

Ugo Balzaretti

Vie et mort de l'homme. Anthropologie entre Michel Foucault et Georges Canguilhem¹

«L'Amour pour principe, et l'Ordre pour base; le Progrès pour but». (Auguste Comte)

Michel Foucault et Georges Canguilhem n'admettent pas seulement l'existence d'un rapport nécessaire entre l'*homme* et la *vie*, mais ils pré-supposent aussi que ce rapport ne peut être pensé d'une façon cohérente que si l'on conçoit la vie dans *un sens infini*. En fait, à partir au plus tard de la métaphysique d'Aristote, la vie au sens *éminent* de la tradition spéculative est le seul concept en mesure de rendre compte, évitant toute contradiction, de l'unité infinie qui peut résoudre la tension irrésolue entre *nature* et *liberté* propre à l'homme.

La place occupée dans les œuvres de Foucault et de Canguilhem par une conception spéculative de la vie les amène à adopter une position de polémique, plus ou moins ouverte, face à la majorité des anthropologies modernes. Miser sur un concept de vie au sens *éminent* signifie alors, par là même, dénoncer les conséquences *technocratiques* du projet anthropologique dont la prétention est de s'affranchir des dichotomies de la tradition métaphysique. En aucun cas le dualisme entre âme et corps, culture et nature, esprit et matière, ne peut être dépassé par le biais d'un concept de vie fini et démuné de sa puissance par rapport au pouvoir absolu de la *pure activité* de la vie éminente de la tradition métaphysique².

1 J'aimerais remercier Bénédicte Buis qui a aimablement accepté de se charger de la révision linguistique de ce texte.

2 On sait qu'au cœur du projet visant à élaborer une anthropologie philosophique dans l'Allemagne de l'entre-deux-guerres se trouve la tentative de construire une nouvelle unité entre *nature* et *esprit* en l'homme. Max Scheler vise

Le concept de vie que Foucault et Canguilhem présupposent et dont ils conçoivent un lien nécessaire avec celui de l'homme ne doit être compris ni dans le sens d'un *naturalisme*, ni dans celui d'un *culturalisme*. Il n'est question ni simplement d'une vie organique ni d'une praxis humaine dans son immédiateté, tel que Wilhelm Dilthey l'entendait dans sa fondation des sciences modernes de l'esprit. En critiquant toute synthèse

la réconciliation de nature et esprit dans *die Einheit des metaphysischen Weltgrundes*, à savoir dans l'unité du fondement cosmique, sans pour autant aller jusqu'à concevoir cette unité comme l'unité absolue de la vie qui reprend en soi-même la différence entre fini et infini. Helmuth Plessner et Ernst Cassirer, au contraire, entendent trouver l'unité psycho-physique de l'homme dans une *vie* qu'ils conçoivent en opposition ouverte avec la tradition métaphysique. Plessner y voit – à l'instar de Dilthey – une *menschliche Lebenserfahrung*, expérience directe de la praxis humaine, à laquelle il faut toutefois donner un fondement à travers une philosophie de la nature. Cassirer envisage la *vie* comme système de relations et non pas comme substance (voir Ugo Balzaretti, «Spekulation und phänomenologische Ontologie. Scheler, Cassirer, Plessner und Foucaults Überwindung der Geisteskrankheit durch den Wahnsinn», in: Thomas Ebke – Matthias Schloßberger (dir.), *Dezentrierungen. Zur Konfrontation von Philosophischer Anthropologie, Strukturalismus und Poststrukturalismus*, Berlin, Akademie Verlag, 2012, pp. 127–149). Plus en général, on sait que le dépassement de la dichotomie entre psychique et physique est au centre de la constitution post-idéaliste d'une anthropologie de la finitude au cours du XIX^e siècle. En ce sens, Kant pouvait déjà dénoncer dans l'*architectonique* de la *Critique de la raison pure* le parallogisme d'une psychologie empirique prétendant se substituer à la métaphysique pour la fonder (voir Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, Gallimard, 1980, p. 702 [B 876]). Pour sa part, l'inventeur moderne de la *sociologie*, Auguste Comte, représente la version française de cette anthropologie finie aux ambitions fondamentales. Chez Comte la psychologie empirique trouve néanmoins sa place à l'intérieur de la nouvelle science de la vie, c'est-à-dire la *biologie*. S'en prendre directement (Canguilhem dans *Le normal et le pathologique*) ou indirectement (Foucault à travers sa critique de la *normalisation*) à l'équivocité entre *fait* et *valeur*, *essence* et *existence* du principe de l'identité radicale entre normal et pathologique signifiera alors contester cette anthropologie dans le vif même de son concept clé.

qui croirait dépasser l'opposition entre infini et fini, âme et corps, sur la base d'un concept fini de vie, Foucault et Canguilhem se situent, en fait et en droit, dans une tradition spéculative dont les racines, dans la pensée moderne, remontent à la *Naturphilosophie* romantique ouvertement défendue par Canguilhem et qui, en partant de Schelling, rejoint aussi bien Henri Bergson que Max Scheler. Cette tradition ne se limite pas à critiquer le réductionnisme mécanique, mais elle vise aussi, au nom d'une unité supérieure de la vie, l'organicisme et le *finalisme*³. Le naturalisme intrinsèque à l'anthropologie moderne, critiqué à la fois par Foucault et par Canguilhem, ne vise pas tant la *nature de la matière* que le *naturalisme d'un esprit* s'efforçant en vain de fonder sa finitude en elle-même. Aussi, Foucault et Canguilhem montrent-ils leur appartenance commune à la tradition française de l'*histoire des sciences* et ce pour deux motifs. D'une part, ils s'y rattachent à travers l'objet et la méthode de leurs recherches, et d'autre part, en raison de leur conception du *positivisme* moderne et des rapports entre *science, technique* et *philosophie, savoir, pouvoir* et *liberté* ou même *ordre, progrès* et *amour*. Le positivisme d'Auguste Comte, comme on le sait bien, se différencie d'autres formes de positivisme moderne, tel celui du Cercle de Vienne, par sa tentative d'unifier l'expérience en s'appuyant non pas sur le modèle de la physique mais sur celui de la biologie. C'est bien l'émergence d'une nouvelle *science de la vie* qui fonde l'espoir de Comte d'arriver à établir une *science de l'homme* positive qui

3 À propos de Canguilhem et de la philosophie de la nature romantique, voir Georges Canguilhem, «La philosophie biologique d'Auguste Comte et son influence en France au XIX^e siècle», in: Id., *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Paris, Vrin, 1994, p. 64; Georges Canguilhem, «L'École de Montpellier jugée par Auguste Comte» (1958), in: Id., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, op. cit., p. 80; pour la biologie spéculative allemande: Georges Canguilhem, «Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 52, 1947, p. 324; pour Schelling et sa critique du mécanicisme comme du vitalisme: Marie-Luise Heuser, «Schellings Organismusbegriff und seine Kritik des Mechanismus und Vitalismus», *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 14, 1989, pp. 17–36. Voir aussi Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bonn, Bouvier, 2007, pp. 90–92 et Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 1998, p. 23.

dépasserait définitivement la métaphysique et permettrait ainsi de parachèver la révolution de la société occidentale⁴. Pour le passage de la *biologie* à la *sociologie*, les deux grandes nouveautés épistémologiques de la modernité, – pas par hasard des néologismes modernes – c’est en fait le principe de l’identité radicale du normal et du pathologique qui se révèle décisif. Le «principe de Broussais», comme le nomme Auguste Comte, permet en effet d’établir scientifiquement une *loi générale de la modifiabilité* et, de cette manière, de fonder une *science de la valeur* et une *histoire positive* de la biologie, c’est-à-dire une *sociologie*⁵. C’est dans le *normal* que Foucault et Canguilhem vont chercher le *biologisme* de l’anthropologie et de la pensée moderne, là où, précisément, Emmanuel Lévinas l’avait déjà trouvé: au *cœur* même de la *vie spirituelle*⁶. Foucault dénonce le naturalisme du réductionnisme anthropologique tant au niveau fondamental de l’*épistémè* que sur le plan dérivé de l’épistémologie, autrement dit des sciences humaines. Il relève l’équivoque fondamentale entre *natura naturata* et *natura naturans*, *empirique* et *fondamental*, sur laquelle repose la constellation anthropologique du savoir moderne. En outre, il en fait la genèse à partir des nouvelles *sciences de l’organisation*, l’économie politique, la biologie et la philologie, ayant comme modèle fondamental le *mortalisme* de l’anatomie pathologique, définitivement établie sur des

4 Voir Auguste Comte, «Discours prononcé aux funérailles de Blainville», in: Id., *Système de politique positive*, tome I, Paris, Éditions Anthropos, 1851, pp. 737–46, en particulier pp. 738. Pour le rôle fondamental de la biologie dans le positivisme de Comte, en rapport déjà au saint-simonisme, voir en particulier Léon Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, Alcan, 1927, p. 536

5 Pour l’établissement d’une «loi générale de la modifiabilité» sur la base du principe de Broussais, voir Auguste Comte, *Système de politique positive*, tome II, Paris, Éditions Anthropos, 1852, p. 453; pour «la conception biologique de l’histoire» chez Comte: Georges Canguilhem, «Histoire des religions et histoire des sciences dans la théorie du fétichisme chez Auguste Comte», in: Id., *Études d’histoire et de philosophie des sciences*, op. cit., pp. 81–98, en particulier p. 98.

6 Voir Emmanuel Lévinas, «Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme», in: *Esprit*, 26, 1934, pp. 199–208, en particulier p. 205.

bases positives par la *médecine physiologique* de François Broussais⁷. Canguilhem montre l'absurdité du «projet de naturaliser la connaissance de la nature⁸» en réaffirmant, contre les prétentions d'unification de la biologie moderne, le dualisme de la tradition de la *Naturphilosophie* et du vitalisme. Il est impossible de garantir l'unité de la biologie et des sciences humaines en réduisant sur des bases scientifiques la différence entre le normal et le pathologique, des contraires réels et non pas des contradictoires logiques que l'on pourrait soumettre à une dialectique. De même, il est impossible de surmonter la dichotomie entre mécanisme et organicisme, que l'on a cru pouvoir réconcilier en oubliant la métaphysique, tandis que son dépassement exige un «passage à l'infini⁹».

7 Voir Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, en particulier les chapitres IX., «L'homme et ses doubles», et VII. «Les limites de la représentation», et p. 229 s. pour *l'organisation* comme principe d'ordre des nouveaux savoirs; pour le rôle fondamental de la *médecine physiologique* de Broussais dans l'établissement d'une médecine positive, voir Michel Foucault, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, PUF, 1972, en particulier le chapitre X., «La crise des fièvres»; aussi *Ibid.*, p. 201 pour «la place déterminante de la médecine dans l'architecture d'ensemble des sciences humaines: plus qu'une autre, elle est proche de la disposition anthropologique qui les soutient toutes».

8 Georges Canguilhem, «Le concept et la vie», in: Id., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, op. cit., p. 342.

9 La thèse en médecine de Canguilhem se dresse contre le projet d'unifier les sciences de la vie et par conséquent les sciences de l'homme sur le modèle de la physique: Georges Canguilhem, *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966, pp. 78–79: «On dira que le progrès de la connaissance physique a consisté, avec Galilée et Descartes, à considérer tous les mouvements comme naturels, c'est-à-dire conformes aux lois de la nature, et que de même le progrès de la connaissance biologique consiste à unifier les lois de la vie naturelle et de la vie pathologique. C'est précisément cette unification dont Comte rêvait et que Claude Bernard s'est flatté d'accomplir». Pour le «passage à l'infini» nécessaire pour unifier mécanisme et organicisme, voir Georges Canguilhem, «Machine et organisme», in: Id., *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1965, p. 113. Le grand livre de Canguilhem sur l'impossibilité de concilier l'organique et le mécanique est bien sûr sa thèse ès lettres: Georges Canguilhem, *La formation du concept de réflexe au XVII^e et au XVIII^e siècles*, Paris, Vrin, 1977.

La virulence avec laquelle aussi bien Foucault que Canguilhem se dressent contre l'équivocité des fausses médiations d'une pensée moderne prétendant dépasser à moindre frais, c'est-à-dire par le biais de synthèses finies, les dichotomies de la métaphysique empêche d'interpréter leur conception de la vie et du rapport nécessaire qu'elle entretient à l'homme dans les termes d'une immanence finie. L'opposition entre norme et nature, valeur et fait, ne peut être effacée dans l'immanence d'une vie finie. La distinction entre *humain*, *animal* et *minéral* ne peut être réduite au nom d'un prétendu *transhumain* par une ontologie de l'univocité et de l'hybridation et sur la base de l'interprétation de la *biopolitique* de Foucault au sens large néo-spinoziste qui connaît aujourd'hui une très grande fortune et qui est même prédominante¹⁰.

10 Voir Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, 1986, p. 131; Gilles Deleuze, «L'immanence: une vie...», in: Id., *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975–1995*, Paris, Éditions de Minuit, 2003, p. 359–63; Giorgio Agamben, «L'immanenza assoluta», in: Id., *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza, Neri Pozza, 2005; Michael Hardt – Antonio Negri, «La production biopolitique», *multitudes*, 1, 2000, pp. 16–28; Donna Haraway, «A cyborg manifesto. Science, technology, and socialist-feminism in the late twentieth century», in: Id., *Simians, cyborgs and women. The reinvention of nature*, New York, Routledge Chapman & Hall, 1991, pp. 149–81; sur Haraway et Canguilhem le recueil Astrid Deuber-Mankowsky – Christoph F. E. Holzhey (dir.), *Situiertes Wissen und regionale Epistemologie. Zur Aktualität Georges Canguilhems und Donna J. Haraways*, Vienne/Berlin, Turia + Kant, 2013. Pour une lecture de la *philosophie biologique* de Canguilhem en direction d'une *immanence vitale*, mais cette fois-ci dans le sens de l'homme concret et du *drame* selon Georges Politzer, voir aussi Giuseppe Bianco, «La vita nel secolo. Da Canguilhem a Deleuze passando per Bergson», in: Gilles Deleuze, Georges Canguilhem, *Il significato della vita. Letture del III capitolo dell'«Evoluzione creatrice» di Bergson*, Milan, Mimesis, 2006, pp. 7–51; Giuseppe Bianco, «Portées du nom «Bergson». Portrait de groupe avec philosophe», in: *Philosophie*, 109 (*Philosophie[s] française[s]*), pp. 43–59; Giuseppe Bianco, *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*, Paris, PUF, 2015, en particulier, pp. 235–51; Frédéric Worms, *La philosophie en France au XX^e siècle. Moments*, Paris, Gallimard, 2010, pp. 64–56; Frédéric Worms, «La vie dans la philosophie du XX^e siècle en France», in: *Philosophie*, 109 (*Philosophie[s]*)

Foucault et Canguilhem se divisent toutefois quant aux conséquences à tirer du rapport nécessaire que l'homme, constitutivement pris entre sa nature et sa liberté, entretient avec la vie. Foucault croit pouvoir rompre le cercle de l'équivoque fondamentale de l'*homme*, à la fois sujet et objet de son savoir, les mailles étroites de la *vie finie* dans lesquels il a été pris dès qu'il a cru se libérer de tout rapport à l'infini. La mort de ce moribond, c'est-à-dire l'homme après qu'il a tué Dieu, doit enfin être portée à son accomplissement: le paradigme de la *philosophie de la vie* doit être abandonné. Pour sa part, Georges Canguilhem conçoit la vie comme le principe même de la médiation entre le mécanique et l'organique, activité pure, «formation de formes», à l'origine de la matière et de la science comme de la vie organique et de toutes les techniques, qu'elles soient *humaines* ou *vitales*. Canguilhem reconnaît la corrélation constitutive entre vie et homme relevée par Foucault, sans pour autant conjurer la mort de l'homme ou même croire que le titanisme de Nietzsche pourrait offrir une issue quelconque au prométhéisme moderne. Au cercle étroit de la *connaissance de l'homme* et de son *hybris*, équivocité fondamentale de la *Menschenkenntnis* entre *fait* et *valeur*, *nature* et *culture*, *biologie* et *politique*, Canguilhem oppose le *cercle infini* de la *connaissance de la vie* qu'en aucun cas il ne faudrait rompre mais qui doit plutôt être habité avec la juste sagesse et la juste folie¹¹. La critique de la *biopolitique* de la part

française[s]), op. cit., pp. 74–91. Pour la question du concept de *vie* présupposé par Foucault et Canguilhem dans leur interprétation de l'anthropologie, voir aussi la distinction chez Bergson entre une *vie* au sens *biologique* et une *vie* au sens *métaphysique*, reconstruite par Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004. Worms, toutefois, développe cette distinction à nouveau dans le sens d'une immanence, et à la *vie infinie* de Bergson en tant que principe structural d'un amour universel et d'une *biologie compréhensive*, qui fonderait aussi bien la morale que la religion, il préfère la distinction entre *clos* et *ouvert*, à laquelle il donne une portée fondamentale (voir *Ibid.*, p. 336 et Henri Bergson, *Les deux sources de la moral et de la religion*, Paris, PUF, 2000, p. 103 et p. 248).

- 11 La conception du cercle de la vie par Canguilhem a été étudiée en Allemagne dans ses rapports avec l'anthropologie philosophique de Helmuth Plessner par Thomas Ebke, *Lebendiges Wissen des Lebens. Zur Verschränkung von Plessners Philosophischer Anthropologie und Canguilhems Historischer Epistemologie*, Berlin, Akademie Verlag, 2012.

de Foucault n'est pas récusée par Canguilhem, ou même tournée en un sens positif, mais *réfutée*, c'est-à-dire insérée dans une théorie plus ample, voire dans une *biologie compréhensive*. Celle-ci fournit à la biopolitique un fondement et permet d'opposer à la *biocratie* restreinte de la raison bourgeoise, qui ne connaît que *l'autoconservation*, la *biocratie finale* du Grande Organisme de l'Humanité¹². L'association entre vie et amour de la grande tradition métaphysique renaît ainsi dans la philosophie biologique de Canguilhem par le biais de deux de ses interprètes majeurs dans la modernité: Auguste Comte et Henri Bergson.

a) *L'Introduction de Foucault à l'Anthropologie de Kant*

Dans son *Introduction à l'«Anthropologie» de Kant* (1961), Michel Foucault a relevé, comme jamais il ne l'avait fait auparavant, le rapport nécessaire que l'homme entretient avec la *vie*. Une anthropologie peut être traitée, selon Kant, soit d'un point de vue *physiologique* soit d'un point de vue *pragmatique*. En tant que connaissance *physiologique* de l'homme, l'anthropologie relève de «l'exploration de ce que la *nature* fait de l'homme»; en tant que connaissance *pragmatique*, elle s'intéresse à «ce que l'homme, en tant qu'être de libre activité, fait ou peut faire de lui-même¹³». L'anthropologie comme savoir empirique concerne bien un objet

12 Pour la distinction entre les deux formes de *biocratie*, voir Auguste Comte, *Système de politique positive*, op. cit., p. 619. La question des deux formes de *biocratie* pourrait fournir une perspective féconde pour développer l'association entre Canguilhem et l'interprétation de la modernité de Hans Blumenberg, centrée sur les rapports entre *Selbstbewusstsein* et *Selbsterhaltung* proposée par Andrea Cavazzini, «Per una filosofia critica. Lettura di Georges Canguilhem», in: Georges Canguilhem, *Scritti filosofici*, Milano, Mimesis, 2004, pp. 7–25, en particulier p. 18. Maria Muhle a très bien montré que le *biopouvoir* est organique, c'est-à-dire qu'il a les caractères formels de la vie. Toutefois, n'ayant pas distingué une *biologie étroite* d'une *biologie compréhensive*, elle n'a pas saisi la portée critique de l'association entre *pouvoir* et une conception étroite de la *vie* tant chez Foucault que chez Canguilhem (voir Maria Muhle, *Eine Genealogie der Biopolitik. Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem*, Munich, Fink, 2013² (2008)).

13 Immanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 2008, p. 83 (Immanuel Kant, «Anthropologie in pragmatischer Hinsicht», in:

du monde qui, toutefois, présente une nature particulière: l'homme n'est pas seulement *dans le monde*, mais *il a un monde* et, en tant que *Weltbürger*, il en fait usage avec d'autres hommes. L'objet de l'anthropologie est pour autant aussi bien un sujet.

L'amphibologie d'un objet du monde qui en est aussi le sujet constitue la plus grande difficulté d'un savoir dont la tâche est de connaître l'homme en tant que *mit Vernunft begabtes Erdwesen*, («être terrestre doué de raison¹⁴»). Le développement de l'anthropologie a été constamment entravé par la difficulté d'accorder une analyse de l'*homo natura* en tant qu'objet avec la liberté qui revient à l'homme en tant que sujet. La grande question à laquelle doit répondre l'anthropologie est alors: «Comment articuler une analyse de ce qu'est l'*homo natura* sur une définition de l'homme comme sujet de liberté¹⁵?».

L'anthropologie de Kant représente selon Foucault une exploration du *Gemüt*, de l'âme de l'homme en tant que *citoyen du monde*, dans la mesure où il est *vivifié par l'esprit*. En tant que *durch Ideen belebendes Prinzip*¹⁶ l'esprit représente l'unité infinie et organiquement structurée selon une finalité intérieure qui seule permet d'établir une médiation entre particulier et universel, sensible et suprasensible. L'esprit est la vie au sens éminent de la tradition métaphysique, l'unité infinie à laquelle l'homme est renvoyé à chaque fois qu'en *être terrestre doué de raison* il doit agir, c'est-à-dire conjuguer en lui *nature* et *liberté*. La dépendance de l'homme par rapport à une *vie absolue* explique aussi l'asymétrie entre la *physique* et l'*anthropologie* que l'on trouve dans le système kantien de la *physiologie*, c'est-à-dire de la connaissance de la *nature* en tant qu'ensemble des objets

Id., *Werke in zwölf Bänden*, Bd. XII, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968, p. 400 [B IV]).

14 *Ibid.*, p. 83 (B III).

15 Michel Foucault, *Introduction à l'«Anthropologie» de Kant*, Paris, Vrin, 2008, p. 31. Sur la question des rapports de la nature et de la liberté en l'homme chez Kant voir aussi Georges Canguilhem, «Hegel en France», *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 28/29, 1948/49, pp. 282–297, en part. pp. 290–291.

16 Michel Foucault, *Introduction à l'«Anthropologie» de Kant*, op. cit., p. 37 et Immanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, op. cit., p. 191 (B 194).

donnés¹⁷. Les *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* peuvent se passer de Dieu en invalidant l'hypothèse d'un infini actuel dont l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, au contraire, dépend nécessairement¹⁸.

La finitude humaine est constamment renvoyée à l'unité infinie qui peut seule assurer la médiation entre nature et liberté à laquelle l'homme en tant que *mit Vernunft begabtes Erdwesen* tend toujours et déjà. C'est ainsi que l'*Anthropologie*, comme le dit Foucault, «montre du doigt l'absence de Dieu, et se déploie dans le vide laissé par cet infini¹⁹».

L'*Anthropologie du point de vue pragmatique* exemplifie de manière criante l'impossibilité de la finitude de se fonder sur soi-même dans l'ensemble de la philosophie kantienne: «La finitude, dans l'organisation générale de la pensée kantienne, ne peut donc jamais se réfléchir au niveau d'elle-même²⁰». Si, par conséquent, l'on croit que l'*a priori* se laisserait situer au niveau de la *nature*, c'est-à-dire du *donné*, et la critique de la connaissance sur le plan de l'empirie, on oublie l'essentiel de la leçon de Kant. La finitude ne se donne dans l'anthropologie que sous la forme de la négativité, en tant qu'impossibilité à atteindre un infini dont, pourtant, on ne peut faire l'économie. Tourner l'anthropologie en positif voire prétendre la hisser au rang de science fondamentale par le biais d'«une médiation non réfléchie» entre la connaissance empirique de l'homme et la philosophie revient en fait à oublier la critique²¹. C'est à cet oubli que doit être également rattachée l'«illusion anthropologique», à laquelle les contemporains succombent, illusion qui représente, pour ainsi dire, l'envers ou même la revanche au niveau du prétendu *positif* de l'«illusion transcendante» propre au rationalisme métaphysique²². L'*illusion anthropologique* des contemporains consiste en particulier à croire que la tendance *naturelle* de la raison à appliquer les catégories de l'entendement

17 Voir l'Architectonique de la raison pure in: Immanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 1975, p. 700 (B 873).

18 Voir Michel Foucault, *Introduction à l'«Anthropologie» de Kant*, op. cit., p. 75.

19 *Ibid.*, pp. 75–76.

20 *Ibid.*, p. 75.

21 *Ibid.*, p. 78.

22 *Ibid.*, p. 77.

en dehors des limites de l'expérience n'est pas nécessairement liée à la structure de la connaissance mais qu'elle relève au contraire d'une *nature* particulière et contingente de l'homme. Il suffirait pour autant de ramener cette nature contingente sur un terrain positif pour éviter, dès lors, que l'homme s'aliène dans le transcendant.

La réponse à l'oubli anthropologique de la critique ne doit être cherchée ni dans une *ontologie de l'infini*, qui ne ferait que répéter le dogmatisme de la métaphysique, ni dans une *philosophie de l'absolu*, qui renouvellerait la tradition de l'idéalisme allemand. Foucault songe plutôt à une *pensée critique de la finitude* qui se déploierait comme un éternel retour et qui affranchirait la pensée moderne aussi bien de l'*homme* que de l'*infini*. Aussi, à la question kantienne *Qu'est-ce que l'homme?* faudrait-il pour autant répondre par: le *surhomme*. La mort de l'homme aurait ainsi enfin accompli la mort de Dieu.

Foucault n'a jamais développé une vraie pensée de l'éternel retour: annoncé, selon la leçon du *Zarathoustra*, sous forme de promesse à la fin de *Les mots et les choses*, le projet est enfin abandonné à partir, au plus tard, de *l'Archéologie du savoir*. Toutefois, Foucault a maintenu la distinction entre *vie absolue* et *vie finie*, entre la vie qui anime de l'esprit kantien et la vie des prétendues médiations de la pensée moderne du fini, à l'œuvre dans sa critique du caractère amphibolique de l'anthropologie. L'équivoque grammaticale de la *Menschenkenntnis*, d'une *connaissance* dont l'homme serait à la fois *sujet* et *objet*, trahit la naïveté des contemporains – c'est-à-dire en philosophie de l'anthropologie dialectique et phénoménologique: de Kojève, de Sartre, de Merleau-Ponty. Ceux-ci croient avoir trouvé dans les synthèses finies de l'anthropologie et, finalement, dans un concept fini de vie le dépassement des dualismes de la métaphysique, alors qu'il ne font que reproduire le cercle dans lequel est prise la connaissance de l'homme: «Il faut même la résistible naïveté de nos contemporains pour célébrer dans l'Anthropologie le dépassement enfin assuré des dissociations où se serait perdue la sécheresse du rationalisme – âme et corps, sujet et objet. Alors que dans la merveille de cette réconciliation, ils ne rencontrent que le miracle, peu étonnant, de leur surdité à l'équivoque grammaticale de la *Menschenkenntnis*²³».

23 *Ibid.*, pp. 74–75.

b) *Le vitalisme radical de Georges Canguilhem*

Georges Canguilhem reproche à la tradition vitaliste non pas son excès mais son manque de radicalité. Si l'on conçoit la vie comme un règne particulier à l'intérieur de celui de la nature, on tombe nécessairement dans les apories d'un dualisme substantiel. La *vie* n'est pas le contraire de la *matière*, mais l'unité supérieure et compréhensive dont relèvent tant le mécanique que l'organique²⁴. En suivant la logique qui anime de l'intérieur le vitalisme radical de Canguilhem, on peut affirmer que la vie doit être conçue, en quelque sorte, comme *la vie de la vie et de la mort*, et non pas simplement comme l'ensemble des forces qui s'opposent à la mort. Avec la tradition de la *Naturphilosophie*, on dirait encore que seulement en tant qu'*unité infinie* la vie peut être pensée de façon cohérente comme activité absolue, comme *natura naturans* ou bien comme «formation de formes» – selon la formule célèbre de *La connaissance de la vie*²⁵. C'est l'affinité avec la grande tradition spéculative qui fait finalement la force de la position de Canguilhem²⁶.

Canguilhem travaille en effet avec l'opposition entre un concept *fini* et un concept *infini* de vie, la même qui était à l'œuvre dans l'interprétation de l'*Anthropologie* de Kant par Foucault. Contrairement à Foucault, toutefois, Canguilhem ne cherche pas une alternative au concept absolu de vie auquel l'homme est nécessairement renvoyé en tant qu'être à la fois *naturel* et *libre*. Canguilhem ne renonce ni à la *vie* ni à l'*homme* au nom d'une prétendue pensée critique de la finitude qui aurait la forme d'un éternel retour situé au-delà de l'humain. Au lieu de tenter vainement de rompre le cercle anthropologique, il cherche à le penser à l'intérieur de celui de la vie, ou si l'on veut, à l'intérieur d'une *biologie compréhensive*.

24 Voir Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie*, op. cit., p. 95.

25 *Ibid.*, p. 14: «La vie est formation de formes, la connaissance est analyse des matières informées».

26 On pourrait appliquer à Canguilhem *mutatis mutandis* ce que lui-même disait d'Auguste Comte: «En rendant justice à Barthéz, Comte a construit une théorie de la vie qui ne le cède en rien, pour l'ampleur et le souffle, aux systèmes de biologie romantique» (Georges Canguilhem, «L'école de Montpellier jugée par Comte», in: Id., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, op. cit., p. 80).

Canguilhem ne conçoit toutefois son vitalisme ni comme une *philosophie de la vie* ni comme une *philosophie du vécu*, mais comme une *philosophie du vivant*²⁷. Il ne songe ni à une philosophie de l'absolu dans la tradition spiritualiste d'un Bergson admettant la possibilité de saisir la vie en tant qu'infinie par l'intuition ou encore mieux par l'action mystique, ni à une philosophie finie du concret à la manière de Merleau-Ponty ou plus en général de la tradition phénoménologique²⁸. Il ne cherche pas dans un concept fini de vie – ni dans la vie de la conscience ni dans un esprit qui s'incarnerait dans la perception – la possibilité de dépasser les dualismes de la tradition métaphysique, le havre mythique d'une indifférence psycho-physique fondatrice. Canguilhem essaie au contraire de décliner constamment le rapport entre vie *infinie* et vie *finie* en tant que rapport entre *vie* et *vivant*. La *vie* est toujours déjà active dans le *vivant*: elle s'exprime dans la nécessité de médiatiser entre organisme et milieu, besoins et matière, *exigences* et *existences*. Elle est le principe immanent qui pousse le vivant à l'autonomie et à l'activité spontanée ou – avec le mot employé par Canguilhem – à la *normativité*; un principe auquel le *vivant* dans sa finitude ne peut toutefois jamais rendre complètement justice. C'est pourquoi le vivant est constitutivement condamné à *errer*: il n'est pas parfois mais *originellement* malade, destiné à la mort biologique, de quelque manière toujours déplacé et insatisfait²⁹. Il est toujours et déjà pris dans l'insoluble tension entre *liberté* et *nature* portée à son extrême par l'homme, ce vivant particulier, que le confortable monisme fini propre au réductionnisme anthropologique moderne n'arrivera jamais à penser.

Le concept de *normativité* revêt chez Canguilhem une valeur polémique contre la distinction positiviste entre normal et pathologique, dont

27 Voir Georges Canguilhem, «La pensée et le vivant», in: Id., *La connaissance de la vie*, op. cit., 1965, pp. 9–13.

28 Pour un rapprochement entre la philosophie de la vie de Canguilhem et celles de Henri Bergson et de Maurice Merleau-Ponty voir Mikel Dufrenne, «Un livre récent sur la connaissance de la vie», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 58, 1953, pp. 170–87.

29 Pour l'idée d'une *maladie originelle*, à laquelle Canguilhem ne se réfère pas directement, mais qui illustre très bien sa position dualiste, voir Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. II. Die Naturphilosophie*, in: Id., *Werke in zwanzig Bänden*, tome 9, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, p. 535 (§ 375).

Canguilhem connaît mieux qu'aucun autre le rôle décisif qu'elle a pu jouer dans la fondation des sciences de la vie et des sciences humaines en France, de Auguste Comte pour la biologie et la sociologie à Claude Bernard pour la médecine, de Émile Durkheim pour la sociologie à Théophile Ribot et Pierre Janet pour la psychologie. La *normativité* s'oppose toutefois chez Canguilhem non moins au concept de *norme* qu'à l'identification positiviste du normal et du pathologique aux différences quantitatives près. Dans sa portée éminemment éthique la normativité conteste toute tentative d'une connaissance *clinique* de l'individuel, de la *norme* en tant que la loi intérieure qu'il s'agirait de faire valoir face aux abstractions tant du positivisme que de la tradition rationaliste.

La distinction entre le normal et le pathologique, tout comme le concept de norme, se fonde sur une fausse médiation entre fait et valeur, science et technique. La distinction entre phénomènes vitaux normaux et phénomènes vitaux pathologiques confond les faits et les valeurs dans la mesure où elle présuppose la possibilité de passer d'une façon non arbitraire, c'est-à-dire scientifique, des données quantitatives aux jugements qualitatifs, de l'analyse à la synthèse. D'une façon analogue, le concept de norme repose sur une équivocité fondamentale entre fait et valeur, car il établit une dialectique positive entre une forme et ses manifestations, une essence et son existence. La vie est alors appréhendée non pas à partir du *vivant* et de sa tension permanente avec la *vie*, mais uniquement sur la base de sa conceptualisation, du *vécu*. Les deux tentatives de médiation témoignent de l'*hybris* technocratique et scientiste caractéristiques des prétentions modernes à dépasser les dualismes de la tradition métaphysique. Ces tentatives sont *technocratiques* en ce qu'elles ne savent pas réfléchir l'origine technique de leur *volonté de savoir*; elles sont *scientistes* dans la mesure où elles prétendent réduire des positions de valeur à des données de fait. Tant la distinction positive du normal et du pathologique que le concept de norme ne sont autres que la conséquence de l'incapacité de la modernité de penser aussi bien la *technique* que la *science* à l'intérieur d'une *philosophie*.

Pour une technique humaine comme la médecine, le fait qu'il ne peut y avoir une *science des valeurs* signifie qu'un traitement *physiologique* – c'est-à-dire sur la base d'une science du normale – du pathologique n'est pas possible. Fonder une pathologie scientifique, ou encore une *médecine physiologique* ou *expérimentale* comme le souhaitaient François Broussais

et Claude Bernard en France, ou une *pathologie cellulaire* comme le faisait Rudolf Virchow en Allemagne, signifierait réduire sans résidu la nature synthétique de la médecine en tant que technique du rétablissement d'un tout fonctionnel normatif à une analyse *partes extra partes*. Il s'agit, à n'en pas douter, d'une mystification scientiste, une forme moderne de mysticisme portant à croire que l'on pourrait médiatiser entre tout et partie, esprit et matière, âme et corps par une synthèse finie, en l'occurrence par le biais d'un concept fini de vie. Le projet de Comte de fonder l'anthropologie sur une base non pas psychologique mais biologique et par là d'établir une «biopolitique», une *technique sociale scientifique* qui se passerait de toute métaphysique, sort complètement ruiné par le refus de Canguilhem d'admettre la possibilité d'une pathologie scientifique. Il n'est pas possible d'établir une science de la variation de valeur – entre normal et pathologique, enfant et adulte, peuples primitifs et peuples développés – sur la base biologique fournie par l'observation positive de l'interaction entre un organisme et son milieu.

Le primat attribué à la clinique par Canguilhem doit être interprété d'une façon analogue. Ce n'est qu'apparemment que Canguilhem, en reconnaissant à la clinique un privilège sur la physiologie, se rapproche des thèses d'une biologie phénoménologique du sens et de la signification, comme on la connaît à partir des travaux de Kurt Goldstein et de Maurice Merleau-Ponty³⁰; ce n'est qu'apparemment que Canguilhem invoque, avec beaucoup de ses contemporains, un retour au concret. Sa défense de la clinique ne doit pas être comprise au sens d'une observation de la norme individuelle, comme le fait par exemple son collègue Daniel Lagache, ni selon une interprétation sans cesse présupposée dans la critique de Foucault à la prétendue connaissance clinique de l'individuel, depuis *Naissance de la clinique* jusqu'à *Surveiller et punir*. Le privilège accordé à la clinique par Canguilhem im-

30 Voir la critique envers Kurt Goldstein, dont l'influence sur l'œuvre de Canguilhem est bien connue, lorsqu'il interprète le primat de la norme individuelle non pas en termes de *valeur* mais de *connaissance*: Georges Canguilhem, «Le concept et la vie», in: Id., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, op. cit., pp. 346–47; aussi G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, op. cit., p. 147: «La biologie doit tenir d'abord le vivant pour un être significatif, et l'individualité, non pas pour un objet, mais pour un caractère dans l'ordre des valeurs».

plique une réhabilitation du *sujet éthique* face au décentrement moderne du *sujet épistémologique*: en ce sens, il s'agit presque d'une reformulation de la figure néoplatonicienne de la «sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part» dont parlait Pascal et qui résume très bien la situation de l'homme moderne dans la vie³¹. Contrairement à Foucault, Canguilhem ne croit pas que l'*épuisement du cogito* implique de ce fait même la *mort de l'homme*. Chez Canguilhem l'*antihumanisme théorique* est un *humanisme pratique*, entre autres raisons parce que l'humanisme théorique est irréparablement compromis avec les synthèses finies de la technocratie industrialiste moderne. En d'autres termes, il est irréparablement *bourgeois*; les surhommes sont par conséquent chez Canguilhem des figures telles que Jean Cavaillès, Simone Weil et Baruch Spinoza.

Dans sa critique de la psychologie, Canguilhem n'est pas plus tendre avec le *biologisme* moderne qu'il ne l'avait été en attaquant le cœur même de la doctrine positive du *normal*. Contre les prétentions fonctionnalistes d'un Édouard Claparède ou d'un Daniel Lagache de fonder et d'unifier la psychologie dans «une biologie du comportement humain» en tant que théorie générale des rapports entre organisme et milieu, Canguilhem relève la nature éminemment *technocratique* d'un projet qui fait passer une technique scientifique de l'observation des lois de l'adaptation dans un milieu socio-technique pour une science positive. Aux fausses médiations du fonctionnalisme psychologique et à sa prétention à l'immanence, Canguilhem oppose la dépendance de chaque synthèse finie d'un dehors constitué par des présomptions qu'elle n'est pas en mesure de contrôler. Chaque *physique*, même si elle est organique comme la *physiologie*, est nécessairement renvoyée à une *méta-physique* ou, avec les mots de Canguilhem, à une *philosophie* et à une *spéculation*. Aussi bien chez Kant que chez Maine de Biran, la psychologie avait sa place dans une *anthropologie*, la théorie générale de l'habileté humaine dépendait d'une théorie de la sagesse. Dans cette théorie du *eu zen*, du vivre bien, il ne faut voir rien d'autre que le développement qualifié du jugement subjectif dont Canguilhem dans sa philosophie de la médecine accordait le privilège au patient souffrant contre une pathologie à prétention scientifique.³²

31 Pour la citation de Pascal, voir Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie*, op. cit., p. 151.

32 Voir Georges Canguilhem, «Qu'est-ce que la psychologie?», in: Id., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, op. cit., p. 380.

La réponse à l'hégémonie moderne de la *science* et de la *technique* est une *anthropologie* en tant qu'expression d'une *morale* et d'une *philosophie* qui soient à la hauteur du cercle de la vie³³; la réponse à la prétendue rencontre entre *biologie sociale* et *politique, ordre* et *progrès*, dont Auguste Comte trouvait le trait d'union dans le principe de Broussais de l'identité radicale entre normal et pathologique, est l'*amour*.

33 Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie*, op. cit., p. 169.