou Cieszkowski, qui ouvre la philosophie hégélienne à une pensée de l'avenir. À ce titre, cet ouvrage peut être considéré comme un classique. Si l'auteur parvient souvent brillamment, en peu de mots, à résumer la complexité d'une position (comme pour Constant, p. 71 *sq.*), on peut, par endroits, regretter que certaines thèses ne soient pas davantage étayées par des références aux textes (comme dans les interprétations rapides et discutables de la leçon inaugurale de Schiller de 1789 ou de la seconde section du *Conflit des facultés* de Kant) et à leur argumentation (comme pour les écrits de Fichte des années 1790), alors que les textes d'autres auteurs (Hölderlin ou Heine par exemple) sont traités plus en détail.

Plus largement, la thèse centrale soulève un débat essentiel : le leitmotiv du constat de la *misère* allemande à l'aune des accomplissements révolutionnaires français et occidentaux ne revient-il pas à avaliser un lieu commun, celui de la France comme nation de la pratique politique, et de l'Allemagne comme nation de la théorie philosophique, que l'auteur prétend pourtant dépasser (p. 21) ? En filigrane se profile la question passionnante de savoir ce que signifie la délimitation d'une tradition révolutionnaire « occidentale » (France, Angleterre, États-Unis d'Amérique, Amérique latine), distinguée d'une autre tradition, « orientale » (Russie, Chine) (p. 17 et 240). L'auteur insiste à la fois sur la place médiane de l'Allemagne entre ces deux traditions, due à la circulation des textes de Hegel et Marx, mais aussi sur la nécessité historique, pour elle, de ne pas s'isoler dans une tradition politique proprement allemande, qui a pu aussi bien, pour l'auteur, avoir pour effet les errements politiques tragiques nés du fameux *Sonderweg* que la construction faussement rassurante de l'image d'une Allemagne « modérée » (p. 14 et 241). Le moindre mérite de l'ouvrage n'est pas de prendre hardiment position sur ces questions. Mais on peut se demander si ce fil conducteur ne revient pas à réduire les Allemands à un rôle unique, celui d'acteurs qui ont cherché à travestir leur impuissance en critique. Certes, il est bien montré que ce modèle se décline sous des formes multiples selon les auteurs, les courants, les périodes. Par ailleurs, Hegel ouvre selon lui la voie à une tradition non idéaliste, réaliste, que Marx poursuivra. Mais cette dichotomie entre l'idéalisme et le réalisme

pourrait être nuancée. Un examen plus approfondi des débats franco-allemands aurait sans doute permis de souligner davantage l'insatisfaction de nombre d'auteurs français vis-à-vis du modèle révolutionnaire offert par leur pays. On ne comprend d'ailleurs pas bien l'inégalité de traitement entre, par exemple, Constant d'un côté, Staël, Cousin et Destutt de Tracy (pourtant appelé par Heine « le Fichte du matérialisme », p. 91), à peine mentionnés, de l'autre. Plus généralement, si l'identification d'une tradition révolutionnaire allemande isolée est à la fois une erreur théorique et un danger, ne pourrait-on dire de même d'une tradition révolutionnaire française, qui court peut-être le risque de la fossilisation, de la patrimonialisation ou d'une récupération nationaliste ?

Cet ouvrage est ainsi important pour la formulation d'un problème dont nous avons à notre tour hérité, celui de savoir ce que signifie une théorie révolutionnaire, et de savoir si le cadre national ou civilisationnel est pertinent pour en penser les multiples déclinaisons.

Ayşe YUVA

Giuseppe Pelli, *Contre la peine de mort*, précédé de *Correspondance avec Beccaria*, traduit de l'italien et présenté par Philippe Audegean, Paris, Klincksieck, coll. « Critique de la politique », 2016, XL-76 p., 17,50 €.

Philippe Audegean, Christian Del Vento, Pierre Musitelli et Xavier Tabet (dir.), *Le Bonheur du plus grand nombre. Beccaria et les Lumières*, Lyon, ENS Éditions, coll. « La croisée des chemins », 2017, 330 p., 24 €.

Philippe Audegean et Luigi Delia (dir.), *Le Moment Beccaria. Naissance du droit pénal moderne (1764-1810)*, Liverpool, Voltaire Foundation/Liverpool University Press/University of Oxford, coll. « University of Oxford Studies in the Enlightenment », 2018, 272 p., 65 £.

Depuis plusieurs années, Philippe Audegean analyse de façon stimulante l'apparition du droit pénal moderne. Seul ou entouré de collègues, il présente trois ouvrages ayant en commun certains éléments de l'œuvre de Beccaria. Dans la longue et riche introduction du premier, il expose une forme de généalogie de l'abolitionnisme de la peine de mort, rendant à Giuseppe Pelli la paternité du premier véritable argumentaire structuré ; il souligne notamment à quel point ses propos « semblent annoncer le modèle carcéral moderne, comme exil "domestique" à l'intérieur des frontières du pays » (p. XXXIII). Suivent les quatre lettres, aussi courtoises que courtes, échangées entre le Florentin et le Milanais ; dans l'unique missive envoyée par ce dernier, il encourage son admirateur à être « utile au bonheur du genre humain » (p. 6). Vient ensuite le « discours » (selon la terminologie retenue par p. A.) rédigé fin 1760 et début 1761 par Pelli contre la peine capitale, non publié à l'époque, manuscrit découvert en 2014 à Florence et traduit ici en français. Il distingue six « preuves » ou « arguments », dans une perspective à la fois utilitariste et comparatiste. S'appuyant sur des exemples variés aussi bien quant aux lieux que quant aux époques, il relève ainsi les lois de Dracon qui, dans la Grèce du VII^e siècle avant J.-C., « punissait de mort l'oisiveté », sanction « paradoxale » souligne le Florentin, puisque « pour animer l'industrie elle ôtait la vie à ceux qu'elle pouvait faire devenir industriels » (p. 34).

Le titre du second ouvrage (en ordre chronologique) fait autant référence à l'une des phrases de la lettre de Beccaria à Pelli qu'à l'une des formules les plus célèbres de l'introduction à *Des délits et des peines*, indiquant que les lois

devraient viser « le bonheur le plus grand partagé par le plus grand nombre » (introduction, traduction et notes de P. A., ENS Éditions, 2009, p. 143). Il réunit 18 textes et autant d'auteurs différents, qui visent tous à montrer comment *Des délits et des peines* donne « une intensité nouvelle » (p. 11) à des questions qui lui préexistaient, au point qu'on peut parler de « tournant Beccaria » (*id.*). La peine de mort, un des éléments communs des trois ouvrages présentés ici, est fil rouge de celui-ci : dès le premier chapitre, Gianni Francioni souligne la force de la démonstration, qui fait « interagir des motivations contractualistes et utilitaristes », alors que ces dernières n'auraient pas suffi, seules, à réfuter la peine de mort « de manière définitive et sans exception » (p. 42). La lecture contractualiste de l'argumentaire beccarien est moins connue que son utilitarisme ; Pietro Costa l'explique de façon convaincante : « Pour Beccaria, le souverain ne saurait disposer de pouvoirs que ses sujets ne peuvent lui avoir confiés, parce qu'ils sont directement incompatibles avec leur irréductible volonté de se maintenir en vie » (p. 204). Le chapitre de Michel Porret consacré au « philanthrope Jean-Jacques de Sellon », souligne la façon dont celui-ci « noue le christianisme (le gibet empêche un « chrétien de racheter son crime [...] dans une prison pénitentiaire ») et l'utilitarisme sécuritaire » (p. 311) ; il marque également l'actualité du propos beccarien en relevant de récentes condamnations prononcées par la Cour européenne pour « traitements dégradants et inhumains » de personnes incarcérées.

Ce ne serait pas rendre justice à cet ouvrage foisonnant que de n'en indiquer que ce qui touche à la peine de mort. Relevons ainsi deux chapitres remarquables. D'abord celui de Cecilia Carnino, qui montre comment, pour Beccaria, « le luxe stimule le travail [...] encourage l'investissement agricole » et pousse les hommes « à être "bienveillants et serviables" » (p. 143). Ensuite celui de Girolamo Imbruglia, qui analyse « l'énigme de la contrebande », infraction pour laquelle l'opinion publique nourrit de l'indulgence alors même qu'elle nuit à l'intérêt collectif ; il s'appuie pour ce faire sur Diderot, qui « ne recourt pas à la notion de conscience pour déchiffrer les normes de la volonté générale » mais « évoque les passions "animales" de l'indignation et du ressentiment » (p. 170) – termes de deux articles de l'*Encyclopédie* auxquels il renvoie.

Le Moment Beccaria analyse la spécificité de ce « moment » en 12 textes, de 13 auteurs différents : il marque un renversement de paradigme du droit pénal « qui n'est plus conçu comme l'instrument du souverain pour établir ou rétablir l'ordre social, mais comme l'instrument du citoyen pour protéger et garantir sa liberté et sa sécurité » (p. 4). Dans cette perspective, Beccaria lutte contre « la cruauté des peines » et « l'irrégularité des procédures criminelles » (p. 10). Ethel Groffier montre à quel point le « Commentaire » de Voltaire eût un retentissement déterminant sur la diffusion de Beccaria en Europe. Comme en contrepoint, Pietro Costa souligne que le projet d'abolition de la peine de mort fut à la fois le plus emblématique de l'œuvre de Beccaria et le plus contesté, notamment par Kant, très attaché à « la proportion rigoureuse entre le crime et la peine » (p. 69). Emmanuelle de Champs analyse les réflexions concernant les jurys populaires, indiquant que, lorsque Beccaria aborde la question (dans la 3^e édition seulement), il préconise qu'ils soient tirés au sort « pour moitié parmi les pairs de l'accusé, pour moitié parmi ceux des victimes » (p. 138) ; elle relève là des questions de procédure criminelle souvent laissées de côté dans les exégèses de Beccaria, peut-être parce que moins visibles que la sévérité des peines. Comme l'avait fait Michel Porret dans l'ouvrage précédent, c'est en effet encore à « la crise [actuelle] de l'institution carcérale » (p. 8) que renvoient les deux directeurs de cet ouvrage collectif en relevant quelque écho avec l'époque contemporaine. Il me semble que d'autres

éléments de l'évolution récente du traitement de la question criminelle par plusieurs des pays ayant les premiers mis en place un droit pénal inspiré de Beccaria semblent s'écarter de ses principes : exécutions d'opposants (résidant dans un pays tiers : un président de la République française en exercice a déclaré à des journalistes en avoir ordonné quatre), incarcérations extra-judiciaires (hors du territoire national : plusieurs présidents des États-Unis d'Amérique ont mis en place puis maintenu ce dispositif, à Guantanamo et dans d'autres pays), surveillance renforcée de la population (notamment des communications). Autant de raisons de lire, aujourd'hui, ces trois ouvrages.

Philippe COMBESSIE

Jacques Domenech (éd.), *Mélanges autour de Jacques le Fataliste de Diderot*, Paris, L'Harmattan, coll. « Thyse » (Centre Transdisciplinaire d'Épistémologie de la Littérature et des Arts vivants, université Nice Sophia Antipolis), 2017, 236 p., 25 €.

Jacques Domenech, auteur d'un bon tiers des contributions, définit ce livre comme une « aventure difficile, déconcertante et asymétrique, ni colloque ni ouvrage collectif... ». Du point de vue du lecteur, « asymétrique », oui un peu, « difficile », pas tant que cela, « déconcertant », pas vraiment. Certaines pages ont même un intérêt certain, en particulier historique, voire philosophique. On se réjouira d'y trouver grâce à E. Scalfari quelques pages d'un certain Umberto Eco, qui se demande (p. 13) ce que signifie aujourd'hui se réclamer des Lumières. Il répond en opposant un sens humain du raisonnable à la Raison forte, « à la Hegel ». S'inspirant de Quine, il écrit que l'homme des Lumières mettra en question « tous les manuels de traduction possible », mais pas l'idée que la réalité marche d'une certaine façon déterminée, même si nous ne pouvons peut-être savoir laquelle (p. 14).

Dans un hommage à Butor, qui a lancé les premières œuvres complètes de Diderot du XX^e siècle, Domenech estime que la sympathie que lui porte Butor s'interpréterait avant tout par « le combat acharné de Diderot contre la censure » (p. 20). Dans un texte de 1984 (ce n'est pas le plus ancien), J. Deprun estime que l'idéalisme que combattait Diderot ne correspondait guère à quelque réalité historique que ce soit. Diderot s'est-il donc battu contre un fantôme (p. 43) ? Non, il a combattu un « type idéal » au sens de Max Weber, ce qui n'est pas rien. Comme Rabelais, apprenons-nous grâce à Béatrice Didier, Diderot pouvait prétendre posséder une culture universelle. Mais, chez lui comme chez son modèle, cette ivresse de la connaissance n'empêche ni recul ni « humour décapant » (p. 50), les deux auteurs communiant encore dans un même élan vital (p. 52). Dans la perspective d'une certaine « épistémologie de la littérature », à en juger par toute une terminologie un peu absconse, Françoise Salvan-Renucci voit même un parallèle entre les « différentes strates sémantiques du discours » de Hubert-Félix Thiefaine et l'alternative hasard-là-haut qui structurerait le roman de Diderot (p. 210).

Jacques se voit encore comparé à d'autres personnages de la littérature picaresque, Tirant le Blanc (l'ouvrage comporte un assez long extrait de ce roman), Don Quichotte et Parisien l'Écolier. Il y aurait selon J. D. un cousinage idéologique et formel entre Tirant et Jacques ; en revanche Jacques serait un anti-Quichotte (Lydia Vásquez). Ou plutôt, si les ressemblances entre les deux œuvres sont bien connues (p. 84), en particulier le « dialogue actif entre l'auteur et le récepteur », il convient de souligner certaines divergences.

Contrairement à Jacques, les digressions quichottesques enrichissent le schème du récit chevaleresque « sans pour autant le subvertir » (p. 81). Enfin, Parisien l'Écolier partage avec Jacques « un singulier libertinage qui ne correspond en aucun cas aux codes libertins » (p. 90).

Avec S. Macaigne et G. Stenger, on retrouve des objets plus philosophiques. La médecine, explique le premier, est l'activité antimétaphysique par excellence (p. 126), d'où le rôle crucial chez Diderot, proche du vitalisme médical, des chirurgiens et autres médecins, « attachés au corps, à la chair, donc à la réalité tangible dans ses aspects les plus crus et parfois les plus universels ». Avec Diderot, l'humanité est mise à nu, la plume devient un scalpel. Stenger s'intéresse quant à lui au « fatalisme de Diderot ». On évoque volontiers un dilemme auquel Diderot aurait été confronté : ses idées s'opposeraient à son sentiment intérieur. « En réalité il n'en est rien » (p. 14). C'est que Diderot n'est pas Laplace : tout se tient, mais plus ou moins. Diderot nie le libre-arbitre, mais reconnaît ce que nous appelons l'autonomie (p. 150). Être libre, c'est ne pas souffrir d'un pouvoir arbitraire, ce qui permet à Stenger de rapprocher Diderot, à la fin de sa vie, du stoïcisme (p. 155-156).

Le dernier contributeur n'est autre que Jacques-André Naigeon (1735-1810). Dans un texte de 1794, il nous apprend que Diderot, d'une bonhomie inépuisable (p. 220), tenait au sens propre des tablettes pour ne pas oublier les motifs de se plaindre de certains de ses contemporains. Naigeon ne l'a vu y recourir qu'une seule fois, pour lui « raconter les torts qu'avait eus avec lui le malheureux Jean-Jacques » (p. 220).

Henri DILBERMAN

Abbé Grégoire, *Correspondance de l'abbé Grégoire avec son clergé du Loir-et-Cher*, t. II (1796-1797), intr., éd. et notes de Jean Dubray, Paris, Classiques Garnier, coll. « Univers Port-Royal », 2018, 318 p., 43 €.

Abbé Grégoire, *Correspondance de l'abbé Grégoire avec son clergé du Loir-et-Cher*, tome III (1798-1800), édité par Jean Dubray, Paris, Classiques Garnier, coll. « Univers Port-Royal », 2019, 233 p., 29 €.

Habité par le sens du devoir attaché à sa charge épiscopale, Henri Grégoire, évêque constitutionnel du Loir-et-Cher, se révèle, dans le deuxième tome de cette correspondance, un pasteur sérieux doublé d'un fin politique (voir analyse du t. I dans la *Revue*, 2018/4, p. 571). Éloigné physiquement de Blois, afin de pouvoir participer pleinement aux travaux législatifs du Conseil des Cinq-Cents, il n'en demeure pas moins très attentif à la gestion des communautés paroissiales qui composent son diocèse. Nous voyons se dessiner une politique de réorganisation de la vie ecclésiastique fortement perturbée par les épisodes sanglants de la Terreur et les persécutions qui ont continué sous la Convention thermidorienne.

Rien ne lui échappe : ni les tracasseries auxquelles sont exposés les curés, ni la situation délicate de ceux qui ont livré leurs « lettres de prêtrise » ou même qui ont abjuré, parfois en se mariant, ni les tensions avec le clergé dit « réfractaire », ni l'aspiration de la population à retrouver une vie religieuse paisible dans un climat de tolérance... Il montre un réel attachement à l'Église catholique, comprise dans une perspective nettement gallicane, tout en professant respect et obéissance au pape et à son autorité suprême. Grégoire n'apparaît donc pas comme un dissident, bien qu'il ait pu avoir parfois quelques sympathies jansénistes (voir ses « Lettres inédites sur l'*Augustinus* » publiées en 2015 par Jean

Dubray : analyse dans la *Revue*, 2016/3, p. 396). Régulièrement, ses collaborateurs de confiance, notamment les vicaires épiscopaux Boucher et Dupont, l'informent de ce qui se passe sur le terrain. On voit aussi se dessiner une conception de ce que sera l'Église catholique concordataire : relativement autonome, mais bien insérée dans une République qui, tout en la contrôlant de près, acceptera de lui laisser une certaine liberté d'exercice. Grégoire, pourtant, s'opposera résolument au Concordat napoléonien.

Outre l'accueil bienveillant qu'il réserve aux multiples demandes qui lui sont adressées par ses diocésains, victimes de préjudices ou de discriminations diverses, malgré le rétablissement de la liberté des cultes, il a une vision politique du rôle que pourrait et devrait jouer l'Église catholique dans la reconstruction du pays, après que le Directoire a succédé aux convulsions révolutionnaires. Incidemment, il nous donne des renseignements précieux sur la vie quotidienne dans les villes et villages du Loir-et-Cher et même sur des mouvements contre-révolutionnaires tels que la Chouannerie. Régulièrement, il fait écho aux événements religieux nationaux : rassemblements d'évêques, grandes célébrations à Notre-Dame de Paris, synodes diocésains, préparation du concile national prévu pour 1801.

En somme, on trouve dans le deuxième recueil de sa *Correspondance* une peinture réaliste de la renaissance de l'Église catholique en France : l'évêque Grégoire avait bien compris que le sentiment religieux n'était pas éteint en France et que, malgré destructions et persécutions, les communautés locales avaient encore de la ressource et de la vitalité.

Le troisième tome couvre les années 1798-1800, qui « constituent une époque-charnière entre la Révolution française et le futur Concordat » (Jean Dubray, « introduction »). Résidant la plupart du temps à Paris où le retiennent ses fonctions politiques, au Conseil des Cinq-Cents, puis au Sénat, Grégoire, toujours évêque constitutionnel du Loir-et-Cher, entretient une correspondance serrée avec ses collaborateurs ecclésiastiques, notamment son vicaire épiscopal Boucher.

Ces lettres (48 envoyées et 46 reçues) permettent de mieux comprendre la situation précaire d'une église catholique cherchant péniblement à se relever et à se réorganiser, en dépit de la faiblesse de ses moyens humains et matériels. Grégoire y relate les désignations de nouveaux évêques ou la régularisation de leurs situations ; il encourage et, au besoin, rectifie les initiatives prises par ses « chers et estimables coopérateurs », comme il appelle souvent les membres de son conseil épiscopal de Blois.

On voit se dessiner ainsi le portrait d'une France provinciale, et surtout celui d'un clergé traumatisé par la Terreur et ses séquelles, avec ses petites mesquineries, mais faisant preuve, en dépit de ses faibles moyens humains et matériels, d'un courage tenace pour reconstituer des communautés chrétiennes vivantes, tout en gardant les acquis sociopolitiques de la Révolution. Il apparaît que « l'entrée en vigueur du décret sur la liberté des cultes commence à produire ses premiers effets, non sans rencontrer sur le terrain de multiples difficultés d'application » (J. Dubray), telles celle de l'harmonisation du calendrier révolutionnaire avec l'ancien calendrier : comment la célébration du « décadi » peut-elle s'accorder avec celle du dimanche ? Régulièrement, Grégoire opte pour des transactions, des compromis où le pragmatisme l'emporte souvent sur l'idéologie tant ecclésiastique que républicaine.

Ces deux nouveaux volumes témoignent de l'ampleur des talents tant pastoraux que politiques de Grégoire.

Dominique FOYER

Éléonore Le Jallé, *Hume et la philosophie contemporaine*, Paris, Vrin, coll. « Analyse et Philosophie », 2014, 320 p., 32 €.

Peut-on encore être humien ? Éléonore Le Jallé a choisi de répondre, par l'affirmative, à cette question en analysant rigoureusement les débats que la philosophie contemporaine entretient avec la pensée de David Hume. De manière intéressante, la démarche choisie ici est de cheminer avec Hume en suivant deux lignes de forces originales. La première est de se poser en « passeuse », en ambassadrice, tout comme Hume se peignant, dans *L'Art de l'essai*, en ambassadeur du monde du savoir dans celui de la conversation, ainsi que le rappelle l'ouverture de l'ouvrage. Deuxièmement, l'auteure contre-argumente, dans l'esprit et « à la manière de » Hume, aux objections qui lui sont adressées, témoignant ainsi de la vivacité du dialogue philosophique qui est aujourd'hui encore nécessaire avec cette pensée. N'était cette seconde posture, on pourrait croire à tort qu'il s'agit, pour reprendre la nomenclature états-unienne, d'une incursion continentale en philosophie analytique. Mais les choses sont autrement plus subtiles : il s'agit avant tout, en dépassant ce dualisme analytique/continental, peu constructif, de témoigner d'une conversation toujours vivante avec Hume, ce qui rend l'ouvrage d'autant plus original.

Inscrit dans le sillage d'un livre précédent, *L'Autorégulation chez Hume* (Puf, 2005), où se posaient déjà des questions en lien avec l'« ordre spontané » et Hayek, l'ouvrage constitue une sorte de pivot et annonce le suivant, *Les Limites de la raison et les règles de justice : la morale du libéralisme chez Hayek* (Hermann, 2017), ainsi que les travaux récents de l'auteure sur le point de vue moral dans la fiction, lequel développe en quelque sorte le pan moral de l'enquête qui aurait pu laisser un peu le lecteur sur sa faim – mais il faut bien en laisser pour la suite...

En miroir du *Traité de la Nature Humaine*, l'ouvrage propose un triptyque : la première partie, composée des deux premiers chapitres, traite de l'entendement, la causalité et l'identité ; la seconde aborde sur trois chapitres les questions liées à l'action et à la motivation, qui constitue le point nodal de l'ouvrage ; la troisième, composée des deux derniers chapitres, traite des questions sociales et politiques (convention et justice notamment). Toutefois, contrairement à ce que cette structure pourrait laisser croire, le livre se conçoit explicitement comme la mise en réseau de ces thématiques, dont la séparation est poreuse.

Même s'il n'est pas rédigé sous forme explicitement dialogique, c'est à une véritable conversation que l'on assiste, mettant ses discutants aux prises avec Hume (*via* son ambassadrice), plutôt que l'inverse, ainsi que ce pourrait être logiquement le cas : de Popper à Goodman, de Smith à Parfit ou Davidson, et de Lewis à Rawls, certains se voient opposer une forme de « droit de réponse » argumenté et rigoureux. Ce faisant, l'auteure rappelle aussi le rôle fondateur de Hume dans certains débats les plus riches de la philosophie contemporaine : que ce soit celui de l'induction en théorie de la connaissance ou celui, peut-être moins évident, de la faiblesse de la volonté – dernier thème où la figure aristotélicienne pourrait sembler, à tort, seule dominante dans l'histoire de la philosophie. L'ouvrage est riche, bien conduit et prête à réfléchir et à contre-argumenter, ce que j'aurais fait bien volontiers, notamment pour la dernière partie, si l'espace n'était compté. Soulignons simplement à quel point cet ouvrage est rigoureux et stimulant, et le plaisir qu'on prend à cheminer ainsi, non dans les pas de Hume, mais bien *avec* lui.

Vanessa NUROCK

Friedrich Heinrich Jacobi, *Briefwechsel. 1799-1800*, intr. et éd. de Manuela Köppe, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, coll. « Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften » vol. I-12, 2018, LX-380 p., 298 €.

Avec les quelque trois cents lettres qui composent ce nouveau volume de correspondance (analyse des trois vol. précédents dans la *Revue*, 2016/3, p. 398 et 2018/4, p. 574), la vision que nous avons de la « vie épistolaire » de Jacobi s'enrichit sensiblement (p. 89). Ce qui se découvre à travers ses différents échanges avec Reinhold, Baggesen, Goethe, Jean Paul et Humboldt, c'est, par-delà les contingences et les tracasseries d'une vie domestique que chacun se plaît à relater, l'existence d'une communauté lettrée unie par une culture de l'écrit d'une richesse et d'une densité dont nous n'avons plus aujourd'hui idée. Jean Paul ne s'épargne aucune outrance, mais on peut comprendre qu'il reproche à Fichte son choix de ne pas lire ou, en tout cas, de lire le moins possible : c'est ce qui explique, d'après lui, que cet homme viril et noble, mais égoïste et borné, ait une « perspicacité » infinie, et pas de profondeur (p. 88).

Les années 1799-1800 sont celles de la querelle de l'athéisme, à laquelle Jacobi a pris une part active. Mais l'effort pour faire apparaître à son cercle d'amis la « fausse magie » de la philosophie transcendante (p. 372) annonce également l'écrit de 1802 *Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à l'entendement* (trad. p. Cerutti, Vrin, 2009). La vie et l'œuvre de Jacobi sont, de l'aveu même des grands auteurs de la philosophie classique allemande, le jalon qui permet de comprendre ce qui s'est joué à la fin du XVIII^e siècle lors du passage, décisif pour l'histoire de la philosophie moderne, des Lumières à l'idéalisme allemand. Jacobi, en effet, est si proche du postkantisme qu'il a pu accuser Fichte de lui avoir « volé » plusieurs de ses idées dans la *Destination de l'homme* (p. 209). Fichte est le Messie de la raison spéculative, Jacobi en est le Socrate. Villers n'avait sans doute pas tort de formuler les choses ainsi, même s'il se méprend manifestement sur les intentions de la lettre sur le nihilisme quand il la croit animée par le désir de « se déclarer publiquement l'ami du juste persécuté » (p. 151).

Après avoir reçu la fameuse lettre verte, Fichte demande que l'on fasse part à Jacobi de son étonnement : les thèses sur le droit et la morale qu'il a pourtant largement développées n'ont pas été prises en considération. « Au fond, c'est indifférent, répond Jacobi, car la question n'est pas de savoir ce que Fichte pense finalement ou ce qu'il veut enseigner, mais ce qu'il doit penser et enseigner suivant ses principes » (p. 185). Or, tant qu'il reste fidèle à ses principes, il s'interdit de reconnaître quelque existence que ce soit en dehors de l'activité subjective, ou quelque création (p. 231). D'autres principes offrent pourtant une alternative à ce subjectivisme qui fait le fond de tout idéalisme : « Je fais un grand saut et dis : comme pour Fichte tout est subjectivité, pour moi tout est objectivité [...]. La tendance de l'homme est de percer jusqu'au vrai. Je suis réaliste comme personne ne l'a encore été avant moi et prétends qu'il n'y a aucun système intermédiaire raisonnable entre l'idéalisme total et le réalisme total » (p. 208).

Ce que Jacobi oppose aux grands systèmes idéalistes adossés à un moi transcendantal ou à une identité absolue est le point de vue de la personne singulière, dans ce qu'elle a d'individuel et d'irréductible à toute construction. Il écrit ainsi à Jean Paul :

Tu as pénétré au plus profond de mon âme à l'endroit où tu as dit de Fichte : « ici il perd de sa superbe ». L'individualité est un sentiment fondamental. L'individualité

est la racine de l'intelligence et de toute connaissance ; sans individualité, il n'y a pas de substantialité ; sans substantialité, il n'y a rien nulle part. L'égoïté comme simple activité d'identification – du rien, comme rien, dans le rien, par le rien – est une pure absurdité et l'opposition, comme condition de cette identification, est une véritable ineptie étant donné que, pour l'opposition, je n'ai jamais à ma disposition qu'un rien plus rien, une *quantité infinie* de « plus rien ». La pure identité est la pure mêmété sans personne qui soit le même (*reine Derselbigkeit ohne Der*). – Le *il (der)* ou le *ça (das)* est toujours nécessairement un individu. L'identité a donc naturellement la substantialité pour fondement et la substantialité l'individualité. *Conscient* est un adjectif ; sans substantif, on ne peut le penser et ce substantif est ce qui se présente, de manière non intuitive, dans le sentiment d'identité. La personnalité de l'homme est absolument inconcevable sous la forme d'un simple flottement par synthèse : on peut prouver qu'elle est impossible en tant que produit dans le temps, comme quelque chose qui naît seulement par réflexion. Moi, Friedrich Heinrich Jacobi, je me reconnais comme tel *sans le moindre signe distinctif*, immédiatement en vertu de ma substance ; je n'ai pas besoin de composer au préalable ma personnalité. (p. 207).

C'est encore cette activité d'identification du rien dans le rien que Jacobi verra à l'œuvre dans la philosophie de l'identité de Schelling, contre laquelle il rédigera bientôt des lettres très violentes. Celles-ci paraîtront en appendice au pamphlet *La Doctrine de Schelling ou la philosophie du néant absolu* de Friedrich Köppen, avec qui Jacobi entre ici en contact pour la première fois. Quand on sait l'importance de ces différents textes pour l'histoire du concept de nihilisme, on ne peut que regretter que ce nouveau tome de la belle édition de Frommann-Holzboog s'ouvre pour une fois sur une introduction historico-critique plutôt maigre.

Patrick CERUTTI

Pascal Gaudet, *Kant. Une sagesse pour notre temps*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2018, 83 p., 12 €.

Il s'agit d'établir la signification de la sagesse selon Kant ainsi que sa valeur pour notre temps. L'auteur place d'emblée cette signification dans la lignée des sagesse de la connaissance de soi, préalable obligé à la réalisation éthique de l'humanité, s'opposant ainsi à ce qu'il estime être les lectures de V. Brochard, P. Aubenque et M. Foucault, insistant au contraire sur la rupture supposée entre morale critique (kantienne) et sagesse antique (grecque). Le chapitre I traite du sens de l'attitude critique, ouvrant une « voie nouvelle », dépassant l'antinomie dogmatisme-scepticisme, et instituant « une nouvelle manière d'exister, ou mieux, la seule "vraie" manière d'exister » (p. 19). Le chapitre II se penche sur « la motivation de l'attitude critique ». Aux fréquentes réductions psychologiques de l'entreprise critique au « tempérament mélancolique » de l'homme Kant (p. 24), l'auteur préfère la nécessité de « purifier cette raison affectée en tant qu'elle signifie une "raison asservie" » (p. 29). Il s'agit d'une « démarche de purification du sujet philosophant et, à travers lui, de l'être humain » (p. 39), le menant à une connaissance transcendante de soi, tant théorique que pratique, que l'auteur inscrit comme un devoir de vertu envers soi-même, celui de « se perfectionner » en tant qu'homme (Kant, *Métaphysique des mœurs*, Doctrine de la vertu). Le chapitre III est consacré à la « justification de l'attitude critique ». Mais cette justification est présentée de manière seulement interne à la sagesse critique elle-même et ne se réfère guère

aux caractères particuliers de « notre temps » qui montreraient la possible et nécessaire « valeur » actuelle de cette sagesse, conformément au propos initial de l'auteur. Malgré cette réserve, convenons que le livre, comme les ouvrages antérieurs de l'auteur (voir analyses dans la *Revue*, 2018/4, p. 576, et précédemment), manifeste une connaissance précise de la pensée kantienne et de ses principaux commentateurs.

André STANGUENNEC

Jean-Jacques Rousseau, *Affaires de Corse*, Christophe Litwin (dir.) et James Swenson (éd.), Paris, Vrin, 2018, coll. « Textes et commentaires », 390 p., 35 €.

Avant de légiférer pour un peuple, il faut en connaître les mœurs, disait le *Contrat social*. Avant de rédiger des lois bonnes en elles-mêmes, il faut étudier les hommes auxquels elles s'adressent. Aussi quand, en août 1764, Mathieu Buttafoco lui demande de rédiger un projet de constitution pour la Corse et de contribuer à réaliser sa fameuse prophétie (« un jour cette petite île étonnera l'Europe »), Rousseau entreprend immédiatement de se documenter sur la dernière nation libre d'Europe pour en retrouver la spécificité, le caractère primitif que la « tyrannie » génoise a déformé et que recouvre maintenant le mythe que commencent à construire les gazettes.

Ce cinquième volume de la collection « Textes et commentaires » consacré à Rousseau nous permet de retrouver l'intégralité du dossier des *Affaires de Corse*, d'après le titre que le philosophe donnait lui-même à la chemise dans laquelle il conservait sa documentation et ses manuscrits. Les éditeurs ont choisi de présenter d'abord la correspondance de Rousseau et de Buttafoco, puis les textes préparatoires au « Plan de gouvernement bon pour la Corse », avec leurs innombrables biffures, corrections et ajouts marginaux, et enfin un manuscrit de la Bibliothèque de Genève intitulé « Cahier de travail », suivant en cela l'ordre classique que l'on trouvait déjà dans l'édition de la « Bibliothèque de la Pléiade ». Mais, lorsqu'on se penche sur les brèves remarques que contient ce cahier de travail, on est tenté de croire qu'une bonne lecture devrait commencer par la fin, car ces notes éparses donnent l'impression d'être les premières pensées qui viennent à l'esprit de Rousseau quand il découvre les documents que lui a fait parvenir Buttafoco, et non, comme le suggèrent la plupart des éditeurs, la rédaction ultérieure d'articles constitutionnels à laquelle Rousseau aurait fini par renoncer. Mais c'est seulement notre hypothèse.

Quoi qu'il en soit, Rousseau n'a jamais écrit de constitution pour la Corse, mais un plan de gouvernement visant à instituer un peuple, autrement dit à former des mœurs qui puissent donner prise aux lois. « La problématique des mœurs détermine l'ensemble du projet que Rousseau va proposer pour la Corse » (Bruno Bernardi, p. 199). La description de ce peuple pauvre mais sans besoins rappelle celle de la Suisse. La vie agricole favorise l'équité ; l'équilibre des passions et l'uniformité des mœurs prédisposent à une forme de démocratie agraire. Même si, par rapport à la tradition politique, c'est une véritable « inversion de la relation de convenance » qui s'opère (p. 201), cette recherche d'une correspondance entre le gouvernement et la nation semble

s'inscrire dans le sillage de l'*Esprit des lois* (p. 245). Rousseau reconnaît cependant la plasticité du caractère national et « loin de l'essentialiser, il en montre la dynamique historique » (Ariane Revel, p. 260).

Mais « il s'agit moins de changer que d'achever » (p. 227). La tâche que se fixe Rousseau est moins de créer des institutions nouvelles que de révéler aux Corses ce que leurs mœurs ont de sain et de favorable, en d'autres termes de combattre les préjugés qu'ils ont sur eux-mêmes : « le faux éclat des nations voisines » (p. 136), qui cherchent la grandeur en développant le commerce et que la logique de la puissance conduit à leur perte, leur fait oublier qu'une nation libre doit aspirer à être non pas illustre, mais heureuse, et à trouver sa consistance en elle-même. Or il faut beaucoup d'art pour maintenir un peuple dans son état naturel et lui apprendre à conserver sa liberté.

L'amour de la patrie se cultive avec les champs et le système rustique convient mieux à l'état démocratique que le système commercial, ce qui revient à inverser le modèle qui opposait républiques commerçantes et monarchies agricoles (p. 223). « Quand la naissance de l'agriculture a bien été une étape essentielle dans le processus d'aliénation humaine, elle est aussi, une fois l'homme sorti de l'état de nature, un élément décisif pour limiter les effets de cette aliénation » (François Calori, p. 219). Rousseau conçoit alors une société où l'on ne peut s'élever à travers les différentes classes, aspirants, patriotes ou citoyens, qu'en travaillant la terre et où la propriété du sol est l'objet non pas d'un commerce, mais d'une dignité. Contrairement à ce que croit Montesquieu, des motivations politiques stimulent mieux l'activité économique que ne le fait l'appât du gain, lequel serait d'ailleurs peu efficace étant donné le relatif dénuement de l'île.

Il semble que ce soient les questions économiques qui éloignent le plus Rousseau de ses interlocuteurs corses : si ses conceptions républicaines sont assez proches de celles de Pascal Paoli, ce dernier entend développer le commerce, alors que Rousseau privilégie une société agricole non marchande, qui éviterait que les inégalités de richesse ne s'accroissent trop vite et que la Corse se trouve prise dans des relations commerciales très déséquilibrées. En même temps, Rousseau reconnaît que le système rustique, en développant la Corse, la conduira à vouloir devenir florissante grâce au commerce, ce qui imposera un changement d'administration. Notre hypothèse serait alors que la démocratie agraire n'est nécessaire que le temps que l'île se rétablisse de son ancien esclavage. Même s'il y a là une réelle attention à l'histoire, il faut cependant admettre que ce point est particulièrement surprenant et que l'exclamation « Puisse l'établissement que la Corse va faire, la mettre bientôt dans la nécessité d'en changer ainsi » demeure énigmatique (p. 66). On a cru y lire, sinon l'expression d'une *pensée du malheur*, du moins une prise en compte de la temporalité historique (Vincent Gray, « La mer Méditerranée dans le *Projet de constitution pour la Corse* », in Jaques Domenech, *Rousseau et la Méditerranée*, Champion, 2016, p. 253-264, p. 261). Mais peut-être s'agit-il simplement d'un « double discours » destiné aux élites insulaires (François Calori, p. 225).

Rousseau entreprend donc de mener une expérience de politique appliquée, loin de toute utopie. Mais, plutôt qu'une législation, c'est un conseil politique qu'il entend donner au peuple corse : après tout, disait le *Contrat social*, « c'était la coutume de la plupart des villes grecques de confier à des étrangers l'établissement de leurs lois ». Aussi, plutôt que législateur, Rousseau se fait conseiller du Prince, ou, comme le montre fortement Christophe Litwin, armé d'un véritable « courage de la vérité », il s'adresse à la nation comme à un Prince (p. 27-33). Rêvons alors qu'on retrouve un jour les lettres qu'ont très probablement échangées Rousseau et Paoli : n'a-t-on pas

encore découvert, il y a quelques années, des lettres de ce dernier à Maria Cosway ?

Mais, malgré ce courage et son refus d'employer l'« art de persuader » (p. 133), Rousseau n'use pas moins d'un certain art d'écrire, et même d'une certaine forme d'équivoque quand il feint de ne pas comprendre les intentions de Buttafoco et les oppose à celles des Génois : « Ils ne voulaient qu'avilir la noblesse et vous voulez anoblir la nation » (p. 68). Lui qui se réjouit que Gênes ait débarrassé la Corse de son aristocratie, ne peut se retrouver dans les idées de son interlocuteur, qui entend, en réalité, rétablir la noblesse traditionnelle dans ses privilèges. « Rousseau a bien vu que Buttafoco ne faisait pas bien la différence entre Montesquieu et lui » (Bruno Bernardi, p. 187). Et c'est un autre intérêt de ces *Affaires de Corse* que d'offrir de nouveaux points de comparaison entre les thèses du *Contrat social* et celles de *l'Esprit des lois*, dont Buttafoco est un lecteur (par exemple p. 35n et 125).

Patrick CERUTTI

Eddy Dufourmont, *Rousseau au Japon. Nakae Chômin et le républicanisme français (1874-1900)*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, coll. « Histoire des Pensées », 2018, 260 p., 23 €.

Eddy Dufourmont (dir.), *La Circulation des textes politiques de Rousseau en Asie et dans les mondes arabe et turc*, numéro thématique de la revue *Lumières*, 2017, 30, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, 196 p., 23 €.

Ces deux ouvrages sont centrés sur le personnage de Nakae Chômin, qu'on ne saurait réduire à un simple traducteur de Rousseau, en particulier du *Contrat social*. Il s'agit bien plutôt d'un transfert de la pensée de Rousseau au service de la démocratie au Japon.

Dans le livre de 2018, Eddy Dufourmont nous apprend que le japonais Chômin, hostile pourtant à la morale confucéenne (p. 80), n'a pu mener à bien son entreprise – rendre compréhensible les idées de Rousseau –, qu'en mobilisant le lexique confucéen et même en créant sa propre langue (p. 219). Il n'y avait pourtant (p. 202) qu'un seul penseur du confucianisme qui trouvait grâce à ses yeux : Mengzi (Mencius). C'est si vrai que Chômin, peu après son retour de France (1874), préférera démissionner en 1875 de son poste de directeur du Collège des Langues étrangères de Tokyo plutôt que d'accepter d'exclure l'enseignement de Mengzi du cursus, comme l'exigeait le ministère.

Chômin a su parfois se jouer de la censure, d'où des textes à double entente. Plus généralement, il faut toujours replacer son œuvre, car il s'agit bien d'une « œuvre à part entière de lui » (p. 88), dans son contexte historique, celui de la répression du Mouvement pour les libertés et les droits du peuple (Jiyû minken undô, 1874-1890). Il s'agissait de répondre à un besoin de ses contemporains, « soucieux de gagner leur liberté mais dépourvus de connaissance » (p. 219). Chômin a d'ailleurs tout autant, voire davantage, traduit les républicains français des années 1860-1870, qui furent très critiques à l'égard de Rousseau. Mais cela ne signifie pas un rejet de Rousseau (p. 172). Pour comprendre ce paradoxe, Dufourmont s'appuie sur les spécialistes de la pensée de la Troisième république que sont Monique Canto-Sperber, Serge Audier et Jean-François Spitz.

On trouvera, p. 73-75, le lexique confucéen utilisé par Chômin pour ses « traductions », avec les sinogrammes et leur prononciation japonaise.

Dans le n° 30 de la revue bordelaise *Lumières*, Dufourmont expose les mêmes idées sous une forme bien plus synthétique. Sakakura Yûji s'intéresse quant à elle surtout aux traductions japonaises complètes des œuvres de Rousseau. Elle souligne la difficulté pour les traducteurs japonais de traduire et pour certains d'entre eux de comprendre les couples de termes semblables que Rousseau a soigneusement distingués (p. 111), en particulier « amour de soi » et « amour-propre » (p. 109-112).

Nakae Chômin a également été l'auteur d'une première traduction en chinois du *Contrat social*. Céline Wang (p. 91) ne semble pas bien percevoir l'ironie d'un commentaire à double entente de Chômin et y lit une tentative de « confucianiser » Rousseau, voire de le rendre compatible avec le culte impérial japonais. De fait, les traducteurs chinois de Rousseau censureront tout ce qui contreviendrait à la morale confucéenne, ou plutôt dénatureront ses propos, comme par exemple Yang (p. 93). Tanguy L'Aminot montre de son côté qu'au Viet-Nam Hoang Ngoc Phach s'est certes inspiré de la *Nouvelle Héloïse* pour son roman *Tô Tâm*, mais pour refuser, contrairement à Rousseau, la conception moderne de l'amour (p. 136), destructrice de l'ordre familial traditionnel. Et pourtant ce roman destiné à repousser la décadence moderne sera lu comme un manifeste de la modernité par une jeunesse qui voulait surtout se débarrasser de la pesante morale de Confucius.

Abdesselam Cheddadi regrette que le monde arabe n'ait pas su, ou pas pu, s'approprier réellement la pensée de Rousseau, contrairement à ce qui a eu lieu au Japon. Pourtant Rousseau aurait pu constituer un lien entre l'Orient et l'Occident, lien basé sur une compréhension libre et sincère, et non sur des rapports de force. En Turquie, explique Ayşe Yuva, les traducteurs de Rousseau ne visaient pas, comme on pourrait les en accuser, à occidentaliser les élites turques. Il s'agissait d'un projet humaniste et universaliste qui s'adressait avant tout aux couches populaires, parfois dans une optique marxiste. Ces traductions, commandées ou non par quelque organe étatique, étaient comprises comme un service rendu au peuple turc, et même à la langue turque en perpétuelle évolution depuis la fin de l'empire Ottoman. Il s'agissait d'« augmenter, vivifier et créer à nouveau » la puissance de l'intelligence d'un peuple (p. 39). C'est donc là une lecture très paradoxalement cosmopolitique de Rousseau. À vrai dire, il s'agissait tout autant pour le traducteur Ileri de contourner la censure et de s'appuyer sur l'édition française du *Second Discours* dans la collection communiste « Les classiques du peuple » pour populariser des thèmes subversifs, inspirés du marxisme (p. 35).

Ce n° 30 comporte une partie « Varia » où Rousseau est loin d'être absent, avec l'article de Céline Spector (« sur la politique des Lumières et son héritage »), qui vise à défendre cet héritage, en tant qu'il est philosophique, contre la tentation scientiste. Elle évoque aussi la tentation symétrique d'une théorie abstraite, mais la philosophie politique se doit de rester en prise avec l'histoire. Entre ces deux écueils, elle propose d'user de la « généalogie » philosophique, mais sans oublier la dimension plus normative de la philosophie politique.

Enfin, Maël Tauziède-Esparat se livre à un compte rendu parfois très critique (p. 180) du livre de Séverine Sofio, *Artistes femmes. La parenthèse enchantée (XVIII^e-XIX^e siècles)*. « Le mérite le plus évident de cet ouvrage est d'initier une refonte de l'histoire sociale de l'art des XVIII^e et XIX^e siècles dans une perspective globale » (p. 177), ce qui ne saurait se réduire au seul rôle des femmes artistes.

Henri DILBERMAN

XIX^e SIÈCLE

Michel Bourdeau, Mary Pickering et Warren Schmaus (éd.), *Love, Order & Progress. The Science, Philosophy, & Politics of Auguste Comte*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2018, 416 p., 49,95 \$.

Ce livre est né du constat, fait par les éditeurs il y a dix ans, d'un contraste saisissant entre l'intérêt manifeste du public anglo-saxon pour l'œuvre de Comte et le peu de publications que cet auteur a suscité en langue anglaise. Aussi l'ouvrage, conçu et construit pour un lectorat anglophone, propose-t-il une synthèse de la pensée de Comte : « It is necessary to give an in-depth overview of the entirety of Comte's thought, one destined for the English-speaking public at large. That is what we are trying to do. Our objective is to give a more faithful image of Comte, rather than a new one » (Preface, p. XI). L'objectif est atteint, et même dépassé, car la modestie des éditeurs et des auteurs, qui présentent parfois leur ouvrage comme une introduction presque scolaire à Comte, ne doit pas masquer le fait que l'image fidèle qu'ils dessinent est bien en réalité une nouvelle image, par la présentation d'un parcours dans l'œuvre, de ses sources et de l'influence souvent méconnue qu'elle a pu avoir, et dont il ressort que Comte n'est pas l'auteur dogmatique et autoritaire qu'on croit trop souvent.

Les deux grandes parties se rapportent aux « deux carrières » de Comte : philosophie des sciences et pensée sociale et politique. Or la première chose qui frappe, c'est précisément la manière dont le livre, tant dans l'introduction substantielle des trois éditeurs que dans les contributions (notamment celles, qu'il faut lire ensemble, de Vincent Guillin et de Michel Bourdeau), pose la question de ces deux carrières, en montrant qu'on ne saurait parler de deux Comte. Car s'il est indéniable qu'un tournant s'opère dans la pensée du philosophe, il est tout aussi indéniable que, dès le début, son projet de philosophie de la science est pris dans son projet politique : « Auguste Comte conceived of philosophy of science as part of his political project » (p. 4).

On ne peut entrer ici dans le détail des différentes contributions, toutes de facture remarquable et dont l'enchaînement est rigoureusement pensé, ce qui fait de ce volume un vrai livre et non un simple recueil d'articles. Il est par exemple très judicieux d'avoir choisi trois des six sciences de l'encyclopédie pour présenter la philosophie de la connaissance de Comte : l'astronomie, la biologie et la sociologie, qui constituent aux yeux mêmes de Comte des articulations majeures de et dans la rationalité scientifique.

Livre fortement unifié plutôt que recueil d'articles aussi par l'introduction et la conclusion qui l'encadrent. Donne des informations factuelles sur la vie de Comte, l'évolution de sa pensée, et le contexte postrévolutionnaire dans lequel elle se forme, l'introduction pose aussi de façon particulièrement claire les enjeux de cette œuvre. Les auteurs sont sensibles à la singularité de Comte et marquent son apport avec soin : il est le premier à nouer de façon aussi étroite théorie de la connaissance, philosophie des sciences et ambition politique ; il est le premier non seulement à voir mais à théoriser la pluralité irréductible des méthodes scientifiques selon l'ordre de phénomènes auquel la raison se rapporte. Quant à la conclusion, elle nous introduit dans la riche postérité de Comte théoricien des sciences comme dans l'extraordinaire fortune politique du positivisme politique. À la mort du philosophe, la société positiviste ne comptait que 37 membres, mais au milieu du XX^e siècle, on peut dire

qu'une bonne partie de la politique en Amérique latine (et pas seulement au Brésil, auquel nous pensons toujours à cause de son drapeau), avait été profondément traversée par la morale et la politique positivistes.

C'est donc à un Comte complet (science, philosophie, politique, mais aussi art, « genre » et religion), nuancé surtout, et donc vivant, étonnamment non dogmatique, que nous convie cet ouvrage adressé au lectorat anglophone. Le lecteur français y gagnera beaucoup aussi. D'abord parce que la pensée de Comte est tout aussi caricaturée et méconnue ici qu'ailleurs. Ensuite parce qu'il est très instructif de voir Comte mis en résonance avec un Whewell ou un Herschel. Enfin parce que les auteurs ont joué le jeu anglo-saxon du jugement, ce qui est dépayçant pour les historiens français de la philosophie qui ne procèdent jamais ainsi. Le livre en effet n'hésite pas à juger l'auteur, à évaluer ses forces et ses faiblesses, à énoncer ce qui semble daté, irrecevable ou encore dangereux, pas plus qu'ils n'hésitent à voir dans Comte une ressource pour notre temps.

Frédéric BRAHAMI

Johann Gottlieb Fichte, *Transzendente Logik I (1812)*, in *Die späten wissenschaftlichen Vorlesungen*, éd. de Hans Georg von Manz et Ives Radrizzani (coll. d'Erich Fuchs), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, coll. « Studentexte », 2019, XXXVIII, 251 p., 39,80 €.

Depuis près de vingt ans, Frommann-Holzboog poursuit un projet éditorial remarquable : republier en livre de poche quelques-uns des textes les plus difficiles de la littérature philosophique tout en en proposant des versions plus riches et plus précises d'un point de vue philologique. Or, comme dans ses derniers cours Fichte entreprend une dernière fois de faire apparaître la Doctrine de la science comme un système unitaire, l'intérêt de la *Studienausgabe* qui leur est consacrée est considérable, car elle a été l'occasion d'apporter des centaines de modifications au texte de la *Gesamtausgabe* et de rendre un peu plus lisible ces leçons berlinoises.

Ce nouveau volume des *Späten wissenschaftlichen Vorlesungen* contient la première partie du cours du semestre d'été 1812 (20 avril-14 août) consacré à la logique. De ces leçons, que Fichte inaugure quelques jours après avoir renoncé à sa charge de recteur de l'université de Berlin et qu'il poursuit parallèlement à l'exposition de la *Rechtslehre* (20 avril-17 juin) et de la *Sittenlehre* (29 juin-14 août), il ne nous est resté que des notes non destinées à la publication. Les éditeurs ont donc entrepris d'en compléter les phrases souvent très lacunaires, en faisant clairement apparaître leurs ajouts, mais en évitant de compromettre le caractère vivant de ces exposés oraux. Comme dans les précédents volumes, tout le travail philologique a été refait, les diverses *Kollegnachschriften* ont été consultées et les leçons les plus intéressantes ont été mises en évidence dans l'apparat. La stricte séparation que la *Gesamtausgabe* établissait entre ses différentes séries (*Werke*, *Nachlass*, *Kollegnachschriften*) interdisait de mener à bien un tel travail. On comprend alors que les *Fichte-Studien*, qui sont en quelque sorte l'organe officiel de l'*Internationale Fichte-Gesellschaft*, reconnaisse la série *Fichte in den späten Vorlesungen* comme une seconde édition de référence, la seule qui puisse être citée à côté de la *Gesamtausgabe*.

Le titre de *Logique transcendantale* que le premier éditeur de Fichte, son fils Immanuel Hermann, avait donné à ces leçons était manifestement inadéquat. *Du rapport de la logique à la philosophie effective. Précis de logique et introduction à la philosophie* indique mieux que la série d'exercices préparatoires pour s'affranchir du mode de penser ordinaire qui nous est proposée s'accompagne d'un effort pour situer précisément la logique dans l'édifice systématique de la *Wissenschaftslehre*.

Kant a reconnu que la science de soi dans tout savoir était l'unité des lois de la pensée et le principe déductif des catégories. Mais cette vérité est restée chez lui une simple intuition et il n'a pas su dire que la logique n'était que « l'accident du moi » (ce que Descartes exprimait déjà naïvement à travers son « Je pense, donc je suis »). La logique est une science empirique, qui a pour fondement la psychologie, mais qui ne voit pas que le principe unificateur ultime est le moi (p. 9). Elle n'est donc pas une science philosophique, mais une propédeutique, une théorie de l'art de penser, qui doit être déduite de la Doctrine de la science, mais est à combattre quand elle prétend être davantage (p. 15). La logique ne va pas au bout de la démarche scientifique, elle ne va pas au bout de sa pensée : elle comprend, mais ne comprend pas le comprendre. La tâche de la philosophie, entendue comme « fondation du phénomène du moi logique », n'est pas d'élaborer une encyclopédie des concepts, mais de percer jusqu'au « concept du concept » (p. 11, p. XXIX).

Le savoir est ce qui doit se comprendre : « Le savoir doit être compris, ou conçu, comme ce qu'il est, comme une apparition de l'absolu » (p. 19, p. XXXIV). Hans Georg von Manz, qui, dans son introduction, offre une entrée précieuse dans ce texte difficile, explique très clairement que cet aphorisme établit une loi d'essence, celle de l'inséparabilité, dans le savoir, de l'intuitionner et du comprendre : comprendre, c'est voir, intuitionner effectivement (p. XXVII).

Patrick CERUTTI

Luca Illetterati & Francesca Menegoni (dir.), *Wirklichkeit. Beiträge zu einem Schlüsselbegriff der Hegelschen Philosophie. Hegel-Tagung in Padua im Juni 2015*, Francfort/Main, Vittorio Klostermann, coll. « Geist und Geschichte. Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung », 2018, 280 p., 89 €.

L'ouvrage propose une série d'études en allemand et en anglais sur la notion hégélienne d'effectivité (*Wirklichkeit*). Même si cette notion n'est pas propre à Hegel, elle bénéficie chez lui d'une exceptionnelle valorisation et désigne, d'une certaine manière, la réalité la plus haute. Cette dignité s'exprime, entre autres, dans la formule célèbre et controversée de la Préface des *Principes de la philosophie du droit* : « Ce qui est rationnel est effectif et ce qui est effectif est rationnel. » On a depuis longtemps remarqué que Hegel a recours à une large palette de termes permettant de désigner l'étant – l'être, l'être-là, l'existence, la réalité, l'effectivité... – et reconnaît à chacune de ces formes le statut d'un moment original dans le parcours de la *Science de la logique*. On a aussi noté la connotation d'activité efficiente associée à la *Wirklichkeit* (le verbe *wirken* signifiant « opérer », « être efficace »). L'enquête sur ce concept rencontre plusieurs problématiques clés de la pensée hégélienne, et notamment celles des conditions dans lesquelles l'identification de

l'effectif et du rationnel peut avoir un sens, de la position de Hegel eu égard à la réalité du monde extérieur et du lieu systématique où advient la réalité effective.

S'agissant du premier thème, Angelica Nuzzo établit la généalogie du concept hégélien de *Wirklichkeit*. Elle rappelle la filiation aristotélicienne revendiquée par Hegel, qui utilise ce concept pour traduire *energeia* en allemand. Comme Aristote, Hegel maintient la supériorité de l'*energeia* sur la *dynamis* et une vision téléologique du devenir. Mais il rompt avec la thèse de l'immobilité de ce qui est en acte. Par ailleurs, sous l'influence du concept spinoziste de l'*essentia actuosa*, il exclut de la *Wirklichkeit* toute disposition inactive : pour lui, l'effectif consiste dans le déploiement continu de sa tendance productive. En outre, sous l'influence cette fois-ci de Leibniz, il élimine toute passivité de la substantialité et, à l'encontre de la valorisation spinoziste de la cause, accorde le primat à la spontanéité intérieure comme principe de changement.

La question est alors de savoir quelle vision du réel implique cette conception de la *Wirklichkeit*. Jean-François Kervégan revient sur la formule de la Préface des *Principes de la philosophie du droit* citée plus haut. Faut-il, selon l'accusation traditionnelle, voir ici une forme de « quiétisme » trahissant un esprit de « restauration » ? En fait, un tel reproche repose sur une confusion entre les concepts de réalité et d'effectivité. La réalité en tant que telle n'est pas forcément rationnelle pour Hegel, seul peut être dit effectif ce qui se rend activement rationnel.

Que nous apprennent alors les textes de Hegel sur la *Wirklichkeit* à propos de sa position sur la question de la réalité du monde extérieur ? Dietmar Heidemann étudie la critique hégélienne du réalisme au sens de la doctrine qui affirme que l'effectivité est indépendante de la pensée. Le réalisme, relève-t-il, n'est pas écarté par Hegel mais critiqué de l'intérieur comme menant au scepticisme. Deux grands types d'arguments sont en effet avancés par l'auteur de la *Science de la logique* : a) les choses singulières indépendantes de la pensée sont précaires et tendent à disparaître, elles sont donc fondamentalement décevantes; b) il y a quelque chose d'impensable dans une réalité qui serait entièrement indépendante de la connaissance. Il reste toutefois que Hegel ne cherche pas tant à récuser le réalisme qu'à mettre en évidence ses déficiences.

Pirmin Stekeler-Weithofer propose, à l'occasion d'une réflexion sur la *Wirklichkeit*, une synthèse de son interprétation générale de Hegel. Pour ce dernier, dit-il, le monde réel est une construction de l'esprit. Mais cela n'implique pas que Hegel adhérerait à un idéalisme berkeleyen. Bien plutôt, cela signifie qu'il condamne l'idée selon laquelle le monde serait *immédiatement* perceptible pour un esprit, qu'il s'agisse du nôtre ou de celui de Dieu. Pour Hegel, dit P. S.-W., ce que nous nommons le monde est médiatisé par nos sens mais aussi par nos pratiques, et en particulier par nos usages linguistiques. Hegel refuse de croire naïvement dans le monde et il assigne comme tâche au philosophe, à l'encontre de toute « ontologie métaphysique », de comprendre comment nous constituons les domaines d'objets.

La question est alors de savoir où l'effectivité a son lieu par excellence. Le problème est d'autant moins aisé à résoudre qu'il y a un usage restreint et un usage large de la notion chez Hegel. L'usage restreint est mis en scène dans la dernière partie de la Doctrine de l'essence. Ici, l'effectivité se caractérise par un dualisme non entièrement résorbé. Mais il y a aussi un usage large de la notion, selon lequel l'effectivité correspond à « l'être véritable ». Dans ce cadre, selon Lucio Cortella, c'est l'esprit qui incarne le mieux l'effectivité.

Robert Pippin, en revanche, considère que, pour Hegel, seule la logique peut nous fournir une effectivité au sens de ce qui est véritablement vrai. La difficulté, cependant, est qu'il ne cite guère de texte venant étayer son interprétation. Tout au contraire, il rappelle avec honnêteté – mais malheureusement sans chercher à lever la difficulté – une affirmation de l'introduction à la *Science de la logique* selon laquelle la logique ne serait qu'un « royaume d'ombres ». Une solution, pour départager ces deux interprètes, consisterait sans doute à noter que, pour Hegel, il n'y a pas à associer l'effectivité, au sens large de l'être véritable, à un domaine défini. Car ce concept, bien plutôt, a une signification structurale : il ne nomme pas un objet précis mais une *phase* dans chaque processus, à savoir la phase de l'*achèvement*.

Nous avons affaire à un ouvrage de grand intérêt, qui explore utilement l'un des paradoxes essentiels de l'hégélianisme : cette pensée, qui revendique pour elle-même l'étiquette d'idéalisme, attribue une importance de premier plan à la réalité effective. Cela signifie sans doute que l'idéalisme hégélien, loin de réduire l'étant à la pensée subjective, soutient que celui-ci est investi d'un dynamisme interne qui l'amène à se développer par lui-même en surmontant ses aspects « seulement » réels.

Gilles MARMASSE

Søren Kierkegaard, *Œuvres*, textes traduits, présentés et annotés par Régis Boyer avec la coll. de Michel Forget, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2018, 2 vol., L-1257 et XVIII-1439 p., 69 et 70 €.

« Après avoir traduit, présenté et annoté à la Bibliothèque de la Pléiade (et parmi de nombreux autres travaux) un célèbre volume de *Sagas islandaises*, deux tomes d'*Œuvres* d'Andersen et un volume de *Théâtre* d'Ibsen [...], Régis Boyer (1932-2017) s'est lancé avec son efficacité coutumière dans la réalisation de la présente édition. [...] La maladie l'a malheureusement empêché d'en conduire lui-même la mise au point. En accord avec son éditeur, il s'est alors tourné vers Michel Forget [...], avec qui il entretenait une relation amicale et confiante » (I, p. L). Presque tout est déjà dit dans ces quelques lignes.

L'ancrage prioritaire de Régis Boyer fut l'Islande du Moyen Âge. Un pareil domaine avait de quoi occuper une vie entière de recherches, mais il ne s'en contenta pas. Cet inlassable exégète, préfacier, traducteur, de « la chose nordique » fit montre d'un gigantesque appétit littéraire. C'est ce contexte qui induisit son intérêt pour Søren Kierkegaard, tenu, selon son interprétation très spéciale, pour un homme de lettres à la posture mystérieuse et déroutante. Boyer imagine pouvoir cerner ce mystère en mettant l'accent sur un cadre géographico-mental qui engloberait tous les pays scandinaves. « Rage d'absolu, excès, radicalisme ne sont pas des postures intellectuelles rares dans les pays scandinaves. [...] Pensons aux productions du Danois d'origine suédoise Carl Dreyer [...], ou [...] [au] Norvégien Bjørnstjerne Bjørnson, sans parler des fascinantes réalisations d'un Ingmar Bergman [...], ou de l'intransigeance d'un Brand, le personnage central de la pièce éponyme d'Ibsen (1866) [...]. Ne nous étonnons donc pas que Kierkegaard intitule l'une de ses œuvres majeures *Ou bien... ou bien* [...], comme s'il n'y avait pas de moyen terme possible. Notre *in medio stat virtus*, cette maxime du "juste milieu", typique de notre manière de penser, ne saurait avoir cours ici » (I, p. XXIV-XXV). Pris dans leur passion de

raconter jusqu'à en devenir parfois prisonniers, beaucoup d'auteurs scandinaves auraient ce point commun d'exister « plus dans leur œuvre (ou dans leur tête) que dans la réalité » (I, p. XXI). D'où l'hypothèse d'un Kierkegaard s'inventant par le biais de l'écriture une vie fantastique et fantasmée. Par exemple, on se demandera « si cet écrivain qui parle aussi souvent de l'amour, du mariage, de la jeune fille, cet admirateur de *Don Juan* savait de quoi il parlait. [...] Dans ce domaine comme dans les autres, Kierkegaard est présent au monde dans sa tête, mais tout donne à penser que la réalité pure, quotidienne, ordinaire, le rebute » (I, p. XVI).

Lors de la soirée publique organisée le 11 juin 2018 à la Maison du Danemark de Paris, quatre personnalités s'exprimèrent sur cette entrée de Kierkegaard dans « la Pléiade ». Voici, très brièvement résumés, quelques-uns de leurs propos notés ce jour-là sur le vif. Évoquant la longue collaboration de R. B. avec les Éditions Gallimard, Hugues Pradier signala que Kierkegaard entre là dans une collection principalement vouée à la littérature ; la philosophie y a certes une place, mais à certaines conditions, car les ouvrages de « la Pléiade » sont lus par ce qu'on appelle le grand public cultivé, et ne sont pas destinés aux spécialistes. Michel Forget raconta comment ce fut la lecture d'Andersen qui le mit en contact avec R. B., et il insista sur le fait qu'il est dans la nature des choses que les grandes œuvres soient périodiquement retraduites. Deux événements littéraires danois, précisa-t-il, avaient retenu l'attention de R. B. : la publication de la biographie de Kierkegaard par Joakim Garff (SAK. *Søren Aabye Kierkegaard, En biografi*, Gad, 2000) et la monumentale édition des *Søren Kierkegaards Skrifter* (Gad, 1997-2013). L'intention de R. B. fut de publier une nouvelle traduction française en tenant compte de ces changements de contexte, tout en refusant les formulations trop académiques ou trop universitaires. Lorsqu'il traduisait Kierkegaard, R. B. usait en quelque sorte de trois langues à la fois : « le kierkegaardien », le français, « le boyérien » (comme, paraît-il, il le disait lui-même). Il voyait en Kierkegaard un grand écrivain, un superbe poète et, surtout, un merveilleux raconteur d'histoires. Mais la virtuosité dialectique de Kierkegaard l'agaçait. Vincent Delecroix apporta ensuite le contrepoint philosophique légitime. Il mit l'accent sur la fécondité des malentendus autour desquels s'est organisée la réception de l'œuvre kierkegaardienne ; l'histoire de cette réception engage un problème non seulement historique, mais encore philosophique. Quatre strates interprétatives furent énumérées : celle de la traduction d'un texte, toujours lui-même tributaire de choix éditoriaux et traductoriaux ; celle des commentateurs, nécessaires à la diffusion de l'œuvre (les ouvrages de Kierkegaard sont philosophiquement exigeants, comme le montrèrent, parmi les premiers en France, Jean Wahl puis Jacques Colette, suivis de toute une vague de grands lecteurs savants) ; celle des réceptions s'inscrivant dans un espace culturel immense où se distinguent des auteurs qui ne sont pas à proprement parler des commentateurs, mais plutôt des relais et/ou des novateurs en matière de pensée (ils inventent des usages philosophiques de Kierkegaard, en extrayant des morceaux ou des thèmes qu'ils font servir à des fins qui ne sont pas les siennes) ; plus floue, la quatrième strate est formée de lecteurs anomiques qui s'approprient à leur guise Kierkegaard sur un mode parfois délirant, parfois génial. Enfin, Flemming Fleinert-Jensen compléta cette soirée par une gerbe d'informations et d'appréciations accompagnées d'illustrations textuelles. Assurément, dit-il, le choix des textes à publier est toujours une affaire difficile. Il est dommage que les *Discours* explicitement signés du nom de Kierkegaard soient si peu représentés dans ces deux tomes ; dommage aussi que le *Post-scriptum aux Miettes philosophiques* en ait été exclu, tandis que les *Stades sur*

le chemin de la vie y figurent ; d'un point de vue philosophique, cette option n'est pas tout à fait défendable. Et pourquoi avoir fait l'impasse sur *Les Œuvres de l'amour* ou *L'Instant* ? Par ailleurs, traduire *La Maladie à la mort* par *La Maladie mortelle* est une incontestable erreur. Il exprima cependant sa confiance : avec une patience infinie, Kierkegaard attend son lecteur au prochain carrefour ; il n'a pas créé d'écoles, il laisse chacun libre de poursuivre le chemin qui lui convient, chacun peut respirer librement en étudiant n'importe quel aspect de son œuvre.

C'est, en effet, à chaque lecteur que reviennent l'effort et le bonheur toujours renouvelés de s'essayer à lire Kierkegaard, quelles que soient les déformations, réversibles ou non, auxquelles se trouve soumis, au gré des sollicitations des traducteurs et des commentateurs, ce précieux matériau qu'est le texte kierkegaardien. D'ailleurs, le professeur de langues, littératures et civilisation scandinaves que fut R. B. n'avait-il pas formulé, en 2002, cette salutaire confiance : « Pour contredire une remarque qui m'est trop fréquemment faite, traduire n'est pas mon métier ni, en vérité, ma vocation. Si j'ai tant traduit, de toutes les langues scandinaves sans exception, oserai-je dire que ç'aura été pour ouvrir une voie, donner un exemple, communiquer l'envie d'en faire davantage. [...] [Je] sais mieux que personne qu'une traduction ne peut guère prétendre à une vie longue [...]. Une "bonne" traduction, c'est celle qui vous donne l'envie impérieuse de lire d'autres textes de la même eau, à la limite, de vous initier à la langue dont ils sont traduits ou, au moins, à la culture d'origine » (*Au nom du Viking*, entretiens avec Jean-Noël Robert, Les Belles Lettres, 2002, p. 51).

À titre d'information bibliographique, signalons que le plus récent *Bulletin de la Société S. Kierkegaard* (année 2019), coordonné par Jacques Message, présente un substantiel dossier consacré au Kierkegaard de R. B. (voir : <http://www.societekierkegaard.org/>).

Hélène POLITIS

Françoise Willmann, *Science. Philosophie. Fiction : l'œuvre de Kurd Lasswitz*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, coll. « Philosophie allemande : une autre histoire », 2018, 387 p., 22 €.

Rien ne pouvait mieux correspondre à une collection qui ambitionne de faire découvrir des précurseurs ou des alternatives oubliées qu'une monographie consacrée à Kurd Lasswitz (1848-1910). Il se trouve en effet que le père de la science-fiction allemande était kantien. Ce chercheur et pionnier de la vulgarisation scientifique fut aussi l'éditeur, avec Dilthey, des œuvres complètes de Kant et l'auteur de nombreux contes et nouvelles, dont le plus célèbre, *Auf zwei Planeten* (*Sur deux planètes*), eut Wernher von Braun pour lecteur.

La tripartition kantienne de la science, de l'éthique et de l'esthétique marque de son empreinte l'ensemble de la production intellectuelle de Lasswitz. L'exigence d'unité caractéristique du néokantisme le conduit à affirmer que l'éthique, c'est-à-dire l'effort de vulgarisation de la vision du monde née de la science moderne, et le travail esthétique appelé à faire émerger le potentiel poétique des sciences ont la même dignité et la même nécessité que la connaissance. C'est sur la conception kantienne de l'unité de l'homme que Lasswitz appuie ce que Françoise Willmann appelle son dialogisme : « avoir

montré que la connaissance de la nature, l'exigence d'éthique et l'imagination artistique sont des directions égales en droit d'une loi universelle de la raison qui, en tant que telle, garantit l'autonomie de l'humanité, voilà en quoi consiste, affirme Lasswitz, l'œuvre révolutionnaire de Kant » (p. 289).

Bien sûr, une culture digne de ce nom exclut par principe le mélange des genres. Le plein déploiement des facultés qui font de l'homme un être pensant, voulant et sentant exige autant la séparation que l'union, car « il n'existe pas d'alliage pur fait d'éléments impurs » (p. 123). La tâche du philosophe est de penser la science dans toutes ses dimensions temporelles : l'historien de la connaissance explore le passé, le vulgarisateur affronte les préoccupations du présent et le conteur anticipe le futur (p. 17). Mais cela n'empêche pas des textes de vulgarisation comme *Atome und Welten* de se conclure par des expériences de pensée que l'on retrouve dans les contes (p. 160), ou la fiction *Sur une bulle de savon* d'illustrer la relativité du point de vue du spectateur dans un monde conçu comme un emboîtement de systèmes finis (p. 170).

L'œuvre de Lasswitz se veut en effet philosophique dans tous ses aspects. Ses deux principaux centres d'intérêt, la question de l'atome et le problème cosmologique, sont ceux où le besoin de philosophie s'impose le plus fortement (p. 174). La théorie atomistique notamment est une théorie spéculative et empirique à la fois, qui explore l'essence de notre faculté de connaître et montre qu'il n'y a pas de connaissance scientifique sans interrogation philosophique, c'est-à-dire sans recherche de l'unité de la connaissance (p. 88).

Malgré le talent d'un vulgarisateur soucieux de faire reconnaître à la fois la fécondité des sciences modernes et les acquis de l'idéalisme weimarien, ce sont les ouvrages de science-fiction, c'est-à-dire ceux où l'imagination est appelée à prendre le relai de l'entendement, qui ont le mieux résisté à l'épreuve du temps. Leur ambition, raconter pour éduquer, les rapproche de la « philosophie populaire » du XVIII^e siècle et témoigne d'une foi dans le progrès scientifique et technique entendu comme un moyen pour perfectionner l'humanité et permettre l'épanouissement d'une nature humaine « orientée vers l'idéal » (p. 292). On les lira donc avec plaisir, en s'attachant notamment à déchiffrer leur « sous-texte kantien » (p. 201) et sans trop s'étonner de voir des martiens vouer un culte à un héros, Imm, qui leur a dévoilé la « doctrine de la nouménité » (p. 190).

Patrick CERUTTI

Friedrich Nietzsche, *Correspondance, V. Janvier 1885-Décembre 1886*, textes établis par Giorgi Colli et Mazzino Montinari, traduction et notes sous la responsabilité de Jean Lacoste, Paris, Gallimard, coll. « NRF », 368 p., 29 €.

Comme tous les précédents volumes de la *Correspondance* de Nietzsche publiés chez Gallimard (voir dans la *Revue*, 2009/4, p. 543 et 2016/3, p. 416), cette traduction s'appuie sur l'édition établie par Colli et Montinari depuis 1975 (*KGB, Kritische Gesamtausgabe des Briefwechsels*, Walter de Gruyter, qui contient les lettres de Nietzsche et celles adressées à Nietzsche), mais dans la version de poche abrégée (*KSB, Kritische Studienausgabe des Briefwechsels*, W. de Gruyter, 1975-1984), qui omet les lettres adressées à Nietzsche, mais en indique les dates et en résume la teneur dans des notes. C'est le tome 7 de cette version abrégée, avec les annotations et résumés des lettres des correspondants de Nietzsche, qui

est ici traduit. Cette traduction (excellente de bout en bout) est augmentée de nombreuses notes historiques et biographiques renseignant sur l'identité des correspondants, les fréquentations de Nietzsche et les tenants et aboutissants des rencontres, lieux et voyages qu'il évoque dans ses lettres.

Pendant ces deux années, Nietzsche, perpétuel errant en quête d'un lieu de résidence qui convienne à sa santé, semble avoir trouvé ses « lieux propres » (si l'on peut dire) : l'hiver à Nice, l'été à Sils-Maria en Engadine, avec entre-temps quelques rares voyages ou séjours brefs à Naumburg, à Venise et à Ruta Ligure, qu'il se croit obligé de faire mais qu'il accuse ensuite de ruiner totalement son équilibre et sa santé. Cela ne l'empêche pas de se plaindre de son état et de son sort, maux d'yeux, chaleur, froid ou pluies exceptionnels à Nice, foule d'« universitaires » et de fâcheux à Sils-Maria, dans le même temps qu'il s'arme de courage et de patience face aux fréquentations d'ennuyeux et d'importuns (Lanzky), mais surtout à la terrible solitude et à l'incompréhension butée qu'il déclare affronter – tout en proclamant qu'il préfère cette « incompréhension » à une « compréhension » mal venue ou mal famée. C'est ainsi qu'il cite avec complaisance la formule d'un compte-rendu de *Par-delà Bien et Mal* paru en septembre 1886 dans le *Bund* de Berne et intitulé « Le livre dangereux de Nietzsche », qui compare l'ouvrage aux trains « arborant des drapeaux noirs » qui apportaient sur le chantier du Saint-Gothard des « stocks de dynamite ». Répétée à l'envi, la métaphore équivoque resurgira dans *Ecce homo* : « Je ne suis pas un homme, je suis de la dynamite » (Pourquoi je suis un destin, § 1).

Ces deux années sont marquées pour Nietzsche par des démarches pour recouvrer, au prix de longues procédures, des sommes qu'il avait prêtées à son ancien éditeur Schmeitzner, pour récupérer les ouvrages invendus encore détenus par ce dernier, pour trouver un nouvel éditeur et par la rédaction et la publication à compte d'auteur et dans le plus grand secret de la quatrième partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. C'est aussi (en 1886) l'époque où Nietzsche écrit *Par-delà Bien et Mal*, qu'il concevait d'abord comme une seconde partie d'*Aurore* et qui devient ensuite un livre à part entière, qu'il fait publier par son nouvel éditeur, Fritzsche, à l'automne de cette année-là. C'est enfin la période où, travaillant à l'élaboration et à l'achèvement de sa philosophie définitive, il publie les préfaces aux nouvelles éditions de ses ouvrages antérieurs (*La Naissance de la tragédie*, *Humain, trop humain I et II*, *Aurore*, *Le Gai Savoir*), qui seront autant de pièces maîtresses de sa pensée ultime, à la manière dont *Ecce homo*, deux ans plus tard, reprendra toute l'œuvre antérieure pour en donner une présentation unifiée.

Une chose intrigue dans la correspondance de toute cette époque : Nietzsche ne parle jamais de ce qu'il écrit, sauf pour donner le titre de l'ouvrage en gestation, et n'en révèle jamais le contenu philosophique devant aucun de ses correspondants (à part peut-être, mais fugitivement au fidèle ami Overbeck), comme s'il était, non pas un philosophe, mais un écrivain sans doctrine ou ésotérique. Est-ce parce qu'aucun de ses correspondants ne le mérite à ses yeux, sauf peut-être Peter Gast (Köselitz), qui au demeurant est pour lui plutôt un secrétaire qu'un interlocuteur à sa mesure. En revanche, une chose est parfaitement claire : s'il ne parle absolument pas de son travail de penseur à sa sœur (future « éditrice » de son œuvre), qui épouse en 1885 Bernhard Förster et s'embarque avec lui en février 1886 pour fonder une colonie « purement germanique » (« Nueva Germania ») au Paraguay, il émet de fortes réserves sur le mariage et les projets de sa sœur, sur son mari activiste et agitateur et se pose, devant elle et devant lui, voire contre lui, en « incorrigible Européen et anti-antisémite » résolu (lettre à Elisabeth Förster, 7 février 1886, p. 146). Et il persiste et récidive : « Ce qui intéresse les Allemands d'aujourd'hui ne me concerne pas » (à Malwida von Meysenbug, 24 septembre

1886, p. 250). Conclusion, à la Stendhal : « Acceptons que je puisse avoir le droit d'être lu vers l'année 2000 » (*ibid.*, p. 249). Vœu exaucé !

Éric BLONDEL

Andreas Urs Sommer, *Was bleibt von Nietzsches Philosophie ?*, Berlin, Duncker & Humblot, coll. « Lectiones inaugurales », 2018, 94 p., 19,90 €.

L'auteur de ce stimulant petit livre, professeur de philosophie dans la spécialité Philosophie de la culture à l'université Albert-Ludwig de Fribourg-en-Brigau, dirige aussi à Heidelberg le centre de recherches *Nietzsche-Kommentar*. Il a notamment publié un *Friedrich Nietzsches « Der Antichrist »*. *Ein philosophisch-historischer Kommentar* (Schwab, 2000) et un *Kommentar zu Friedrich Nietzsches « Jenseits von Gut und Böse »* (De Gruyter, 2016). Le présent ouvrage, plus général et beaucoup plus court que les précédents, est un recueil de textes traitant avec sérieux, malice et points de vue critiques la question polysémique du titre : Que reste-t-il de la philosophie de Nietzsche ? En effet, après le départ à la retraite de la génération allemande des spécialistes, on peut parler d'un « désintéret philosophico-universitaire pour Nietzsche » (p. 15).

Trois parties composent le livre : 1) Que reste-t-il de la philosophie de Nietzsche ? 2) Nietzsche et la philosophie de la culture ; 3) La philosophie comme entreprise risquée (*Wagnis*). L'auteur évoque quelques commentateurs de Nietzsche liés à l'université de Fribourg : Alois Riehl (*F. Nietzsche, l'artiste et le penseur*, 1897) ; Heinrich Rickert (*Philosophie de la vie*, 1920) ; Martin Heidegger (*Nietzsche*, 1961), qui « réduit Nietzsche à quelques prétendues doctrines clefs », annule sa prétention à « l'intempestivité extra-temporelle » au profit d'une inclusion « en lettres minuscules dans l'histoire de l'Être » et le voit comme « celui qui met le pied à l'étrier au Messie de la philosophie » (p. 25). Eugen Fink, enfin, depuis 1948 professeur à Fribourg et successeur des précédents ainsi que de Husserl, reste proche de l'interprétation de Heidegger, voyant en Nietzsche celui qui accomplit l'histoire de la métaphysique comme oublié de la question de l'Être (*Nietzsches Philosophie*, 1960, traduit en français en 1965 : *La Philosophie de Nietzsche*, Éd. de Minuit).

La question posée dans le titre de l'ouvrage peut s'interpréter en deux sens au moins.

D'abord : qu'y a-t-il encore d'essentiel pour le présent et pour l'avenir dans « la philosophie de Nietzsche » ? Ensuite : comme nous n'avons de Nietzsche que les textes qu'il a laissés, quelle sorte de philosophie peut-on en tirer, qu'est-ce qui en eux relève de la philosophie, peut-on la ramener à quelques grandes idées comme la volonté de puissance, l'éternel retour de l'identique, le surhumain, idées recomposées à partir de textes disparates et dispersés ? Mais davantage : parler d'une philosophie de Nietzsche, c'est forcément ramener les textes à une sorte d'unité transcendantale, l'auteur. Or cela va à l'encontre de toute la problématique de la mort de Dieu énoncée dans le § 125 du *Gai Savoir*, qui fait litigieuse de la notion de sujet, et corollairement de celles d'auteur, de responsable, de cause, de principe d'ordre et d'identité (p. 28-32). Suit alors une analyse du § 36 de *Par-delà Bien et Mal*, autour de la volonté de puissance, qui aboutit au constat, à vrai dire depuis longtemps établi, qu'il n'y a pas de « philosophie de Nietzsche », mais un « philosophe » (« *ein Philosophieren* ») sans contenu fixe (p. 34-40).

Enfin, on peut poser la question « que *reste-t-il* de la philosophie de Nietzsche ? » en portant l'accent sur le verbe « rester », en se demandant si on peut tirer de la disparate des textes une doctrine unique ou si l'on doit se contenter de la pluralité, éventuellement contradictoire, des textes, avec le risque de laisser ainsi la porte ouverte aux « options radicales, antidémocratiques et antiégalitaires » privilégiées par les « lectures populistes de droite » (p. 41-45).

Ce chapitre se conclut par une anecdote personnelle. L'auteur avoue un petit larcin aux dépens de la Deutsche Bahn : un panneau indicateur d'itinéraire du « train Intercity 754 Friedrich-Nietzsche Leipzig-Naumburg-Bâle via Weimar », butin de collectionneur qu'il avait accroché à la porte de son bureau. Or, une nuit, ce panneau disparut. « Bien mal acquis... » ? Sans doute. Mais l'auteur se demande : le voleur était-il un fétichiste de Nietzsche ou des trains (p. 45-47) ?

La deuxième partie traite d'abord de « Nietzsche et la naissance de la philosophie de la culture », depuis la *cultura animi* de Cicéron jusqu'au recueil d'essais de Ludwig Stein, *Au tournant du siècle. Essai d'une philosophie de la culture* (1899), qui inaugure la formule « philosophie de la culture » (p. 50-58). Il y est beaucoup question de la problématique en son sens spécifiquement allemand. Ici, je ne peux m'empêcher de regretter que soient négligés les travaux français traitant de cette problématique, dont les miens (*Nietzsche, le corps et la culture*, Puf, 1986) et ceux de Patrick Wotling (*Nietzsche et la problématique de la civilisation*, Puf, 1995 ; 2^e édition, 2012). On peut dès lors trouver un peu sommaires le sous-chapitre qui suit, « La culture chez Nietzsche », et celui intitulé « Nietzsche, philosophe de la culture pour le présent », dans lesquels pas une seule fois ne sont prononcés les mots clefs de cette pensée de la culture : *Trieb*, *Psychologie*, *Genealogie*, *Wille zur Macht* ni surtout *Moral*.

La troisième partie (*Wagnis* : voir *Par-delà Bien et Mal* § 1, 44 et 203) est plus intéressante. Recourant au *Dictionnaire historique de la philosophie* de Langbehn, l'auteur souligne que Nietzsche n'est pas un précurseur dans l'« entreprise osée » de la pensée, rappelant le *sapere aude* d'Horace (*Épîtres*, I, 2, 40, repris par Kant dans *Qu'est-ce que les Lumières?*), la « hardiesse dans l'esprit » dont parle Diderot (*Encyclopédie*). Or l'audace propre de Nietzsche ne s'exerce pas dans le domaine de l'esprit ou du savoir (contre l'ignorance ou la censure), mais doit caractériser, au-delà de la pensée, la *vie* philosophique (voir *Généalogie de la morale*, Deuxième traité, § 24). Qui ose penser autrement doit aussi *vivre* autrement (p. 70-75). Or le fait est que les casse-cou de l'esprit ont été, depuis 1945, « mis en quarantaine » pendant plusieurs décennies, mettant un terme à un demi-siècle d'« entreprises risquées » plus que catastrophiques, laissant place à une « *Wagnisantipathie* » (p. 80). Eric Hobsbawm a caractérisé le XX^e siècle comme « l'âge des extrêmes » (p. 76-77), surtout dans sa première moitié. En tout cas, après deux guerres mondiales, définir la philosophie comme entreprise risquée ressemble fort à une illusion pseudo-révolutionnaire, la suite l'a montré. Donc la philosophie, tranquillement installée de nos jours dans les institutions, a besoin d'une « nouvelle témérité » (*eine neue Verwegenheit*), qui pourrait s'exprimer sous une autre forme que philosophique, par exemple dans le roman, le poème, l'aphorisme, l'essai, à la façon du *Poème* de Parménide, des dialogues de Platon et du *Zarathoustra* de Nietzsche. Mais le chemin n'est pas tracé : le penseur *verwegen* (téméraire) empruntera sans doute maint *Abweg* (faux chemin) ou *Holzweg* (chemin perdu).

Éric BLONDEL

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freyheit (1809)*, éd. de Christoph Binkelman, Thomas Buchheim, Thomas Frisch et Vicki Müller-Lüneschloss, Stuttgart, Frommann-Holzboog, coll. « F. W. J. Schelling historisch-kritische Ausgabe » vol. I-17, 2018, X-344 p., 296 €.

Qu'est-ce qu'une édition historico-critique peut apporter à la compréhension d'un texte philosophique, notamment quand il s'agit de l'écrit le plus célèbre et le plus abondamment commenté de son auteur ? En quoi, par exemple, l'érudition mobilisée dans cette nouvelle édition des *Recherches sur l'essence de la liberté humaine* nous aide-t-elle à mieux comprendre un traité qu'on a coutume de regarder comme le sommet de la métaphysique de l'idéalisme allemand et dont Hegel lui-même admirait l'ambition spéculative (p. 71) ?

Le relevé des lectures préparatoires qu'a effectuées Schelling nous permet d'abord d'identifier avec certitude la plupart des « avant-textes » de la dissertation de 1809 et nous livre de précieux éléments de critique génétique. L'analyse de cette *fabrique du texte* est en effet quelque chose d'essentiel pour un traité où manque la forme systématique et où, comme le déclare son auteur lui-même, « tout naît pour ainsi dire dialogiquement (*gesprächsweise*) » (p. 70). Dans ces lectures, Luther, Leibniz et Bruno occupent une place de choix (p. 60) et leur importance est peut-être plus grande ici que celles de Spinoza et de Fichte. On trouve aussi confirmée l'importance du discours de Jacobi « Ueber gelehrte Gesellschaften, ihren Geist und Zweck » pour la genèse de ces *Recherches* et l'on peut faire l'hypothèse que le point de départ pourrait en être un discours académique sur la liberté de la volonté que Schelling préparait en guise de réplique (p. 45-47). Schelling n'oublie manifestement pas non plus l'accusation de nihilisme lancée contre lui en 1803 par Friedrich Köppen, puisqu'il a, semble-t-il, sous les yeux l'« Ueber den Zweck der Philosophie » de cet affidé de Jacobi (p. 61).

L'exploitation des carnets de notes ou *Tagebücher* permet ensuite de reconstituer le plan d'ensemble de la dissertation : une première section consacrée à des « déductions naturphilosophiques », une « déduction de la possibilité du mal », une « déduction de sa réalité » et enfin une quatrième division qui pourrait s'intituler « De la liberté de Dieu », selon un titre directement repris du *Swedenborg* de Friedrich Christoph Oetinger. Car c'est le principal intérêt du méticuleux travail d'annotation des éditeurs que de nous offrir enfin un relevé rigoureux des références au théosophe souabe, dont l'évocation obligée n'ouvrait jusqu'ici sur rien de précis (Oetinger, la mauvaise conscience des études schellingiennes). Nous pouvons maintenant rattacher un énoncé capital comme « l'homme possède à égalité l'origine de son automouvement vers le bien et vers le mal » à sa source dans l'œuvre du pasteur piétiste : « L'âme a en soi la source de l'automouvement vers le bien et le mal » (p. 261), et nous pouvons suivre les éditeurs quand ils font l'hypothèse que la lecture du *Swedenborg* a dû engager des transformations considérables dans sa conception du système et aider Schelling à résoudre le problème de la théodicée à l'aide de la distinction de la possibilité et de la réalité du mal (p. 68). On découvre aussi en suivant ces annotations que l'énoncé central de l'analyse du caractère intelligible (« de l'indéterminé au déterminé, pas de passage ») est directement démarqué de la définition que Fichte donnait du vouloir dans le *Système de l'éthique* : « Un vouloir est un passage absolument libre de l'indétermination à la détermination, avec la conscience de ce passage » (p. 151

et 267). La doctrine du caractère intelligible est peut-être aussi une manière de jouer Kant contre Fichte.

Schelling s'est dit déçu par la réception de son essai (p. 72), auquel il attribuera pourtant le mérite d'avoir réfuté par avance le système hégélien de la nécessité (p. 103). Il est vrai que cette réception se résume presque entièrement à une recension de Windischmann, au demeurant riche et pertinente : la *Freiheitsschrift* y est présentée comme une dissertation sur « la source de toute vie – la liberté humaine » et le problème qu'elle laisse pendant, son lien à la doctrine de l'indifférence absolue de la philosophie de l'identité, est dûment identifié. Windischmann salue surtout la clarté dont Schelling fait preuve, par opposition à la nébulosité de tous les auteurs qui se sont penchés avant lui sur la question du rapport de la liberté divine et de la liberté humaine et lui reconnaît le mérite d'avoir transposé tout ce qui relevait de l'élément mythique dans la clarté du *logos* (p. 76). Quant à Schopenhauer, il est, pour une fois, suffisamment bien disposé pour admettre que dans ce traité, qu'il regarde comme une décantation du *Mysterium Magnum* de Boehme, l'analyse de la volonté propre de la créature comme volonté aveugle peut se lire comme un présage de sa propre doctrine (« Vorspuk von mir », p. 97).

Patrick CERUTTI

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Niethammer-Rezensionen (1808/09), Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen (1812)*, éd. de Christopher Arnold, Christian Danz et Michael Hackl, Stuttgart, Frommann-Holzboog, coll. « F. W. J. Schelling historisch-kritische Ausgabe », vol. I-18, 2019, XII-316 p., 296 €.

La carrière philosophique de Schelling a été jalonnée par un nombre considérable de polémiques, mais c'est la querelle qui l'a opposé à Jacobi en 1812 qui est la plus connue et la plus importante de ces controverses. Or, le *Monument de l'écrit sur les choses divines*, qui en est la pièce maîtresse, est en passe de devenir, grâce à ce nouveau volume de l'édition historico-critique, l'une de ses œuvres les mieux documentées.

La polémique couvait depuis au moins 1803 et la parution du pamphlet de Friedrich Köppen, *La Doctrine de Schelling ou le tout de la philosophie du néant absolu*. Les éditeurs font cependant remonter à 1800 la première prise de distance à l'égard de Jacobi, avec la parution d'une recension du *Système de l'idéalisme transcendantal* par Reinhold, dans laquelle Schelling crut déceler l'influence de celui qu'il regardait jusque-là comme le meilleur interprète de Spinoza (p. 64). Les premiers contacts directs entre les deux hommes sont assez cordiaux, mais, quand Schelling est nommé Président de l'Académie des sciences, il cesse de fréquenter la maison de Jacobi, ce que ce dernier reçoit comme un affront personnel (p. 85). La querelle du théisme éclate alors en 1811, au moment de la parution des *Choses divines et de leur révélation*, que Jacobi présente comme son testament philosophique, mais qui attaque frontalement la philosophie de la nature et de l'identité du jeune idéaliste et son supposé matérialisme religieux (p. 99). Schelling, qui a évité le plus longtemps possible de déclencher la « guerre » contre Jacobi (p. 102), annonce presque aussitôt à l'un de ses correspondants : « Polemik thut Noth, la polémique est nécessaire » (p. 117).

L'intérêt de ce volume très érudit est surtout d'éclairer l'arrière-plan politique et religieux de la querelle. Jacobi, qui venait d'être nommé à la tête de l'Académie des sciences de Bavière sur proposition du conseiller Zentner, qui le considérait comme le plus à même de rendre sa dignité à la philosophie spéculative tout en la maintenant dans ses limites (p. 70), est partie prenante des conflits qui opposent dans ces années-là les Allemands du Nord protestants et les Allemands du Sud catholiques et qui atteint son paroxysme au moment de l'« attentat » contre Friedrich Wilhelm Tiersch, le *praeceptor Bavariae* (p. 97). Les éditeurs montrent avec quelle vigilance les plus hautes autorités de Bavière, principalement Joseph Christoph von Aretin et le comte Montgelas, suivent les développements de l'affaire. Mais, les présentations des textes relèvent aussi quelques conséquences inattendues de cette polémique : l'écrit *Sur les choses divines*, conçu pour défendre Matthias Claudius, le fâche en fait contre Jacobi, car le refus de tout ce qui est physique de la part de celui-ci constitue entre eux, au dire de Schelling, une pierre d'achoppement (p. 119).

Schelling est le premier à identifier ce qui a conduit à l'affrontement : Jacobi n'a pas lu les *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine* et ignore l'effort fait dans ce livre pour expliciter et fonder objectivement les concepts de liberté morale et de personnalité de l'être suprême (p. 142). S'il avait connu sa vraie philosophie et compris que la personnalité et l'esprit sont à l'œuvre jusque dans la nature, il aurait certainement révisé son jugement et ne serait peut-être pas resté, avec Kant et Fichte, du côté des philosophies de la subjectivité et du purisme moderne (p. 122). Schelling reconnaît que certaines « incertitudes ou ambiguïtés » quant à ses convictions relatives aux idées suprêmes pouvaient exister avant les *Recherches* (p. 142) ; mais la conception dynamique de la vie divine qui apparaît désormais au grand jour dissipe tout malentendu et fait de ce *Monument* un « Avant-propos très convenable pour les *Âges du monde* » (p. 103).

Les deux autres textes réédités dans ce dix-huitième volume des œuvres parues du vivant de Schelling sont des recensions de la *Querelle du philanthropinisme et de l'humanisme* de Niethammer. Dans le dernier de ces comptes rendus, antérieur de quelques semaines à la rédaction des *Recherches* de 1809, le concept de personnalité reçoit une connotation positive qu'il n'avait pas jusqu'alors, de sorte que la *formation* de la personne peut s'articuler à la *culture* de l'humanité (suivant les deux sens du mot *Bildung*) au sein d'une théorie de l'éducation intégrale de l'homme inspiré du néohumanisme. Les éditeurs proposent alors un rapprochement intéressant avec un texte de jeunesse, l'*Oratio Canicularis*, pour éclairer cet idéal d'une libre culture permettant la formation achevée de l'homme tout entier (p. VII et 13). Mais ce qui se prépare là, semble-t-il, c'est avant tout la redéfinition de la personnalité comme caractère essentiel de la divinité.

Signalons une coquille (« Fomey » au lieu de Formey, auteur d'un *Anti-émile*, p. 244).

Patrick CERUTTI

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Nachlass : Frühe alttestamentliche Arbeiten (1789-1793)*, édition de Christopher Arnold et Michael Hackl, Stuttgart, Frommann-Holzboog, coll. « F. W. J. Schelling historisch-kritische Ausgabe », vol. II-2, 2019, IX-530 p., 296 €.

Dans son testament littéraire, Schelling voue au feu une grande partie de son œuvre. Il demande pourtant à son fils de conserver une masse considérable de notes rédigées quelque soixante années plus tôt, alors qu'il se trouvait au *Stift* de Tübingen et étudiait les Psaumes et les livres d'Isaïe et de Jérémie (p. 128). Ce nouveau volume d'inédits nous les fait découvrir et prouve une nouvelle fois l'incroyable érudition d'un jeune hébraïsant déjà rompu aux méthodes de la philologie contemporaine qu'utilisait son maître, Christian Friedrich Schnurrer, pour interpréter la Bible.

Schnurrer est un moderne, qui aborde l'exégèse de la Bible comme celle de la poésie grecque et a « ouvert toutes grandes les portes à l'*Aufklärung* » (W. Jacobs, *Revolution und Orthodoxie*, Frommann-Holzboog, 1989, p. 109). Schelling, assez proche en cela de Hölderlin, que le rapprochement de la poésie et de la prophétie marquera durablement, regarde à son tour les textes sacrés comme le recueil d'une « poésie originaire » au sens de Herder. Les Psaumes, affirme-t-il, représentent « l'âge d'or de la poésie hébraïque » (p. 293) et sans doute ferait-il sien le mot de Herder : pour ce qui est d'interpréter la poésie hébraïque, nous sommes « encore des enfants » (p. 15).

Schelling s'inspire aussi des découvertes exégétiques de Johann David Michaelis, le père de Caroline, ainsi que des écrits de son propre père, Joseph Friedrich. Mais, l'essentiel de ses notes provient à n'en pas douter des leçons de Schnurrer et de Ludwig Josef Uhland, auxquelles il devait assister. Comme Schnurrer, Schelling interprète le Psaume 72 comme parlant du Messie (p. 19). Mais il ne manque pas de reprocher à l'éphore du séminaire son manque d'engagement dans l'interprétation (p. 129) et il n'hésite pas à formuler ses propres analyses en les faisant commencer par un *ich* (p. VII). Comme Eichhorn enfin, Schelling voit dans les prophètes hébraïques les instruments de la Providence, mais relève aussitôt la différence qui existe entre les attentes formulées dans l'Ancien Testament et la « vraie doctrine de l'humanité de Jésus Christ » (p. 140).

Il faut à nouveau saluer la qualité extraordinaire de cette édition historico-critique, qui ne pâtit en rien de l'accélération de son rythme de parution. Pour preuve, nous n'avons relevé qu'une seule coquille dans les vingt-quatre volumes déjà publiés (ici, p. 520, « Phyrigia » au lieu de « Phrygia »).

Patrick CERUTTI

Patrick Cerutti, *La Philosophie de Schelling. Repères*, Paris, Vrin, coll. « Repères philosophiques », 2019, 194 p., 12 €.

Patrick Cerutti présente toute la philosophie de Schelling en 194 pages. C'est un peu plus détaillé que l'excellent « Que sais-je » de Marie-Christine Challiol (1998), qui est une présentation strictement chronologique. L'initiation à la lecture de Schelling se divise en trois parties : la vie de Schelling, sa pensée (exposé synthétique), et une présentation succincte des œuvres majeures. La seconde partie, la plus développée, est subdivisée en « philosophie du moi », « philosophie de la nature » et « philosophie de l'absolu »,

puis « philosophie de la liberté », enfin « philosophie positive et philosophie négative ». Ces analyses sont toujours d'une grande précision et d'une grande érudition, y compris sur les commentateurs de l'époque et d'aujourd'hui. Il est original et judicieux de comprendre Schelling à partir des *Âges du monde*, ouvrage inachevé chéri de son auteur.

La question que pose un tel ouvrage est double : 1) est-il possible d'exposer la pensée de Schelling autrement que chronologiquement ? Autrement dit le modèle donné par le père Tilliette et par Jean-François Marquet est-il indépassable ? Visiblement P. C. le pense possible, mais il revient quand même à l'ordre chronologique des œuvres ; 2) est-il possible d'intéresser à Schelling des lecteurs autres que des spécialistes ? La réponse ne peut être donnée que par les lecteurs, enseignants de philosophie ou étudiants en philosophie. Même si l'on admet que le public en quête de sagesse lira plutôt des auteurs comme Frédéric Lenoir ou Bertrand Vergely, l'ouvrage de P. C. sera-t-il utile aux autres ? N'y a-t-il pas une contradiction entre la volonté d'initier à Schelling, et la dure réalité d'une philosophie très technique qui présuppose au moins une certaine connaissance de Kant ? Malgré les efforts de P. C., la pensée de Schelling n'est pas une philosophie pour tous. Toutefois, et fort heureusement, pour faciliter la lecture, un signet est joint au livre, portant la liste des abréviations utilisées pour les titres d'œuvres de Schelling.

Les pages consacrées au mal et à la folie sont remarquables. L'idée du mal en Dieu est une forte intuition de Schelling. Jamais Hegel ne s'est avancé aussi loin. Mais la théosophie schellingienne relevait d'une tradition occultée de la pensée germanique depuis Böhme ; elle ne pouvait pas avoir l'écho populaire de la pensée de Hegel. On peut regretter que ce petit livre ne comporte pas une référence minimale à Charles Secrétan, qui fit connaître en France la dernière philosophie de Schelling.

Jean-Louis VIEILLARD-BARON

Daniel Schubbe, *La Philosophie de l'Entre-Deux. Herméneutique et aporétique chez Schopenhauer*, traduction de Marie-José Pernin, Nancy, Presses universitaires de Nancy-Éditions universitaires de Lorraine, coll. « Philosophie allemande : une autre histoire », 2018, 258 p., 18 €.

Schopenhauer est-il ce penseur de l'irrationnel, à la limite parfois de la cohérence, se satisfaisant à l'occasion de formules trop littéraires ou d'un lyrisme peu philosophique ? C'est l'image que la critique a longtemps entretenue, relevant les diverses contradictions de l'œuvre et concluant à son échec philosophique. Ce constat sert de point de départ à Daniel Schubbe dans son ouvrage de 2010, heureusement traduit pour le lecteur francophone. Il ne s'agit pas pour lui de faire des apories schopenhaueriennes le signe d'un échec ou d'une inattention philosophique, ni de préférer les écarter, comme des interprètes trop bienveillants ont pu être tentés de le faire. Il faut au contraire prendre acte de l'aporie dans l'élaboration de la pensée pour en faire le signe d'un geste nouveau. Car Schopenhauer est conscient de cette structure aporétique, qu'il indique à l'occasion, et il convient d'en déceler le sens, de voir l'indication qu'elle contient : dans l'aporie, il n'y a pas un impensé philosophique malheureux, mais des idées cachées, qui interrogent à chaque fois le rapport de l'homme au monde en ce qu'il a de complexe.

S'inscrivant dans la discussion sur les antinomies schopenhaueriennes (avec Volker Spierling ou Martin Booms notamment), D. S. propose une vue originale qui consiste à faire de l'aporie un aspect de la démarche philosophique : si l'œuvre de Schopenhauer comporte des apories, c'est que l'attitude du philosophe elle-même est faite d'obstacles, à la fois dans le rapport de l'homme au monde et dans la difficulté inhérente au langage, qui ne peut recouvrir la richesse de l'expérience. Faire de l'aporie une clef de lecture de Schopenhauer, c'est donc ne pas le considérer comme un simple prolongement de la philosophie kantienne, mais lui donner une place distincte et forte, comme penseur de l'expérience vivante du monde.

D. S. propose une typologie des apories chez Schopenhauer : deux types concernent l'œuvre en général, deux sont présentes dans les premier et deuxième livres du *Monde comme volonté et représentation*. Dans l'œuvre en général, les apories portent sur le rapport entre le monde comme volonté et le monde comme représentation (et l'identité de l'un et l'autre annoncée par Schopenhauer), ainsi que sur l'articulation entre affirmation de la volonté de vivre et renoncement à la volonté (sur la destination générale du *Monde*). Pour les apories locales : l'antinomie de la connaissance qui cherche à penser la représentation autant du point de vue du sujet que de l'objet (renvoyant dos-à-dos idéalisme pur et matérialisme, mais hésitant entre l'un et l'autre dans ce que l'on a appelé le « cercle de Zeller »), et l'antinomie concernant la chose en soi, au livre II, hésitant entre une vue métaphysique et une vue herméneutique de celle-ci.

L'intérêt indéniable et décisif de l'ouvrage est de proposer une lecture qui se soucie à la fois de problèmes locaux de l'œuvre (le statut de la connaissance, de la nature, de la chose en soi, de l'expérience esthétique ou mystique) et de les intégrer dans une vue globale, qui propose une véritable méthode de lecture de Schopenhauer, sans forcer ce dernier à entrer dans une interprétation unitaire. C'est en insistant notamment sur la nécessité d'une conception organique du *Monde*, indication de Schopenhauer lui-même, que les différents problèmes sont conçus à la lumière d'une cohérence d'ensemble. Pour le lecteur francophone, ce texte permet notamment de prendre connaissance de débats précieux mais assez mal connus dans les études schopenhaueriennes françaises. Schopenhauer n'y est pas ce penseur peu rigoureux et cantonné à des recueils de bons mots, mais il est le porteur d'une exigence philosophique en discussion avec les problématiques du XX^e siècle : problématiques herméneutiques, et c'est l'entrée privilégiée par D. S., mais également phénoménologiques. La confrontation de concepts phénoménologiques avec la philosophie de Schopenhauer permet d'en saisir toute la force et la pertinence dans les débats actuels, que ce soit pour penser la place du corps dans la connaissance, la nature d'une expérience esthétique comme ouverture à une philosophie existentielle ou plus généralement la place de l'homme dans le monde.

Dans l'ensemble, D. S. donne ainsi toute sa force à une pensée qui cherche à saisir la difficulté de l'être au monde, la faille, l'écart ou la distance inconciliable que la philosophie cherche à dire. L'aporie en ce sens est un symptôme plus qu'un échec, indice d'une incapacité à comprendre l'unité. Or ce n'est pas parce que l'on échoue à dire l'unité que la démarche philosophique elle-même est un échec, si sa tâche est justement de décrire au mieux l'échec de la conciliation et la relation de l'homme et du monde. On ne peut que saluer la traduction de Marie-José Pernin, qui donne ainsi au lecteur francophone une vue trop rare sur des débats d'une rigueur et d'une richesse indéniables.

Hugo DALLACOSTA

Ferdinand Alquié, *L'expérience*, Paris, La Table ronde, coll. « La petite vermillon », 2019, 159 p., 7,30 €.

Ce qui est initial peut être durablement initiant. On l'éprouve en relisant ce texte bien connu, paru en 1957 dans la collection « Initiation philosophique » dirigée par Jean Lacroix. Cette reprise, et sous ce nouvel habit, avec une mise à jour bibliographique, lui vaudra peut-être d'étonner de nouveaux lecteurs, les débutants perpétuels qu'il mérite.

« La notion philosophique d'expérience renvoie à une expérience pure qui n'est, à proprement parler, jamais expérimentée ; le mot expérience désigne l'élément non isolable de passivité qui est présent en toute connaissance humaine. » (p. 16) Quel que soit le domaine considéré (gnoséologique, pratique esthétique..., et chacun d'eux est irréductible), l'expérience est nécessaire et non suffisante. Les partis pris dans lesquels s'enferment l'empirisme peut-être, l'idéalisme sûrement, doivent être surmontés, comme ils le sont, selon Alquié, chez Kant.

Dans cet ouvrage remarquablement composé, toutes les voix parlent en contrepoint lorsque l'auteur pose pour finir la question de l'expérience métaphysique. Il jette au moins l'ombre d'un doute sur les expériences supposées par la science intuitive spinoziste ou l'intuition bergsonienne. Quand Alquié écrit que le *Traité de Métaphysique* de Jean Wahl est « au sens le plus complet, un Traité de l'Homme » (p. 133, note 1), il semble tout de même tirer violemment à lui un auteur qu'il présente par ailleurs avec subtilité dans un article de la revue *Critique* en 1954 (repris en 1966 dans *Solitude de la raison*). Et lorsque Deleuze écrit, dans son *Bergsonisme* (1^{ère} édition, coll. « Initiation philosophique », 1966, p. 19) que « Bergson n'est pas de ces philosophes qui assignent à la philosophie une sagesse et un équilibre proprement humains. Nous ouvrir à l'inhumain et au surhumain [...], dépasser la condition humaine, tel est le sens de la philosophie », en renvoyant à la p. 218 de *La pensée et le mouvant*, il serait difficile de ne pas suspecter quelque secret parricide.

Tout se passe comme si Ferdinand Alquié donnait un sens philosophique fort au fameux « toutefois j'ai ici à considérer que je suis homme » cartésien, au point de presque le retourner, dans ce livre profondément kantien (p. 125-127) contre Descartes alors que, dans les *Leçons sur Descartes* (1955/2017, p. 277-278), il est dit, en un sens un peu différent peut-être : « Descartes a vécu une expérience métaphysique qui l'a conduit ailleurs que là où il voulait aller. »

Jean-Pierre RICHARD

María José Gómez Mata, *Ciencia, Imaginación e Ensoñación en Gaston Bachelard*, Valladolid, Ediciones Universidad de Valladolid, coll. « Filosofía », 2018, 212 p., 14,90 €.

La scienza, L'immaginazione e la rêverie sono i tre elementi fondamentali che caratterizzano l'opera eclettica e articolata di Gaston Bachelard. María José Gómez Mata è riuscita, attraverso questo testo molto ricco, a rendere merito in maniera egregia alla vita e al pensiero del nostro, inquadrando al meglio sia il contesto storico che teoretico delle differenti e varie fasi del suo lavoro.

Il testo si divide in cinque parti : 1) "Bosquejo bio-bibliográfico de Gaston Bachelard" riguarda gli aspetti biografici e bibliografici di Gaston Bachelard,

una scelta molto interessante quella di associare le varie fasi della sua vita alla creazione delle numerose opere ; 2) “La ciencia” si riferisce al contesto epistemologico del lavoro bachelardiano ; 3) “La imaginación” ripercorre le fasi più salienti che riguardano la contestualizzazione dell’immaginazione ; 4) “De la imaginación a la ensoñación” mette in evidenza il passaggio fondamentale dalla trattazione dell’immaginazione a quella della rêverie ; 5) “Recepción e influencia del pensamiento de Gaston Bachelard” prende in considerazione la ricezione e l’attualizzazione del pensiero bachelardiano nel contesto culturale spagnolo e nel mondo. In ultimis, una ricca bibliografia che, oltre ad indicare l’opera omnia di Gaston Bachelard, si sofferma su una secondaria che riguarda soprattutto : le traduzioni dei testi bachelardiani in Spagna, una produzione critica sia spagnola che internazionale e numerose opere internazionali sul filosofo.

Volendo esaminare più a fondo questo testo, si deve fare menzione della notevole argomentazione all’interno di ogni parte di esso. Nella prima, c’è un approfondimento della vita di Gaston Bachelard messo a confronto con l’evolversi del suo pensiero. Molti i riferimenti storici che sottolineano l’equivalenza fra le differenti stagioni della vita e la produzione intellettuale. Ad esempio, per quanta riguarda le fasi più salienti della sua carriera di Professore universitario : il periodo di Digione (1930-1940) e il periodo di Parigi (1940-1955) la Gómez Mata, descrive il susseguirsi degli avvenimenti attraverso la pubblicazione di testi come : *L’intuition de l’instant* (1932), *Les intuitions atomistiques* (1933), *Le Nouvel esprit scientifique* (1934) *La formation de l’esprit scientifique* (1938), *La psychanalyse du feu* (1938), *La philosophie du non* (1940), *L’eau et les rêves* (1942), *L’air et les songes* (1943), *La terre et les rêveries du repos* (1946), *La terre et les rêveries de la volonté* (1948), *Le rationalisme appliqué* (1949), *Le matérialisme rationnel* (1953). Il valore di questi testi s’intreccia attraverso l’incontro con Cavaillès a Digione, lo scoppiare della Seconda Guerra Mondiale in Europa, l’investimento di Bachelard da Professore Onorario della Sorbona. Sicuramente poetica è l’ultima fase della vita di Bachelard che Gómez Mata descrive come gli anni del ritiro (1955-1962), in cui il filosofo prendere parte attivamente al fervore surrealista che si sviluppa a Parigi, dedicandosi, allo stesso tempo, allo sviluppo delle poetiche dello spazio, de la rêverie e del fuoco che rimarrà opera postuma.

Volendo accennare al corpus del testo che riguarda l’analisi delle tre fasi principali dell’opera bachelardiana, nella parte che riguarda la ricerca sulla fase epistemologica, gli argomenti principali sono : il rapporto fra conoscenza comune e conoscenza scientifica, la fenomenotecnica, l’ostacolo epistemologico, il razionalismo, la filosofia del non. Questi passaggi sono iscritti nell’evoluzione di una teoria della conoscenza basata sul costruttivismo razionale che Bachelard indica come unica fonte di sapere oggettivo della realtà. La parte dedicata all’immaginazione si divide in : Il mondo dell’immaginazione, l’immaginazione materiale, continuità e discontinuità fra pensiero e immaginazione, immaginazione aperta nella letteratura, immaginare “un nuovo spirito pedagogico”. In questa fase, sono messe in evidenza le caratteristiche di un’immaginazione che produce senso distaccandosi da ciò che può essere inteso come irreali. La parte dedicata al passaggio da immaginazione e rêverie si divide in : versante scientifico e versante immaginario, il concetto dell’immagine come fondamento del cogito, la ricerca di una metafisica, il mondo ricostruito : la rêverie. In questo caso, sono messi in evidenza i passaggi di un creazionismo dell’immaginario rispetto all’evoluzione di una vera e propria metafisica della rêverie. Per concludere, la quinta parte, che apre il dibattito sulla scena della

risonanza del pensiero bachelardiano sia nel versante epistemologico che estetico, con una piccola parentesi sulla presenza del filosofo in territorio spagnolo.

Aurosa ALISON

Henri Bergson, *L'Idée de temps. Cours au Collège de France, 1901-1902*, édité par Gabriel Meyer-Bisch, Paris, Puf, 2019, 256 pages, 22 €.

Dernier cours publié d'après les sténographies des frères Corcos demandées par Charles Péguy, ce volume comprend les 19 leçons du 6 décembre 1901 au 16 mai 1902, auxquelles s'ajoutent les notes d'Ernest Psichari (14 et 22 mars 1902) et celles de Jacques Chevalier concernant le cours sur *L'idée de cause*, quatorze leçons qui constituent un complément indispensable aux notes du cours sur l'histoire de l'idée de temps (1902-1903) déjà publiées dans la même série (voir dans la *Revue*, 2016/4, p. 603). Ce cours n'est pas complet (il manque apparemment cinq leçons), mais le sujet est brûlant pour la compréhension de la philosophie bergsonienne. En effet, dès l'*Essai* de 1889, Bergson critique le déterminisme en rejetant la causalité mécanique appliquée aux faits de conscience. L'analyse complète de la causalité ne sera faite qu'en 1907 dans *L'Évolution créatrice*, où les différentes sortes de causes sont répertoriées (« Une cause peut agir par *impulsion*, par *déclenchement*, ou par *déroulement* », p. 73). Mais l'analyse épistémologique de l'idée de cause est complétée par l'analyse génétique ou psychologique dans une conférence au congrès de philosophie de 1900, « Note sur les origines psychologiques de notre croyance à la loi de causalité » (*Écrits philosophiques*, éd. critique de F. Worms, Puf, 2011, p. 213-222).

Ce cours est le premier que Bergson consacre à l'idée de temps pour elle-même, sans les considérations historiques du cours de 1902-1903. On peut noter que Bergson commence par traiter le problème, et que les commentaires des textes de Platon à Kant ne viennent que comme une vérification ou une contre-expertise. C'est ce que Bergson fera dans *L'Évolution créatrice*, en traitant dans le dernier chapitre de l'histoire de la métaphysique du temps. Il commence par affronter le problème de l'évolution et ne veut pas se laisser enfermer dans des considérations historiques ou philologiques. Le fait que le questionnement philosophique soit premier est lourd de sens. La philosophie n'est pas herméneutique mais métaphysique. Bergson part du mouvement, et il dissocie le mouvement (indivisible) de la trajectoire (indéfiniment divisible). De la divisibilité du mouvement, Bergson passe à la *relativité* de ce mouvement, pour retrouver la durée comme donnée absolue de la conscience (p. 43).

Dans la première partie, Bergson montre d'abord qu'« il n'y a pas un temps, il y a des écoulements différents de temps, des durées multiples, enfin » (p. 75). Les interprètes de Bergson, sauf Jean Wahl, n'ont pas saisi le *pluralisme* bergsonien. Il n'y a pas d'objet de la perception, mais des sensations multiples ; il n'y a pas de temps unique, mais des durées multiples. Cela aboutira, dans les conférences d'Oxford, à la thèse qu'il n'y a que des changements, mais pas de choses qui changent. Dès lors, il y a lieu de repenser la notion même de diversité. Notre concept ordinaire de multiplicité provient de la juxtaposition dans l'espace. Pour comprendre comment nous en venons à une représentation d'un temps unique et impersonnel, il faut discerner, pour l'écarter, le voile qui s'interpose entre la durée singulière et vivante et nous (p. 72). On substitue à cette durée la représentation de temps juxtaposés, parties qui ne sont que le

reflet diffracté dans l'espace de la durée elle-même. On n'a plus affaire, alors, qu'à des éléments multiples d'espace. Il y a « confusion de la durée avec l'espace qui la symbolise » (p. 80).

Les leçons du 11 avril au 16 mai 1902 sont consacrées au concept et aux mécanismes de la pensée conceptuelle. La réalité peut être trouvée derrière l'apparence ; c'est là ce que dit la métaphysique ; pour Bergson, cela implique d'écartier les pièges du concept. Ce cours aide à mieux comprendre le sens de la critique bergsonienne du concept, critique nuancée qui n'invalide pas ce que Léon Husson appelait « l'intellectualisme de Bergson ». Bergson parle de « transcender la pensée purement logique », mais il souligne que cela implique une méthode rigoureuse. Toute une réflexion sur la nature de la métaphysique est engagée, et en janvier 1903 Bergson publiera sa fameuse « Introduction à la métaphysique » dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, texte où l'intuition est présentée, où l'objet métaphysique est pensé comme indépendant des propriétés qu'on lui attribue. C'est Platon qui a figé les prédicats en en faisant des Idées communes et immuables. Ce faisant, il oublie la chose même, qu'on ne peut pas saisir par l'analyse, mais seulement par la connaissance intuitive.

En Annexe, on trouve les notes manuscrites de Jacques Chevalier sur l'idée de cause (cours de 1900-1901), qui sont dans le fonds Chevalier déposé récemment aux Archives Nationales. On connaît l'intérêt de Bergson pour la notion de causalité, à la suite de Kant, de Cournot et d'Émile Boutroux. Mais le cours, en particulier la première leçon, resitue la question dans son cadre métaphysique. La métaphysique est « une science qui cherche à rétablir la continuité entre les données des sens et les données du sens commun » (p. 184). Il paraît peu douteux que Bergson ait eu connaissance de la philosophie du sens commun des Écossais, en particulier Dugald Stewart, dont les *Esquisses de philosophie morale* furent traduites en français en 1826 par Théodore Jouffroy, avec une longue et excellente introduction, la morale n'étant ici que l'entrée dans la métaphysique. Bergson rappelle que, du point de vue du sens commun, « notre conscience est dans l'objet vu », ce qui évoque les thèses de Berkeley (p. 191).

Pour approfondir le sens bergsonien de la métaphysique, du temps et de sa signification, ce volume de cours est extrêmement précieux.

Jean-Louis VIEILLARD-BARON

Marcel Conche, *Regain*, Auxerre, HD Diffusion, coll. « Philosophie », 2018, 148 p., 20 €.

Marcel Conche, *Conversations avec Vauvenargues, Chamfort, La Bruyère et quelques autres...*, Paris, Encre marine, 2018, 128 p., 17,50 €.

Marcel Conche, *Regard(s) sur le passé*, Auxerre, HD Diffusion, coll. « Essais », 2019, 200 p., 19 €.

Marcel Conche, *La Nature et nous*, Auxerre, HD Diffusion, coll. « Essais », 2019, 182 p., 19 €.

Ces quatre ouvrages poursuivent une entreprise entamée avec *Épicure en Corrèze* (Stock, 2014, voir dans la *Revue*, 2015/3, p. 384), une autobiographie philosophique ou, si l'on préfère, la mémoire d'une vie philosophique en acte. Marcel Conche évoque de grands philosophes : Montaigne, Pascal, Heidegger,

Éric Weil (dont il fut le collègue), Bergson (qu'il dépeint areligieux, curieusement)... Il consacre aussi quelques pages à exposer ce qu'il nomme son système : le naturalisme, qu'il rattache à Épicure, Pyrrhon et Lao-tseu. Le naturalisme, c'est une « sympathie avec la nature » (*La Nature et nous*, p. 21) mais pas un matérialisme. Conche professe l'attachement à l'esprit plus qu'à la matière, non par spiritualisme au sens chrétien, mais parce que seul l'esprit arrache les choses à l'impermanence : « L'esprit et la nature sont les deux formes fondamentales du réel. Mais ce qui est vraiment réel est l'esprit puisque la nature, qui sombre continuellement dans l'oubli, n'a de réalité que par la mémoire qu'en a l'esprit. » (*Regain*, p. 87) La question du réel est la seule entièrement philosophique pour Conche, qui en conclut que le métaphysicien est l'unique vrai philosophe. Et s'il écrit avec malice que « la métaphysique revient à ceci que, de toute façon, on ne sait rien de rien » (*id.*, p. 65), il se montre pourtant chercheur de la Vérité, celle qui par son objectivité rend libre : l'homme libre suit « le chemin que lui trace, comme le veut Platon, l'idée du Bien » (*Regard(s)*, p. 166). Et d'ajouter : « La vie a un sens si elle mène au bien, donc au vrai, donc à l'éternel. » (*id.*, p. 176)

On voit que cette métaphysique théorique est une philosophie pratique. Loin de faire jouer la vérité du sage contre les contingences du monde, il s'agit d'« apaiser les envies afin que l'esprit n'ait pas de chaînes, n'ait affaire qu'à lui-même et soit libre » (*La Nature et nous*, p. 112). Ce qui n'implique aucun repli sur soi, car l'âme est « comme une araignée dont la toile s'étend au monde entier » (*Regard(s)*, p. 106), attentive aux vibrations provoquées par chaque événement. Cette conception, qui n'est pas sans faire écho à Leibniz ou Spinoza, explique l'intérêt de Conche pour les grands moralistes tels Vauvenargues ou Chamfort. Comme eux, il défend la raison du cœur. Comme eux, il est optimiste sur la nature humaine. Comme eux, il pense à travers sa propre vie. Sans fausse pudeur, dans un style qui n'est pas sans évoquer parfois l'écriture automatique, il revient sur son existence : son enfance avec le travail aux champs, la perte de sa mère, sa tante Alice et le reste de sa famille, son milieu d'origine (il y a de belles pages sur l'opposition entre le sport qui façonne le corps et le travail manuel qui le déforme), ses études, le choix d'une carrière de philosophe et les sacrifices nécessaires pour cela, ses amitiés et ses amours (son épouse Claire, Émilie – qui hante *La Nature en nous* – et d'autres encore), sa santé, les joies et peines du grand âge, la poésie, la Corse, la possibilité du suicide...

Examen de conscience, ces réflexions provoquent chez le lecteur des réactions contrastées, allant de l'étonnement et de l'admiration (comme lorsque Conche juge inutile toute plainte, car perte de temps et d'énergie, ou qu'il affirme ne pas craindre la mort) à l'agacement (par exemple la longue liste de ses rêveries, donnée sans commentaire). Lorsqu'il écrit, Conche songe-t-il aux réactions de ses lecteurs ? En tout cas, il a l'honnêteté de laisser place à la critique ; ainsi quand il publie dans *Regard(s)* une lettre de son amie Françoise Dastur réagissant à un propos de *Regain* sur la supériorité de la civilisation occidentale. Il ne craint pas non plus de se contredire, comme lorsqu'il soutient l'opposition entre « moi superficiel » et « moi profond » tout en invitant au rejet du moi et du *cogito* cartésien : « Concluons, avec Dôgen Kigen, qu'il faut s'oublier soi-même pour faire exister toutes choses. » (*Regain*, p. 102)

Pour le dire d'un mot, il ne faut pas chercher dans ces livres impossibles à résumer une pensée systématique. Il faut les lire pour ce qu'ils sont : une philosophie saisie sur le vif.

Stanislas DEPRez

Patrick Chastenet, *Introduction à Jacques Ellul*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 128 p., 10 €.

Directeur des *Cahiers Jacques Ellul*, Patrick Chastenet maîtrise son auteur et le présente avec passion. Les six chapitres thématiques permettent de dépasser largement la philosophie de la technique, pour laquelle Ellul est célèbre. Ainsi le premier, biographique, présente un Ellul théologien, inspiré par Kierkegaard et Karl Barth, et ayant pour projet de « détruire les idoles, aider l'homme occidental à se libérer de ses chaînes invisibles » (p. 54). Cette première approche éclaire la pensée de la technique, présentée dans le deuxième chapitre. À travers la synthèse des trois grandes œuvres d'Ellul – *La Technique ou l'enjeu du siècle* (1954), *Le Système technicien* (1977) et *Le Bluff technologique* (1988) –, Chastenet fait jouer l'opposition entre un christianisme anarchiste et un culte de la technique auquel les hommes, idolâtres, (se) sacrifient.

Le troisième chapitre présente la théorie de la propagande, en laquelle Ellul voit le produit d'une société technicienne. Celle-ci fabrique une masse d'individus coupés des liens sociaux traditionnels (famille, voisins, etc.) et qui, pour cette raison, ont besoin d'un discours commun leur permettant d'agir. De la propagande, on passe naturellement à la critique du politique, objet du quatrième chapitre. Chastenet montre à nouveau la perspective religieuse d'Ellul, qui considère que le politique est devenu le substitut de la religion, les citoyens attendant de l'État qu'il règle tous leurs problèmes. Il en résulte une inflation de la bureaucratie, une prise de pouvoir par les experts au nom de l'efficacité, un désinvestissement des citoyens et une montée des idéologies extrémistes. Face à ce constat désabusé, Ellul appelle la venue d'un « homme raisonnable », qui se réapproprie ses moyens d'action. Ce qui passe par la révolution.

Le problème de la révolution, explique le cinquième chapitre, est qu'elle est chaque fois récupérée par l'État et le marché, au détriment des individus et surtout des plus défavorisés d'entre eux. Anticipant un phénomène qui est seulement à l'œuvre depuis la fin du XX^e siècle, Ellul repère un autre danger, propre aux sociétés informatisées : l'automatisation des comportements et l'appauvrissement de la liberté de choix, au nom de l'épanouissement personnel. Il en appelle alors à une véritable révolution – anarchiste, socialiste et chrétienne – passant par l'aide aux pays en développement, le choix de la non-puissance, la limitation de la croissance et la réduction massive du temps de travail.

Le dernier chapitre aborde l'écologie, dont Ellul est un précurseur, avec ses prises de position en faveur de l'environnement, la protection des animaux, le combat contre le nucléaire, la critique de la pollution comme conséquence nécessaire de la croissance. Avec la primauté qu'il accorde à l'homme, il ne défend pas un environnement naturel, qu'il sait impossible, mais une nature habitée par un humain respectueux. Moins connue est la motivation spirituelle de l'écologie d'Ellul : « On peut choisir délibérément d'ignorer le registre théologique, note l'auteur, [...] mais on se condamne alors à ne pas saisir le cœur de sa pensée » (p. 101). Pour Ellul, le drame de l'exploitation de la planète vient de ce que nous comptons sur la puissance de notre technique, au lieu d'adopter l'attitude de celui qui sait ne pas être créateur et possesseur de la nature.

En près de 120 pages (dont une importante bibliographie), Patrick Chastenet réussit le tour de force de présenter tous les aspects de l'œuvre d'Ellul et d'en faire ressortir la cohérence.

Stanislas DEPREZ

NOTICES NÉCROLOGIQUES

DIDIER DELEULE (1941-2019)

Avec Didier Deleule (1941-2019), qui nous a quittés le 6 février dernier à Paris, l'université française perd une figure éminente et respectée. En 1963, il débute sa carrière comme professeur au lycée, à Suresnes d'abord, à Besançon ensuite, jusqu'en 1968. Entre-temps, il obtient l'agrégation (1966). En 1970, il est nommé maître assistant à la faculté des Lettres de l'université de Franche Comté. Après son doctorat d'État (*Hume et la naissance du libéralisme économique*, Aubier, 1979) soutenu à l'université de Paris-Ouest-Nanterre en février 1979, il est nommé en 1981 professeur des universités à Rennes et, à partir de 1984, il rejoint l'université de Paris-Ouest-Nanterre, où il demeure jusqu'à sa retraite en 2006.

Ce parcours académique est marqué par de nombreuses responsabilités au sein des institutions de l'université, qu'il s'agisse de son établissement (direction de département, membre du Conseil d'administration) ou du Conseil national des universités, qu'il quitte en octobre 2003 après avoir présidé la 17^e section. Membre du jury du CAPES (1985-1991), du jury du concours d'entrée à l'ENS Fontenay/St Cloud (1989-1990), de l'agrégation (1994), il a été attentif au développement des relations entre l'enseignement secondaire et l'université. Il a régulièrement participé à des Missions académiques de formation, à Besançon mais aussi à Rennes, à Créteil, à Paris et ailleurs. Il s'agissait d'autant d'occasions pour entretenir la continuité vitale entre l'enseignement secondaire et l'université : faire en sorte que celles et ceux qui débutaient ou faisaient leur carrière en lycée parviennent à éprouver humainement et intellectuellement la liaison si nécessaire et pourtant si ténue entre ces deux mondes.

Didier Deleule était également très impliqué dans le monde de l'édition scientifique et dans la vie des revues : *Philosophiques*, *Les Cahiers philosophiques*, *Revue des sciences et techniques des activités physiques et sportives*, *Revue de métaphysique et de morale*, qu'il dirige à partir de 2009. Membre actif de la Société française de philosophie, qu'il préside de 2009 à 2018, il œuvre au développement des relations avec la Fédération internationale de Philosophie (FISP) dont il est membre du Comité directeur à partir de 2003.

Son œuvre philosophique, au premier abord, s'organise autour de deux grands pôles de recherche. D'une part, un travail minutieux et novateur en histoire de la philosophie : Hume bien sûr, mais aussi Smith, Bacon, Berkeley ; chez les Anciens, les Cyniques. Des auteurs qu'il a longuement fréquentés en tant que commentateur et lecteur précis et érudit, et comme traducteur chevronné. D'autre part, des études fortes et originales sur certaines sciences

sociales contemporaines, l'économie, la psychologie, la science des organisations, la sociologie. Il ne s'agissait pas d'en récrire philosophiquement l'histoire mais, plutôt, d'interroger ce qu'elles ont à dire de *l'homme en société*. Il ne s'agissait pas seulement de délimiter les contours de leurs anthropologies mais d'éprouver le travail de leurs concepts, de leurs mises en problème dès lors que ces sciences prétendaient, tout à la fois, connaître avec objectivité et construire des ressources utiles pour l'action humaine. C'est précisément cette articulation complexe du descriptif et du normatif, souvent occultée par ces sciences au nom d'une objectivité chèrement acquise, qui demandait à être déployée dans ses conséquences théoriques et pratiques, c'est-à-dire politiques. En cela, le point de vue d'analyse de Didier Deleule était *historique* et *critique*. Avec le recul, on comprend mieux l'intitulé de la chaire sur laquelle il fut nommé en 1984 : « Philosophie comparée des sciences sociales ». Mais cette démarche de philosophie des sciences sociales s'est elle-même nourrie de tout son travail d'historien de la philosophie.

La thèse d'État de 1979 porte sur l'économie chez Hume. Le titre même de ce travail, d'une étonnante actualité, le dit à sa manière, subtile et jamais dogmatique : il importait, pour faire la généalogie des origines du libéralisme moderne, de s'interroger sur la place qu'y occupe Hume. Loin d'en faire un « libéral » ou un « économiste » avant l'heure, il s'agissait d'abord de comprendre que sa contribution y était complexe et, peut-être, indéterminée. Il importait, pour parler d'« économie » chez Hume, d'exhumer l'une des significations plus anciennes de ce concept, attestée au XVII^e siècle et plus fréquente au XVIII^e, celle d'« économie animale », qui, selon Quesnay dans son *Essai physique sur l'économie animale* de 1736, ne désigne pas l'animal comme tel mais « l'ordre, le mécanisme, l'ensemble des fonctions et des mouvements qui conservent la vie des animaux, dont l'exercice parfait, universel, mené avec confiance, entrain et facilité constitue l'état le plus florissant de la santé et où le trouble le plus léger est par lui-même une maladie ». Parler d'économie animale revenait alors à mettre l'accent sur tout ce qui désignait l'ordonnement d'un ensemble d'activités, la cohérence praxéologique interne d'un « corps ». L'intérêt d'une relecture de Hume à l'aune du réexamen d'un tel concept résidait notamment dans la réévaluation de son « naturalisme » qu'il devenait possible de comprendre en termes non réductionnistes.

Cette préoccupation théorique, pratique et politique, qui fait de l'économie animale l'une des possibles matrices d'intelligibilité de la philosophie morale et politique de Hume, a eu des conséquences décisives sur les lectures françaises ultérieures de Hume. Elle éclaire aussi, et c'est là une articulation possible des deux pôles de sa recherche, la manière radicalement novatrice d'aborder une certaine histoire de la psychologie, la question du travail et, plus généralement, celle des « corps productifs » (Didier Deleule, François Guery, *Le Corps productif*, Mame, 1972).

L'un des principes d'unité de l'œuvre philosophique de Didier Deleule réside dans cette exploration continuée de la fécondité théorico-pratique, c'est-à-dire *critique*, d'un prisme de lecture qui, depuis son premier ouvrage, permet de promouvoir, en philosophie des sciences sociales comme en philosophie morale et politique, le point de vue d'un certain naturalisme non réductionniste. Le titre de la chaire de philosophie comparée des sciences sociales condensait donc méthodologiquement la nécessaire articulation de la démarche de l'historien de la philosophie avec celle du philosophe des sciences sociales. Une autre conséquence notable de cette double entreprise a été de requalifier le scepticisme en termes praxéologiques, d'en faire une « méthode ». Dire que

le scepticisme pouvait relever d'une éthologie permettant de qualifier une « attitude » de connaissance.

Celles et ceux qui ont eu la chance de connaître Didier Deleule, de travailler avec lui, d'assister à ses cours et à ses séminaires, en ont été marqués et gardent encore le souvenir de ce que cette attitude impliquait dans la pratique de son enseignement : une aptitude rare à la vertu épistémique de la compréhension du point de vue d'analyse de l'autre. Dans le fameux séminaire de recherches doctorales du vendredi, sa qualité d'écoute se donnait à voir dans ses reprises. En quelques propositions ramassées, il montrait qu'il avait identifié et adopté le point de vue d'analyse de l'exposant et, par anticipation, qu'il était en mesure d'en souligner les principales lignes de force. Il faisait valoir le *work in progress* et incitait l'exposant, avec générosité et délicatesse, à considérer certaines de ses conclusions d'un autre point de vue. Cette authentique curiosité et cette positive efficacité supposaient une culture immense, à la mesure de l'intérêt qu'il portait à ses collègues et à ses étudiants. Elle supposait aussi une bienveillance et une disponibilité d'esprit qui, dans l'université d'aujourd'hui, se font de plus en plus rares. L'extrême variété des études qu'il a pu encadrer, la diversité réelle de ses centres d'intérêt tout au long de sa carrière sont autant d'indices de cette curiosité attractive.

L'université française traverse un mouvement profond de restructuration dont les effets sont sans doute encore peu mesurables, mais dont on peut percevoir qu'ils ne seront pas toujours favorables au développement des humanités et des sciences sociales. La généralisation progressive de l'esprit entrepreneurial, l'imposition de nouvelles techniques de gouvernement et de gestion, l'évaluation permanente et la mise en concurrence généralisée sont en train de façonner un autre *ethos* de l'universitaire de demain. Plus que jamais, nous avons besoin d'entendre des voix comme celle de Didier Deleule, qui, prenant acte des nécessaires évolutions d'une université en crise, demeurent attentives aux conséquences qu'elles ne manquent pas d'avoir sur la réalisation du projet démocratique d'un enseignement supérieur méritocratique ; des voix qui nous rappellent aussi, par l'histoire, par la comparaison et par la réflexion curieuse et critique, ce que « pluraliste » peut bien vouloir dire¹.

Claude GAUTIER
c.m.gautier@orange.fr

1. NdlR. Avec Didier Deleule, la *Revue philosophique* perd un membre discret mais actif de son Conseil scientifique. Il avait donné à la *Revue* les articles suivants :

« Le philosophe et le psychologue », 1971/1, p. 19-28.

« Francis Bacon : réforme de l'État ou réforme de la société ? », 2003/1, p. 79-101.

La *Revue* a également rendu compte des ouvrages suivants de lui :

Francis Bacon et la réforme du savoir, Hermann, 2010 : 2011/4, p. 572.

Regards sur le travail, UPPR, 2016 : 2018/2, p. 302.

Revue philosophique, n° 1/2020, p. 123 à p. 130

MICHEL SERRES (1930-2019)

L'œuvre de Michel Serres est celle d'un philosophe, tout le monde en convient, bien que son parcours de carrière le situe aux marges de la philosophie universitaire française. Né le 1^{er} septembre 1930 à Agen, il entre à l'École navale en 1949, puis à l'École normale supérieure en 1952. Agrégé de philosophie en 1955, il sillonne les mers comme officier de marine durant son service militaire. En 1958, il enseigne la philosophie à l'université de Clermont-Ferrand où il côtoie Michel Foucault, puis, après un bref passage par l'université de Vincennes en 1968, il est nommé professeur au département d'histoire de l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, où, de 1969 à 1990, il a formé des centaines d'étudiantes et d'étudiants à l'histoire des sciences. À l'université de Stanford il fut professeur au département de français à partir de 1984, où il s'est lié d'amitié avec René Girard. Son élection à l'Académie française en 1990 consacre l'œuvre d'un écrivain qui devient populaire avec le best-seller de *Petite poucette* publié en 2012 (Le Pommier). Ses cours du samedi matin à la Sorbonne attiraient une foule bigarrée d'intellectuels parisiens qui succombaient au charme de son vagabondage entre sciences, littérature et peinture. Cette figure de penseur mondain a contribué à faire de Serres un marginal dans la communauté philosophique française. Pourtant, Serres est bien un philosophe au sens du siècle des Lumières. Il se passionne pour les sciences, depuis les mathématiques jusqu'aux sciences émergentes de l'information ou de l'écologie ; il plonge dans les humanités classiques comme dans Tintin ; il s'intéresse à l'éducation, aux changements de société et, plus encore aux choses du monde. Cette curiosité insatiable, doublée d'un talent d'orateur, voire de conteur, campe un personnage médiatique. Mais Serres est aussi un travailleur acharné aux habitudes monacales : chaque matin à son bureau dès cinq heures, il rédige plus d'une soixantaine de livres, des plus ardues comme *Le Système de Leibniz* (Puf, 1968) et la série des cinq *Hermès* (parus chez Minuit de 1969 à 1980) aux plus légers de ses dernières années.

Serres a dit qu'il est venu à la philosophie à cause d'Hiroshima, qu'il voyait comme la fin de l'histoire (*Éclaircissements*, François Bourin, 1992, p. 29). Il a questionné le rôle de la science et ses alliances avec le militaire, exprimant ainsi son angoisse devant la puissance que confèrent la science et la technique. Convaincu que la science constitue un système idéal de communication rationnelle, universelle, exacte, rigoureuse, efficace, il déplorait que ce système auto-régulé n'ait plus les moyens de s'autocontrôler : secrets industriels et militaires détruisent le fondement de la rationalité scientifique, qui est communication

optimale, et la guerre s'installe partout. Si bien que « la question maintenant est de maîtriser la maîtrise, et non plus la nature » (*La Traduction, Hermès III*, Minuit, 1974, p. 93).

En tant qu'étudiante puis collaboratrice de Serres, j'ai appris que l'histoire des sciences est inséparable d'une large réflexion anthropologique. Dans ses cours, Serres fustigeait volontiers l'épistémologie bachelardienne et convoquait l'anthropologie (Mauss, Dumézil, Girard) pour éclairer la production du savoir scientifique. Il nous promenait dans la peinture de Carpaccio, Latour ou Turner, dans les romans de Balzac ou de Zola pour suivre l'évolution du savoir scientifique. Il fallait en découdre avec le cloisonnement de l'histoire des sciences en histoires des mathématiques, de l'astronomie, de la physique... Cette approche disciplinaire, fondée sur la hiérarchie comtienne des sciences, tend à imposer un modèle unique de rationalité qu'il s'agit précisément d'interroger pour chaque époque. Serres propose alors une analyse transversale dégageant les structures communes à tous les savoirs : le point au XVII^e siècle, le plan à la fin du XVIII^e et le nuage à la fin du XIX^e siècle (*La Distribution, Hermès IV*, Minuit, 1977, p. 17-40). Il bouscule pareillement le partage entre préscientifique et scientifique : pourquoi le *De rerum natura* de Lucrèce est-il relégué dans la littérature ou la philosophie alors que son atomisme nous dit, en poésie latine, quelque chose de la mécanique des flux chaotiques ? (*La Naissance de la physique dans le texte de Lucrèce. Fleuves et turbulences*, Minuit, 1977). Serres bouscule tous les repères et questionne les reconstructions mythiques du passé, notamment dans *Les Origines de la géométrie* (Flammarion, 1993).

Après s'être essayé au structuralisme, Serres a pris résolument le tournant des choses. À l'heure où le courant des *Science studies* s'implante solidement en France, dans les années 1980, Serres enseigne une nouvelle exigence : étudier les sciences c'est se *tourner vers le monde*, penser la terre, les fleuves, les turbulences et pas seulement le social. Il ancre alors les sciences dans une philosophie de la nature qui embrasse tout ensemble le *subjectif*, l'*objectif* et le *collectif*, sans pour autant les réduire l'un à l'autre.

En se promenant dans l'histoire comme dans l'actualité des sciences, Serres perçoit dès les années 1970 l'ascendant des sciences de l'information, puis la montée en puissance des sciences du climat dans les années 1980. Empruntant à Léon Brillouin et Claude Shannon le concept d'information comme néguentropie, il repense les vivants comme des systèmes qui émettent, reçoivent, stockent et traitent de l'information. Tout en contraste avec le temps irréversible de la thermodynamique, le temps de l'évolution biologique, créatrice, marche vers la différenciation (*Le Passage du Nord-Ouest, Hermès V*, Minuit, 1980, p. 67-83). L'éventail des temporalités s'étend aussi aux roches, cristaux, planètes et galaxies qui tous sont porteurs de mémoire. Serres tourne alors son regard vers les sciences de l'impur, du mélange – chimie, géologie, météorologie – longtemps déclassées par les sciences jugées nobles. Il affirme que les « sciences d'en haut » comme l'astronomie, dont les lois autorisent d'inaffiables prédictions, doivent composer avec les « sciences d'en bas », qui s'efforcent de modéliser les turbulences. Les caprices qui caractérisent le temps (*weather*) viennent troubler le sérénissime temps (*time*) de la mécanique rationnelle (*Atlas*, Julliard, 1994).

Intimement convaincu qu'il n'y a pas de position de surplomb pour comprendre le temps des sociétés comme celui de la Terre, Serres condamne les discours universalistes. L'universel n'est le plus souvent qu'un local enflé qui exclut, de fait, une partie de l'humanité (les femmes, par exemple, lors de la proclamation du suffrage universel en France). C'est la lutte contre les prétentions de l'universel qui engage Serres sur la voie de l'écologie politique avec

Le Contrat naturel (François Bourin, 1990). Pourquoi seuls les humains seraient-ils sujets de droit ? Une déclaration universelle des droits devrait englober tous les vivants et tous les objets inertes. Dépasser le contrat social qui nous isole de la nature au profit d'un pacte de coexistence entre la Terre et les vivants pour que la Nature entière devienne sujet de droit, telle est la proposition. Bien avant que l'on parle de l'Anthropocène, cette ère où les humains sont devenus une force géologique, et d'un possible effondrement, Serres soulignait que notre survie dépend du monde que nous avons créé par notre emprise technique sur la nature. L'idéal cartésien de maîtrise et possession de la nature cède le pas à un monde d'interdépendances, où des « objets-mondes » produisent des effets en retour dont nous sommes auteurs sans en être maîtres. Ces idées, désormais banalisées par l'évidence du changement climatique, font de Serres une grande figure de la pensée écologique.

Malgré sa passion pour l'enseignement, Serres a toujours refusé de faire école, par crainte sans doute d'enraciner et de figer sa pensée. Il a plutôt agi comme un passeur, un Hermès au pied léger car, pour lui, philosopher c'est voyager. Aussi les concepts qui ont émergé de ses cours et de ses livres cheminent-ils, parfois souterrainement, dans de nombreux travaux contemporains de philosophie ou d'anthropologie des sciences et des techniques¹.

Bernadette BENSAUDE-VINCENT
Bernadette.Bensaude-Vincent@univ-paris1.fr

1. NdlR. Dans la *Revue philosophique*, les textes suivants de Michel Serres sont parus :

- « Un modèle mathématique du cogito », 1965/2, p. 197-205.
- « Pénélope, ou d'un graphe théorique », 1966/1, p. 41-51.
- « Analyse symbolique et méthode structurale », 1967/4, p. 437-452.
- « Sur le cercle cartésien », 1972/3, p. 311-314.

SIMONE GOYARD-FABRE (1927-2019)

Simone Goyard-Fabre laisse une œuvre considérable en matière de philosophie politique et juridique, domaine où elle a marqué par de très nombreux ouvrages, et par sa présence à l'université de Caen, y fondant un centre de philosophie politique et juridique. Le point culminant de cette activité remarquable fut le grand colloque sur « La Guerre » organisé par elle en 1986 à l'école militaire de Saint-Cyr Coëtquidan.

Ma première participation à un jury de thèse est liée à Simone Goyard-Fabre. Ce fut, en 1986, la soutenance de thèse de troisième cycle de Michel Onfray, qui portait sur Schopenhauer et Nietzsche, et en fait sur l'athéisme post-hégélien. Elle critiqua l'interprétation de Nietzsche que donnait le candidat, qui en conçut beaucoup de rancune, et même de haine envers l'université en général, et envers elle en particulier, alors qu'elle n'avait fait que son travail, objectivement et modestement.

Le nombre de ses ouvrages inciterait à rédiger une notice de dictionnaire, longue et impersonnelle, plutôt qu'une notice nécrologique. Rappelons quelques points principaux de sa vie universitaire : agrégée de philosophie, elle soutient en 1970 une thèse, avec Raymond Polin comme directeur, *Essai de critique phénoménologique du droit*. Ses ouvrages les plus connus concernent Kant (*Kant et le problème du droit*, Vrin, 1975), Bodin (*Exposé du droit universel de Jean Bodin*, Puf, 1986, avec Lucien Jerphagnon, son collègue à Caen ; *Jean Bodin et le droit de la République*, Puf, 1989) et plusieurs livres sur Montesquieu (*La Philosophie du droit de Montesquieu*, Klincksieck, 2^e éd., 1979 ; *Montesquieu, la nature, les lois, la liberté*, Puf, 1993). Elle fut l'auteur d'excellents manuels, d'une grande objectivité, comme sa *Philosophie politique : XVI^e-XX^e siècle*, paru aux Puf en 1987. Elle publia des ouvrages sur la guerre, sur la paix, sur l'État. Aucune des grandes questions de philosophie politique ne lui était étrangère et elle bénéficia du grand essor que cette spécialité philosophique connût à partir de 1950 dans les études universitaires. Mais elle avait aussi le sens des limites de la politique ; jamais elle n'opta en faveur de l'auto-suffisance du politique.

Elle expose sa pensée personnelle, très objective et impartiale, dans deux beaux livres, *Les Fondements de l'ordre juridique* (Puf, 1992), où elle considère nombre de penseurs contemporains jusqu'à Rawls et Habermas, et *De l'Interrogation radicale ou philosopher autrement* (Le Cerf, 2011), sur l'œuvre, insuffisamment connue, de Francis Jacques. Elle y montre à la fois l'étendue de sa documentation et sa perspicacité métaphysique. Avec Francis Jacques un

nouveau chemin philosophique s'ouvre. Dans la lignée de Merleau-Ponty, il est le théoricien de l'interrogation radicale. Avec Simone Goyard-Fabre pour interprète, c'est un long cheminement vers l'absolu divin qui s'ouvre, une nouvelle espérance philosophique qui passe par les discours contemporains en logique, en métaphysique et en théologie. Il s'agit de transformer l'espace de l'interlocution et d'instaurer une métaphysique véritablement dialogique. Ce n'est pas une critique destructrice du discours comme a pu l'être la pensée de Levinas. L'interrogation radicale de Francis Jacques, suivie par Simone Goyard Fabre, est une conception stratégique du discours philosophique. Elle situe la réflexion sur le statut du discours philosophique en l'opposant à ce qu'elle appelle « la lourdeur mortelle des déficiences de l'approche heideggerienne » (p. 230). Ce n'est pas non plus la ligne de la recherche polyphonique et herméneutique de Paul Ricœur (qui, j'en suis témoin, ne se reconnaissait pas dans le travail de Francis Jacques). Par-delà les clivages entre les spécialités philosophiques, en l'occurrence la philosophie politique et la logique et philosophie du langage, Simone Goyard Fabre montrait l'existence d'un chemin différent, en suivant Francis Jacques dans la voie du renouvellement de la fondation transcendantale, dans une sorte de *postcriticisme*.

Finalement, ce qui distingue Simone Goyard Fabre de Francis Jacques ne tient pas à la méthode, mais au rapport plus déterminé à la religion, tel qu'il l'expose dans *La Croyance, le savoir et la foi* (Puf, 2004). Sans doute Hegel reste un idéal inaccompli, un dépassement de la religion dans la philosophie, qu'elle n'accomplit pas. Francis Jacques est obsédé par le rapport entre théologie et philosophie, comme discours et catégorisation apparentés. Parti de Kant, il s'écarte de Gilson et de Gabriel Marcel, en recherchant comment le Dieu caché prend la figure ultime de l'Être suprême. Simone Goyard Fabre a-t-elle suivi le même chemin ? En tout cas, elle avait la plus vive sympathie pour cette démarche, du moins dans son versant purement philosophique. Elle pouvait reprendre à son propre compte la phrase de Bergson : « Je n'ai fait que de la métaphysique, rien que de la métaphysique et cependant, je crois pouvoir définir mon effort comme un approfondissement de l'expérience. »¹

Jean-Louis VIEILLARD-BARON

1. Simone Goyard-Fabre avait donné à la *Revue* les articles suivants :
« Sur quelques équivoques de la loi civile dans la doctrine de Rousseau », 1978/3, p. 287.
« Les effets juridiques de la politique mécaniste de Hobbes », 1981/2, p. 189.
« Diderot et l'affaire de l'abbé de Prades », 1984/3, p. 287.

**OUVRAGES DÉPOSÉS
AU BUREAU DE LA REVUE
(juillet-septembre 2019)**

- Jean-François Aenishanslin, *Les Pensées parallèles. Husserl et Freud*, Lausanne, Antipodes, 2019, 260 p. (« Antilogies. Écrits philosophiques »), 33 CHF/26 €. – Bibliogr.
- Paulo de Assis, *Logic of Experimentation. Rethinking Music Performance through Artistic Research*, Louvain, Leuven University Press, 2018, 254 p. (« Orpheus Instituut »), 45 €. – Index.
- Bernard Baertschi, *De l'Humain augmenté au posthumain. Une approche bioéthique*, Paris, Vrin, 2019, 194 p. (« Pour demain »), 21 €. – Bibliogr.
- Bonaventure, *Itinéraire de l'esprit jusqu'en Dieu*, texte, intr. et notes de Laure Solignac, trad. d'André Ménard, Paris, Vrin, 2019, 172 p. (« Translatio. Philosophies médiévales »), 12 €. – Glossaire, bibliogr.
- Jean Buridan, *Questions sur le traité De l'âme d'Aristote*, intr., trad. et notes de Joël Biard, Paris, Vrin, 2019, 736 p. (« Bibliothèque des textes philosophiques »), 15 €. – Bibliogr.
- Maria Pia Casalena, *Liberté, progrès et décadence. L'histoire d'après Sismondi*, Genève, Slatkine, 2018, 244 p., 45 CHF – Bibliogr., index des noms.
- Amaury Catel, *Le Traducteur et le démiurge. Hermann Ewerbeck, un communiste à Paris (1841-1860)*, préface de Christophe Prochasson, Nancy, L'Arbre bleu, 2019, 276 p. (« Gauches d'ici et d'ailleurs »), 28 €. – Illustrations, annexes, bibliogr., index des noms.
- Guilhem Causse, *Le Pardon ou la victime relevée*, Paris, Salvator, 2019, 190 p. (« Forum »), 18 €.
- Patrick Chastenot, *Introduction à Jacques Ellul*, Paris, La Découverte, 2019, 124 p. (« Repères »), 10 €. – Bibliogr.
- Marcel Conche, *La Nature et nous*, Auxerre, Hdifusion, 2019, 182 p. (« Essais »), 19 €. – Bibliogr. de l'auteur.
- Monique David-Ménard, *Éloge des hasards dans la vie sexuelle*, Paris, Hermann, 2011, 316 p. (« Hermann Psychanalyse »), 30 €.
- Vincent Delecroix, *Apprendre à perdre*, Paris, Payot et Rivages, 2019, 272 p. (« Bibliothèque Rivages »), 21,80 €.
- Gilles Deleuze, *Spinoza : immortalité et éternité*, CD réalisé par Claire Parnet et Richard Pinhas, Paris, Gallimard, 2019 (« Écouter lire »), 16,90 €. – Cours de 1981 à l'université Paris 8.
- Sophie Djigo, *Aux Frontières de la démocratie. De Calais à Londres sur les traces des migrants*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2019, 200 p. (« Diagnostics »), 20 €. – Bibliogr.

- Philippe Éon, *La Société, la politique et moi. Pourquoi je n'en veux plus de l'intérêt général*, Québec, Presses de l'université Laval, 2019, XII-164 p. (« Inter-Sophia »), 25 \$.
- Julien Farges, Dominique Pradelle (éd.), *Husserl. La phénoménologie et les fondements des sciences*, Paris, Hermann, 2019, 592 p., 33 €. – 22 contributions issues d'un colloque à Paris en mars 2018, index.
- Laurent Fenevrou, Alain Poirier (éd.), *De la Libération au domaine musical en France (1944-1954)*, Paris, Vrin, 2018, 574 p. (« Musicologies »), 48 €. – 42 contributions, index des noms.
- Benjamin Fondane, *Lévy-Bruhl ou le métaphysicien malgré lui*, avant-propos de Michel Carassou, éd. et prés. de Serge Nicolas et Dominique Guedj, Paris, L'Éclat, 2019, VIII-336 p. (« Philosophie imaginaire »), 19 €. – Version augmentée inédite des articles de 1940 dans la *Revue philosophique*, bibliogr., 2 index.
- Pascal Gaudet, *La Fondation de l'humain. Recherche kantienne*, Paris, L'Harmattan, 2019, 86 p. (« Ouverture philosophique. Bibliothèque »), 11 €.
- Bruno Gnassounou, *La Parole donnée. Le contrat comme représentation collective*, Paris, Classiques Garnier, 2019, 428 p. (« Bibliothèque de la pensée juridique »), 23 €. – Bibliogr., index des noms.
- Rémy Hebding, *Face à la souffrance. Un drame personnel*, Paris, Salvator, 2019, 192 p. (« Forum »), 20 €.
- Chantal Jaquet (éd.), *La Générosité à l'œuvre. Hommage à Jean-Marie Beyssade*, Paris, Classiques Garnier, 2019, 190 p. (« Rencontres. Études de philosophie »), 28 €. – 6 contributions sur Spinoza, bibliogr. de J.-M. B., index des noms, résumés.
- Édouard Jolly, *Étranger au monde. Essai sur la première philosophie de Günther Anders*, Paris, Classiques Garnier, 2019, 350 p. (« Philosophies contemporaines »), 36 €. – Bibliogr., index des noms.
- Jan Łukasiewicz, *Du Principe de contradiction chez Aristote*, trad. de Dorota Sikora, préf. de Roger Pouivet, Paris, L'Éclat, octobre 2019, 238 p. (« L'Éclat/poche »), 12 €. – Éd. de poche de la traduction de 2000 de l'ouvrage de 1910 (voir 2001/2, p. 259).
- Steven Nadler, Tad M. Schmaltz, Delphine Antoine-Mahut (éd.), *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, Oxford, Oxford University Press, 2019, XIV-728 p. (« Oxford handbooks »), 110 £. – 50 chapitres, 2 index.
- Camille Paglia, *Femmes libres, hommes libres. Sexe, genre, féminisme*, prés. et trad. de Gabriel Laverdière, Québec, Presses de l'université Laval, 2019, 424 p., 20 \$. – Illustrations, annexes, bibliogr., index des noms.
- Guillaume Pigéard de Gurbert, *La Morale*, Limoges, Éditions Lambert-Lucas, 2019, 162 p. (« Les notions par les textes »), 20 €. – Bibliogr., index des noms.
- Platon, *Ménexène*, intr., texte, trad. et comm. d'Étienne Helmer, Paris, Vrin, 2019, 184 p. (« Bibliothèque des textes philosophiques. Les dialogues de Platon »), 9 €. – Texte et trad., commentaire, bibliogr.
- Alain Policar (éd.), *Le Cosmopolitisme sauvera-t-il la démocratie ?*, Paris, Classiques Garnier, 2019, 222 p. (« Politiques »), 29 €. – 10 contributions, bibliogr., index des noms.
- Richard Popkin, *Histoire du scepticisme. De la fin du Moyen Âge à l'aube du XIX^e siècle*, trad. de Benoit Gaultier, préface de Frédéric Brahami, Marseille, Agone, 2019, 884 p. (« Banc d'essais »), 35 €. – Trad. de la version de 2003, complétée de 3 chapitres issus d'articles, 4 annexes, index.
- François-Xavier Putallaz, Bernard N. Schumacher (éd.), *Le Suicide. Regards croisés*, Paris, Le Cerf, 2019, 474 p., 25 €. – 22 contributions.

Ouvrages déposés au bureau de la revue

133

- Mats Rosengren, *L'Art des cavernes. Perception et connaissance*, trad. de Jean Lassègue, Paris, Hermann, 2019, 254 p., 22 €. – *Cave Art, Perception and Knowledge* (Palgrave Macmillan, 2012), bibliogr.
- Ludger Schwarte, *Philosophie de l'architecture*, trad. d'Olivier Mannoni, Paris, La Découverte, 2019, 528 p. (« Zones »), 25 €. – *Philosophie der Architektur* (Fink Verlag, 2009), bibliogr.
- Barbara Stiegler, « *Il faut s'adapter* ». *Sur un nouvel impératif politique*, Paris, Gallimard, 2019, 336 p. (« NRF. Essais »), 22 €. – Bibliogr., 2 index.
- Wiktor Stoczkowski, *La Science sociale comme vision du monde. Émile Durkheim et le mirage du salut*, Paris, Gallimard, 2019, 630 p. (« NRF Essais »), 26 €. – Bibliogr., index des noms.
- Jean-Louis Vieillard-Baron, *Le Problème du temps. Études*, Paris, Vrin, 2019, 278 p. (« Problèmes et controverses »), 28 €. – 3^e éd. augmentée de l'ouvrage de 1995 (voir 1996/2, p. 296), index des noms.
- Jean-Michel Wavelet, *Gaston Bachelard l'inattendu. Les chemins d'une volonté*, Paris, L'Harmattan, 2019, 272 p. (« Biographies »), 29 €. – Bibliogr.
- Patrik Wotling (éd.), *La Méthode*, Paris, Vrin, 2019, 248 p. (« Thema »), 13 €. – 8 contributions (d'Aristote à Nietzsche).

RÉSUMÉS – ABSTRACTS

Giuseppe Bianco. – Georges Canguilhem : les traces du métier

Le renouveau des études sur Canguilhem ces vingt dernières années est étroitement lié à la création d'un Fonds documentaire conservant ses archives à la bibliothèque du CAPHES ainsi qu'à la publication des *Œuvres complètes*. L'hétérogénéité de la production de Canguilhem pendant soixante ans de pratique de la philosophie peut gagner en intelligibilité si on l'aborde comme le résultat d'un métier, celui de philosophe, s'exerçant dans des contextes et des moments différents.

Georges Canguilhem: the Material Traces of a Profession

The new wave of studies on Canguilhem is related to the creation of an archival center gathering his manuscripts at the CAPHES library and to the publication of his complete works. The heterogeneity of Canguilhem's writings, which cover sixty years of philosophical activity, could be better grasped if we consider it as the material trace of a profession, that of philosopher, taking place in different contexts and historical periods.

Jean-François Braunstein. – Reconstruire : la place de l'histoire des sciences

Les lectures de Canguilhem comme philosophe appartenant à une tradition néo-kantienne, comme métaphysicien, philosophe « vitaliste », ou « philosophe du concept » proche du structuralisme et du marxisme ont un intérêt, mais montrent aussi des limites. Aborder sa production à partir de son constant intérêt pour l'histoire des sciences peut aider à en restituer l'unité : l'histoire des sciences est certes l'objet de recherche principal de Canguilhem, mais elle est traitée de manière philosophique et a des objectifs éthiques et politiques.

Rebuilding: History of Science in its Proper Place

Some interpretations of Canguilhem, as a philosopher belonging to a neo-Kantian tradition, as a metaphysician, as a vitalist philosopher or as a "philosopher of the concept" close to structuralism and Marxism are interesting although they only address some aspects of his activity. On the contrary, considering Canguilhem's writings in the perspective of his continuing interest for the history of science can help us find a unity: the history of science is certainly Canguilhem's main object of inquiry, but this history is treated philosophically and it depends on the ethical and political goals he set for himself.

Jean-Louis Fabiani. – Enseigner : philosophes et professeurs de philosophie

La défense canguilhemienne de l'institution philosophique s'inscrit dans une lignée républicaine ; cette attitude diffère de celle propre à certains de ses contemporains

(Nizan), ou de ses cadets (Althusser, Foucault). Canguilhem a toujours défendu l'importance de la philosophie quand elle était menacée par les sciences humaines et sociales, tant au moment du succès de l'existentialisme que pendant le structuralisme des années 1960 ; il fut, en même temps, le critique de certaines manières de concevoir la philosophie (existentialiste ou spiritualiste), de certaines modes de sa pratique (journalistique ou littéraire), et un innovateur en matière de pédagogie.

Teaching: Philosophers and Philosophy Teachers

Canguilhem's defence of the philosophical institution is part and parcel of a Republican legacy; this approach differs from that of some of his peers (Nizan) and from that of some of his younger colleagues (Althusser, Foucault). Canguilhem had been the defender of philosophy's importance when it was threatened by the human and social sciences, both during the heyday of existentialism and during the structuralist moment of the 1960s; he had been, as well, the critique of certain conceptions of philosophy (existentialist or spiritualist) and of other ways of practicing it (journalistic and literary); finally, he had been a pedagogical innovator.

Xavier Roth. – Unifier : Canguilhem et la norme philosophique

On a pris l'habitude avec Foucault de présenter Canguilhem comme un philosophe « du savoir, de la rationalité et du concept », en raison d'une œuvre qu'on pensait « volontairement délimitée à un domaine particulier de l'histoire des sciences ». Pourtant, l'édition en cours de ses *Œuvres complètes* révèle que Canguilhem ne s'est jamais « véritablement » considéré comme historien des sciences. Lus de manière synoptique, ces écrits témoignent en effet d'une subordination de l'histoire des sciences à l'enseignement de la philosophie, dont l'objectif est de faire paraître l'unité de l'expérience comme la norme des normes.

Unifying : Canguilhem and Philosophical Norm

Under the influence of Michel Foucault, it has become common to describe Canguilhem as a philosopher of “knowledge, rationality and concept”, according to an interpretation that considers his work as restricted to a particular area of the history of science. However, the current edition of his complete works reveals that Canguilhem did not consider himself a historian of science. Read in a synoptic way, these writings reveal that Canguilhem regarded the history of science as subordinated to the teaching of philosophy, whose purpose is to bring out the unity of experience as a norm of norms.

Gisèle Sapiro. – Agir : un engagement “surrationalnel”

Pensée et action sont articulées chez Canguilhem. En l'inscrivant dans le contexte de l'entre-deux-guerres et en le comparant aux trajectoires de contemporains tels que Cavaillès, Rougier et Sartre, l'engagement de Canguilhem pendant la guerre, ainsi que la forme d'action choisie deviennent intelligibles, si, évitant l'essentialisme, on les analyse à la lumière de la notion de disposition, de l'appartenance à des réseaux de sociabilité et de son âge, éléments qui guident autant la propension à prendre des risques que le contenu de ses prises de position.

Acting: A “Superrational” Commitment

This article analyses the articulation between thought and action in Canguilhem, situating it in the interwar period, drawing a comparison between his trajectory and ones of some of his peers, such as Cavaillès, Rougier and Sartre. Canguilhem's political choices during the war, and the form of action he chose can be understood using the notion of disposition and by taking into account the social networks to which he belonged and his age, which determine both the tendency to take risks and the content of his intellectual engagements.

Cet ouvrage a été mis en pages par



<pixelence>

ISBN n° 978-2-13-082361-2, ISSN n° 0035-3833

CPPAP n° 0120T82634, Dépôt légal : février 2020

Une revue éditée par Humensis

© Presses Universitaires de France/Humensis, 2020

170 bis, boulevard du Montparnasse, 75014 Paris