

# Une histoire philosophique du concept d'activité : quelques repères : 1 Première partie

Yves Schwartz

► **To cite this version:**

Yves Schwartz. Une histoire philosophique du concept d'activité : quelques repères : 1 Première partie. Ergologia, Société internationale d'ergologie, 2012, pp.115-179. hal-01984484

**HAL Id: hal-01984484**

**<https://hal-amu.archives-ouvertes.fr/hal-01984484>**

Submitted on 17 Jan 2019

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# UNE HISTOIRE PHILOSOPHIQUE DU CONCEPT D'ACTIVITÉ : QUELQUES REPÈRES<sup>1</sup>

## Première partie

*Yves Schwartz*

Commençons notre propos sur l'histoire du concept d'activité par une modification, plus même, une rectification. Dans notre conférence de Janvier 2000 à la Société Française de Philosophie [14], nous avançons l'idée que le concept d'activité était devenu dans notre univers intellectuel et langagier un concept sans fond, « passe-muraille » ; d'un usage évident et non interchangeable dans l'échange langagier usuel, et en même temps, terme au contenu flou, sans enjeu, simple indicateur pour d'éventuelles élaborations plus rigoureuses à venir<sup>2</sup>. Ceci nous paraissait vrai à une exception près,

---

<sup>1</sup> A l'origine, en 2006, ce texte devait reprendre de façon conséquente les indications de notre article dans la revue @ACTIVITÉS pour clore un ouvrage rassemblant diverses publications autour du concept d'activité. Les contraintes professionnelles ayant retardé l'achèvement de ce projet, la revue *Ergologia* nous a donné l'hospitalité pour faire paraître une première livraison de ce texte, la partie déjà écrite en 2006. Pour un schéma retraçant synthétiquement notre thèse d'un double cheminement historique du concept d'activité, comme nous allons le développer ici, on peut consulter cet article [17].

<sup>2</sup> « *The term « Activity », so often on men's lips, has not yet received that full attention which its importance demands* », E. D., Fawcet, 1918, « Activity – A vital problem », in *Mind, new series*, Vol 27, n° 105, pp. 92-93.

celle d'une certaine ergonomie qui s'est reconnue à partir des années quatre-vingt comme « ergonomie de l'activité ». Or disions-nous, l'activité a un passé philosophique, et il nous paraissait important de le réinterroger tant pour expliquer les trajectoires de cette résurgence actuelle, que pour nourrir notre perspective ergologique, dont le centre est précisément un concept retravaillé d'activité humaine.

Or si ce constat était encore, au début des années 2000, relativement pertinent dans la tradition francophone, il était inexact dès lors que l'on prenait en compte d'autres sphères intellectuelles et culturelles. Nous ignorions alors l'existence de courants et d'organismes fonctionnant autour d'une notion d'activité, très vivaces dans les pays scandinaves et aux États-Unis, où s'articulent selon des modalités diverses l'héritage de ce qu'on a coutume d'appeler la psychologie soviétique et celui du pragmatisme américain<sup>3</sup>. La conjugaison de ces courants, et leur diffusion hors de la sphère initiale des reconvoctions à penser le travail qu'avait porté l'ergonomie de l'activité, ont généré depuis une sorte d'effervescence autour de ce concept d'activité, endormi depuis quelques décennies dans une sorte de vacuité philosophique<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Nous remercions bien vivement nos amis Pascal Béguin et François Daniellou de nous avoir permis de prendre la mesure de la richesse de ces courants. Voir P. Béguin, 2006, « Acerca de la evolucion del concepto de actividad », *Revue électronique Laboreal*, 2, 1, pp. 55-61 ; F. Daniellou et C. Martin, 2007, « La formalisation de l'intervention en ergonomie. Des contextes et des rencontres », *Education Permanente*, n° 170, pp. 63-75.

<sup>4</sup> Voir par exemple le premier congrès de l'International Society for Cultural and Activity Research organisé à Séville en Septembre 2005, sur le site du colloque: <http://www.us.es/ghabahum/ISCAR2005>. Pour le colloque du 16<sup>ème</sup> Congrès Triennal de l'International Ergonomic Association tenu à Maastricht en juillet 2006, un Comité Technique, « Activity theories for work analysis and design », a été mis sur pied pour faire se confronter diverses « théories de l'activité » (voir

Cette effervescence nous paraît le signe positif que certains, qui ont longtemps prêché dans le désert, ont été depuis plus ou moins entendus. Ces divers courants enrichissent sans aucun doute l'approche de cette réalité si énigmatique de l'activité. Disons aussi qu'ils nous laissent néanmoins partiellement insatisfaits. On ne saurait construire en toute sécurité une théorie de l'activité sans suivre et séjourner dans les questionnements qui jalonnent ce que nous allons schématiser comme le double cheminement du concept d'activité.

Comme nous l'avons déjà suggéré dans notre Introduction du *Paradigme ergologique* [14, pp. 49-51], tout travail philosophique doit s'astreindre à un va-et-vient entre trois pôles : un « chaos de matières étrangères », une interrogation du patrimoine philosophique, pour tenter, au troisième pôle, celui de l'élaboration philosophique au présent, de proposer des cohérences conceptuelles toujours inachevées. A cet égard, on peut se demander si ces courants dont nous parlons ne circulent pas entre le pôle des matières étrangères (ici la rencontre des situations d'activité) et un travail de généralisation anthropologique (pour ne pas dire philosophique) en court-circuitant le séjour au pôle du patrimoine philosophico – culturel. Si la tradition intellectuelle s'est approprié, à certains moments de son histoire, quelque chose comme le concept d'activité, il n'y a certainement pas lieu de faire passer cette circonstance aux profits et pertes. L'idée même de « théorie de l'activité » n'en sort pas, croyons-nous, indemne.

---

l'article de P. Béguin cité ci-dessus). Pour un recensement en langue française voir aussi J.-M. Barbier et M. Durand (dir.), 2003, « L'analyse de l'activité, approches situées », *Recherches et Formation*, n° 42, INRP.

En fin de compte, la mise en cohérence des principaux éléments déjà développés dans des réflexions antérieures, et la confrontation à l'effervescence actuelle autour du terme activité, nous conduisent à proposer trois critères et un mode d'approche, localisant un usage spécifiquement ergologique du concept d'activité, le distinguant de l'insertion de la notion dans un autre ensemble théorique. Nous les indiquons dès maintenant, comme une sorte d'horizon de travail, à charge de vérifier *in fine* que le parcours proposé les confirme.

1- Le concept ergologique d'activité est un concept de transgression : transgression des différents champs de l'expérience humaine ; donc transgression des corps disciplinaires dans les sciences humaines, qui se sont légitimement construits, en un premier temps, à partir d'enquêtes sur ces différents champs. L'activité traverse le corps et l'âme, l'affectif et le rationnel<sup>5</sup>, l'inconscient, le préconscient et le conscient, le non verbal et le verbal, le non codifié et le formalisé, le biologique<sup>6</sup> et le culturel ... ou « le mécanique et la valeur » pour reprendre l'expression de Georges Canguilhem au

---

<sup>5</sup> Voir à propos des spéculations sur les émotions notre conclusion [14, § 2-4] et plus généralement sur le « corps-soi » comme matrice de cette transgression, nos deux contributions aux numéros 6 et 7 de la revue *Travail et Apprentissage*, « Quel sujet pour quelle expérience ? » et « Pourquoi le concept de corps-soi ? Corps-soi, activité, expérience ». Il est clair qu'un concept élargi de « santé » fait craquer les cadres disciplinaires définissant les registres limités de cette notion.

<sup>6</sup> Voir par exemple cette remarque de François Hubault : « *L'important, que Simondon, en "ingénieur" n'éclaire pas suffisamment, réside en ce que le travail est activité d'un être biologique qui, en cela, cherche à s'adapter au milieu et à l'adapter à lui. Il s'agit d'un comportement dont la motivation n'est pas verbalisable* », p. 83 (*La représentation de la ressource humaine*, Thèse de doctorat d'Etat de Sciences Economiques, Université de Paris I, 1983, 438 pages).

terme de son article de 1947 [3] : tous les savoirs ordonnés à la connaissance des normes supposées anticiper les comportements humains à la manière d'une « mécanique », régions par régions du savoir, sont pertinents pour approcher les dynamiques de l'activité humaine. Mais la polarisation axiologique de celles-ci traverse toutes ces normes, en contraignant à réévaluer leur teneur en savoir, à travers le délitement partiel de leur autonomie disciplinaire. L'activité ne peut donc être la propriété d'aucune discipline et ne peut être intellectuellement construite par simple addition de leurs apports respectifs. Ceux-ci, sans aucun doute, aident à approcher ce concept. Mais dans ce même mouvement, ce concept doit les précéder pour rendre possible une féconde et non artificielle circulation entre eux.

2- Le concept ergologique d'activité est un concept de médiation. « *L'activité est un concept intermédiaire, un terme médiateur, manifestation de l'interaction entre le sujet travaillant et son environnement au sens le plus large, les deux éléments du couple qui représentent chacun un élément de la réalité, de la matérialité du travail* » [20, p. 80]<sup>7</sup>. Il crée donc de la commensurabilité entre tous les champs que la transgression a décloisonnés, par exemple entre le non verbal et tous les degrés de mise en mots : il y a des spécificités mais non pas des discontinuités entre l'agir enfoui dans le corps s'outillant des gestes, des saccades oculaires, des postures, la microcréativité linguistique retravaillant les ressources de la langue pour les ajuster aux singularités de la situation à traiter, et l'écriture comme travail. Il retisse des continuités entre tous les niveaux séparés à partir desquels on interroge

---

<sup>7</sup> On ne saurait trop recommander la lecture de cet admirable article de Catherine Teiger, qui pousse les avancées de l'ergonomie de l'activité vers son horizon le plus large et le plus anticipateur, du travail humain à l'activité des hommes et des femmes au travail.

l'expérience humaine. Il « décatégorise » partiellement et oblige à penser en termes de polarités la relation entre ces différents niveaux. Ainsi les différences professionnelles, sociales, ethniques, psychiques ... n'enferment jamais les êtres dans des boîtes, dont la définition en termes de contenant rendrait compte du contenu. Certes, celles-ci nous aident à prendre la mesure de l'aspect formateur de l'histoire, des cultures, de l'ensemble des normes antécédentes qui pour une part anticipent l'activité humaine. Mais elles sont à utiliser en tendance, avec prudence, sauf à postuler des clivages, des reconnaissances impossibles et définitives entre les hommes, que l'universalité de l'activité dément potentiellement jour après jour.

Pour reprendre les termes de Georges Canguilhem, camper sur la seule efficace des catégories et des normes antécédentes, c'est « mécaniser » la vie humaine. Certes celle-ci en a besoin, mais elle ne cesse de débattre avec elles et de les déborder pour nous mener vers de nouveaux rivages : « *La vie n'est, à vrai dire, selon nous, que la médiation entre le mécanique et la valeur* » [3, p. 135]. Et la valeur n'a aucun champ de pertinence circonscrit, on ne peut délimiter ses horizons. Le concept ergologique d'activité ne se laisse jamais prédéfinir à un seul niveau, il oblige à faire communiquer le microscopique et le macroscopique, le local et le global, la « petite » et la « grande » histoire<sup>8</sup> : les valeurs du local travaillent celles du global et vice-versa.

---

<sup>8</sup> Pour reprendre une formulation que l'on trouve fréquemment sous la plume de Louis Durrive.

3- Le concept ergologique d'activité indique un lieu de contradiction potentielle. On verra quelque résonance hégélienne dans ce lien médiation - contradiction. Mais elle serait à reformuler dans ce jeu entre normes antécédentes et renormalisations, entre ce retravail à double sens des valeurs. Toutes les normes, les contraintes, les valeurs, opérant à divers niveaux de globalité se rejouent toujours pour une part dans des circonstances de vie singulières qui les réinterpellent. La distinction entre travail prescrit et travail réel était déjà une matrice possible de contradiction à l'échelle infinitésimale. Au sens ergologique, l'activité est toujours une contrainte à traiter le nœud « impossible / invivable », plus ou moins individuellement, plus ou moins collectivement<sup>9</sup>. On ne peut y échapper, c'est comme un « destin à vivre ».

Là est sans doute le plan le plus fondamental, qui fait sortir la notion d'activité de tout statut « passe-muraille », de tout usage neutre, aseptisé. Par cet usage neutre, on pourrait s'approcher du plus petit commun dénominateur, qui pourrait expliquer l'universelle fluidité du terme, quelque chose comme la consommation ou l'usage d'énergie. De ce point de vue, l'approche la plus claire de la notion pourrait être par son contraire l'inertie, au sens où ce mot a pertinence tout autant dans le champ physique (un mouvement inertial ne dépense aucune énergie, il est strictement équivalent au repos) que dans le règne vivant et humain. On peut parler d'un volcan « en activité », d'un ordinateur, d'un neurone « en activité », comme de l'activité de travail d'une personne. L'activité pointe là seulement le fait qu'il y a

---

<sup>9</sup> Il est à la fois *impossible* d'être un strict exécutant de normes antécédentes, notamment en raison de variabilités locales indéfiniment recréées, et tout aussi *invivable* de l'être, en raison de ce que peut signifier vivre en santé pour un humain. Nous avons, en de nombreuses circonstances, développé cette affirmation, voir par exemple [14, p. 744] ou [17, p. 130].



du mouvement, une simple cinétique psychique ou sociale, une dépense d'énergie sans enjeu particulier.

Or l'agir, au sens où nous le retravaillons ici, est toujours plus ou moins une « dramatique », lieu d'enchâssement de débats de normes, où sont à divers degrés en jeu les valeurs opérant dans la vie sociale, dans l'histoire. En cela, l'activité ne s'oppose pas à la passivité, elle est originairement et au meilleur sens du terme, polémique, tentative de faire valoir des normes au sein d'existants qui n'en ont peut-être cure. Prise en ce sens, à suivre Canguilhem cette fois dans sa présentation des « Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique (1963-1966) », l'activité n'est qu'une manière de décliner la dramatique même de la vie. Vingt ans après, dit-il, « *je prends encore le risque de chercher à fonder la signification fondamentale du normal par une analyse philosophique de la vie, entendue comme activité d'opposition à l'inertie et à l'indifférence* » [5, p. 173]. L'activité n'est plus seulement le contraire de l'inertie, elle lutte contre elle.

L'activité en ce sens n'est pas seulement dans l'histoire, elle est nœud d'historicité, elle fait histoire, version ici retravaillée du rôle de la contradiction dans les philosophies de l'histoire. De ces débats de normes adviennent, à tous les niveaux de l'invisible au visible, des configurations nouvelles dans les milieux humains. Tout projet de philosopher sur l'histoire, toute philosophie du social ou du politique qui ferait l'impasse sur l'activité en ce sens serait largement à côté de la question. C'est encore ce que disait le Canguilhem de 1947, dans la conclusion de ce texte si prodigieusement anticipateur : ce que nous appelons « débats de normes », qui met en scène ce que le vivant humain éprouve à un certain

moment comme « mécanique » et par rapport à quoi vivre en santé suppose d'essayer d'y faire valoir ses propres normes, ce sont là les « *termes d'un conflit toujours ouvert, et par là même générateur de toute expérience et de toute histoire* ». C'est de cette « médiation », qui est aussi « conflit », contradiction potentielle, « *que se dégagent par abstraction (...) le mécanisme et la valeur* » [3, p. 135]. Autrement dit, de l'issue de ce débat de normes se redéfinit ce qui peut valoir *hic et nunc* comme mécanisme et comme valeur. Restaurer la « dramaticité » de l'activité constitue à mon sens le point décisif qui va faire le clivage entre toutes sortes d'usages faiblement conceptualisés et l'usage ergologique de la notion.

4- Un mode d'approche : ce conflit, cette contradiction potentielle, pour repositionner ce qui est « mécanique » et ce qui par rapport à lui se propose « comme valeur », doivent être au sens plein du terme, vécus. C'est cette dimension vivante, toujours relocalisée, qui fait que ce conflit est toujours « ouvert », partiellement inanticipable. D'où un impératif éthique et déontologique en même temps, qui fait largement la synthèse des trois critères : il n'y a pas de « faire histoire » sans débats de normes et ces débats coûtent à des êtres vivants. Or il n'y a pas de vie par procuration ou anticipation, la vie se vit au singulier. En même temps, ces débats ne sont tels qu'ancrés dans des circonstances historiques, sociales, techniques, qui leur donnent formes et enjeux. Il n'y a donc pas d'activité sans ce qu'on peut appeler, si l'on veut, ces « médiations ».

Mais on perd à nouveau l'activité si on construit des systèmes d'activité « impersonnalisés », qui ne mettent pas en scène des lieux de renormalisations, de retravail des valeurs, qui ré-ouvrent en

permanence la mise en évaluation de ces « médiations », le basculement de ceux-ci vers le « mécanique » ou leur appropriation comme outils pour des réserves d'alternatives. Et ces creusets vivants font histoire plus ou moins visible, à travers des entités collectives relativement pertinentes, à géométrie labile et variable. Entités dont la cristallisation est elle-même « ouverte », en permanence rejouée, liée à des formes d'évaluation plus ou moins partagées de ce qui à un certain moment fait norme antécédente acceptable et de ce qui est ré-ouvrir collectivement au sein de ces entités.

Aucune approche théorique de l'activité ne parviendra jamais à rendre compte de ce dont elle parle si elle ne propose pas des dispositifs de mise en apprentissage de ce qui, aux divers lieux et moments de l'agir, fabrique des entités collectives relativement pertinentes. Lieux où s'opèrent des va-et-vient provisoirement stabilisés entre les normes antécédentes de divers niveaux et des dramatiques d'usage de soi de vivants humains, c'est-à-dire d'êtres radicalement singularisés par leur histoire et s'engageant sur cette base dans des tentatives de renormalisations. Tel est à notre sens un mode d'approche générique de la vie sociale, catégoriquement déduit d'une définition ergologique de l'activité<sup>10</sup>.

On comprendra qu'un maître mot de la démarche ergologique soit « l'inconfort intellectuel ». Le rôle moteur de la « contradiction », ainsi définie, n'ouvre à aucune philosophie de l'histoire dont les termes essentiels pourraient être circonscrits indépendamment des reconfigurations concrètes, ouvertes par les

---

<sup>10</sup> Voir aussi l'impossibilité de penser la mise en histoire de ce que nous avons appelé « l'espace social tripolaire » dès lors que l'on court-circuite le pôle des dramatiques d'usage de soi [14, pp. 688 – 705, notamment p. 700 et note 85].

débats de normes. On esquisse ici un cahier des charges de toute approche de l'activité humaine, et non pas une « théorie de l'activité », dans la mesure où aucun des termes qui en dessinaient le système ne peut avoir de contenu stable, hors un réapprentissage continu de ce qui se retravaille, arrimé à de multiples entités collectives, dans le creuset des dramatiques d'usage de soi.

Ces propositions pourraient paraître bien abstraites. Rappelons néanmoins que notre construction progressive du concept d'activité s'est opérée au fil d'une triple rencontre qui s'est développée simultanément sur trois plans différents.

1- La rencontre que nous avons expérimentée depuis bientôt trente ans, au sein d'un dispositif créé en 1983 à l'Université de Provence, destiné à l'origine à mieux apprécier les transformations du travail. Fonctionnant selon ce que nous avons progressivement appelé des « Dispositifs dynamiques à trois pôles » [14, pp. 71-105 et pp. 716-719], ce dispositif nous a permis de faire travailler ensemble des ressources conceptuelles issues des diverses disciplines impliquées par les activités industrielles et des « savoirs - valeurs » investis dans des situations de travail multiples et en transformation.

Comme nous l'avons expliqué [14, p. 705], c'est une notion plus intuitive que construite d'activité (industrielle) qui nous a poussés à l'origine à initier et développer ce dispositif. Mais selon un processus spiralaire, cette notion point de départ a fonctionné simultanément comme point de fuite et comme point d'arrivée asymptotique, lesté de substance année après année : fait de la confrontation entre la convocation régulièrement élargie et plus exigeante des savoirs disciplinaires et les

patrimoines de plus en plus diversifiés et actualisés portés par les promotions successives de nos interlocuteurs. Comme nous l'avons souvent dit, d'une certaine manière, ce processus spiralaire a pu consister à expliciter cette phrase au fond énigmatique d'un de nos tout premiers interlocuteurs, l'ouvrier mécanicien Paul Esposito : « *Jamais un ouvrier ne reste devant sa machine en pensant : je fais ce qu'on me dit* » [14, pp. 97-99].

2- Les rencontres opérées à travers ce dispositif, devenu après quinze ans le Département d'ergologie, de l'énigme *in situ* de l'activité (de travail). Selon des formes contractuelles diverses<sup>11</sup>, nous avons été sollicités, conduits à « intervenir dans la vie des autres », avec tous les risques épistémologiques, déontologiques, éthiques, dont nous avons vite mesuré l'ampleur. Et ceci en raison du « continent des dramatiques d'usage de soi » dont les activités industrielles se révélaient, dans l'industrie comme dans les services, être le creuset.

3- C'est porté par ces interpellations si fortes que nous avons fait, pour notre part, retour progressif vers notre discipline<sup>12</sup>, pour y chercher quels points d'appui nous pourrions éventuellement y trouver : où, dans quelles circonstances, quelque chose comme l'activité avait pu émerger dans notre héritage philosophique (ce second pôle du travail philosophique que nous évoquions plus haut) ? Et de quel secours pouvait être un tel examen rétrospectif, aussi bref et schématique qu'il puisse être, pour aider à

---

<sup>11</sup> On peut consulter là-dessus le site du Département : <http://www.ergologie.com>

<sup>12</sup> Comme nos autres collègues l'ont fait pour leur part à l'égard de leur propre discipline.

concevoir et instruire un concept ergologique d'activité, en cohérence avec les deux autres rencontres ? C'est de cette troisième rencontre que nous allons maintenant parler.

Notre thèse est la suivante. Il y a bien une histoire du concept d'activité, une histoire un peu comme un escalier à double volée, dont le point de départ se trouverait dans la philosophie platonicienne, et dont l'ergologie ambitionnerait, avec tous les excès qu'une telle présomption suggère, d'être le point d'arrivée provisoire, faisant converger les problèmes et les suggestions que les deux pans de cette longue histoire véhiculent avec eux<sup>13</sup>.

Une histoire qui n'a pas la dignité et la clarté d'autres concepts philosophiques supposés adjacents, comme les concepts d'action, de production, de technique ou d'expérience, et la liste n'est pas exhaustive. Une histoire d'autant plus difficile à cerner qu'elle ne bénéficie pas d'un retravail continu à travers la traduction d'un même terme dans des langues différentes. Soit au contraire l'« action », la « praxis » aristotélicienne, à forte connotation éthique, va se retravailler dans ce champ de la « moralité » que va couvrir la philosophie dite « pratique »<sup>14</sup>, tandis que la traduction dans la langue française de « praxis » comme « action », sans s'écarter fondamentalement de ce champ, va désigner principalement la manifestation de la volonté humaine, en tant qu'elle est issue de l'« âme », dans une opposition aux passions. Une continuité autour de l'action « bonne », de la délibération, de la volonté,

---

<sup>13</sup> Voir le schéma déjà évoqué dans la note n° 1 ci-dessus [17].

<sup>14</sup> Voir la *Critique de la Raison Pratique* de Kant.

du libre-arbitre donne une cohérence philosophique et conceptuelle à une histoire, qui d'une certaine manière se poursuit avec les diverses modernes théories de l'action, qui ont simplement neutralisé une bonne part de la connotation éthique du terme. Nous avons évoqué ces dimensions au cours de publications antérieures [16], [18]. Rien d'équivalent pour l'« activité », et ce d'autant plus que ce cheminement sur ce parcours « à double volée », se déployant donc sur des champs différents de l'expérience humaine, sans continuités conceptuelles, ne paraît pas promettre l'unité tendancielle de problème que réclame toute histoire philosophique de concept.

Pourtant, « quelque chose comme l'activité » chemine de part et d'autre, pour essayer de « recoudre » énigmatiquement ce qui aura été préalablement disjoint, parfois violemment, pour de très légitimes raisons philosophiques. L'activité, sous ses diverses occurrences plus ou moins en pénombre, vient toujours désigner l'obligation, à certains égards « gênante », de penser l'unité problématique de l'être humain. A notre sens ce parcours est d'une prodigieuse instruction pour comprendre les difficultés à construire aujourd'hui un concept, pourtant indépassable, d'activité. Plus précisément, on comprend mieux pourquoi il y a quelque contradiction à vouloir « mettre en concepts » un « quelque chose » qui transgresse toujours le pouvoir de connaître, et sans doute d'autant plus qu'il en vient à articuler, sans que cela soit jamais dit *expressis verbis* l'ambition de connaître et l'ambition de vivre. Et c'est probablement pour cette raison que ce « quelque chose » a cheminé d'une façon beaucoup plus implicite que thématifiée (comme c'est au contraire le cas de l'« action »), et qu'à peine émergé, il

s'efface ou se dilue<sup>15</sup>, et quand il réapparaît, il est toujours en risque d'être réduit dans sa dramaticité. Ces deux « volées » ne se développent pas indépendamment l'une de l'autre.

L'une, la volée de gauche, va se déployer à partir de l'inquiétude philosophique majeure sur la possibilité pour l'être humain, d'accéder à l'universel. Question qui, si elle a une dimension éthique fondamentale, ne peut éviter d'abord de s'interroger sur les conditions du discours vrai, pour un être enraciné dans, voire « plombé », par les séductions du devenir. Une dimension inévitablement ascétique s'ouvre avec ces questions : comment connaître le vrai, donc le bien, sinon en arrachant en nous un pouvoir de connaître aux pesanteurs des contraintes à vivre dans le présent ? Comment une connaissance non par « opinion » mais par « épistémè » est-elle possible ? Mais c'est cette ascèse qui va promouvoir dans l'obscur et la pénombre, voir le « caché », la nécessité de recoudre les morceaux hétérogènes disjoints par cette ascèse. Là est le premier cheminement à travers l'histoire philosophique du concept d'activité.

La seconde volée, celle de droite, va se déployer à partir d'une question qui paraît relever d'un autre champ : comment le « faire industriel » est-il possible ? Comment est-il possible, dans la dynamique de l'acte industriel, de faire coopérer la vie, voire l'animal en nous, avec notre être spécifiquement humain comme réservoir d'acquis à travers notre histoire ? Comment faire vivre ensemble le biologique et le culturel, la « pratique » des arts et leur « connaissance inopérative », comme disait

---

<sup>15</sup> L'âge d'or de l'activité, comme « Tätigkeit », a été bref, avons-nous dit [15].



Diderot<sup>16</sup>, le général et le local, les normes hétérodéterminées du faire et celles que tout vivant humain essaie de se donner à travers les « renormalisations » ? Et derrière ces débats, les rapports du faire et des valeurs. Second problème d'unité des hétérogènes.

Mais c'est là que vont se lire les effets d'interdépendance des deux cheminements : tenter de recoudre les dimensions hétérogènes de l'être industriel (volée droite) sera d'autant plus difficile, voire scandaleux, que l'ascèse sur la volée gauche aura disjoint radicalement des facultés, des sièges, des pouvoirs, selon la nature de la contribution qu'ils donnent pour l'accès à l'universel. Par exemple, comment ouvrir un espace problématique d'identification de la compétence artisanale, informulée et incorporée, sur la volée droite, quand on a, sur la volée gauche, pour assurer la connaissance de la nature, localisé dans l'esprit humain et dans lui seul, les idées claires et distinctes qui permettront la maîtrise et la manipulation des corps naturels.

Et pourtant, va cheminer aussi sur cette seconde volée un horizon d'unification, seconde source aujourd'hui d'un concept ergologique d'activité. Cheminement sans doute « en mineur », discret, tant le souci de préserver les acquis de l'ascèse, sur la gauche, va représenter la noblesse même de l'agir philosophique, intimidant ainsi la mise en problème de l'agir industriel, sur la droite. Mais toute grande philosophie, parce qu'elle est grande, ne peut ignorer un champ de problèmes dont la source

---

<sup>16</sup> Dans l'article « Art » de l'Encyclopédie. Voir [14, pp. 379-383]

présence menacerait, à l'ignorer, l'essai de mise en système caractérisant son travail au présent. Il n'est donc pas étonnant que l'on retrouve éventuellement les mêmes philosophes de part et d'autre.

Mais on verra aussi chemin faisant un second effet d'interdépendance : entre les deux volées, à partir du XVII<sup>ème</sup> siècle, du fait des ressources nouvelles que fournit la volée de gauche et des problèmes non résolus que pose l'obscur nature du faire industriel à droite, va se développer au début du XX<sup>ème</sup> siècle l'idée d'une « science du travail humain ». Et c'est dans la confrontation entre cette ambition démesurée et l'héritage de part et d'autre de ces deux lignées que vont pouvoir se formuler les deux axes, celui de l'« impossible » à gauche et celui de l'« invivable » à droite, dont l'articulation nous paraît aujourd'hui écrire le cahier des charges d'un concept proprement ergologique de l'activité.

### **L'accès à l'universel dans la nature humaine**

On séparera difficilement la préoccupation fondatrice de la philosophie et la recherche des voies d'accès en nous à l'universel, ou à l'Être, quel que soit son nom. Ambition fondatrice dont l'héroïque ascèse va définitivement marquer notre histoire : comment faire advenir en nous la possibilité d'atteindre le Vrai, le Bien ? Universalité dont la vérité mathématique, la construction de connaissance par « épistémè » apparaît comme le modèle et la voie royale à suivre pour y parvenir.

Ascèse : cet accès suppose et va désormais suggérer un divorce nécessaire, un deuil, un abaissement de « morceaux » de nous-mêmes pour que respire progressivement cette partie en nous qui pourra seule construire cette trajectoire<sup>17</sup>. Rappel qui n'a en soi rien d'original, nécessaire pourtant pour situer l'espace en pénombre où va germer peu à peu, dans la descente à gauche de notre volée, l'exigence ou l'aveu de quelque chose comme l'« activité ». Notion tout à fait distincte des concepts majeurs cristallisant cette ascèse mais qui est prise dans celle-ci.

Ainsi Platon va chercher à identifier, isoler la part de l'âme capable de faire chemin vers le monde des Idées, échappant aux fascinations d'un monde du devenir changeant et bigarré, monde des passions, monde qui clive, sépare les hommes entre eux. Une des plus significatives – et peut-être excessive – occurrence de cette idée se trouvera dans *Le Phédon*, quand la mort apparaît une libération de l'âme, débarrassée de son corps conçu comme un obstacle pour accéder aux vérités essentielles. « *Et maintenant, (demande Socrate à Simmias) pour ce qui est de posséder proprement l'intelligence, le corps, dis-moi, est-il, oui ou non, une entrave (empodion), si dans la recherche on lui demande son concours ?* » (65 a). Et un peu plus loin : « *Oui, peut-être bien y a-t-il une sorte de sentier qui nous mène tout droit, quand le raisonnement nous accompagne dans la recherche ; et c'est cette idée :*

---

<sup>17</sup> Kant écrit en 1788 : « *Donc la loi morale humilie inévitablement tout homme, quand il compare avec cette loi la tendance sensible de la nature* » (p. 78), « *par conséquent cette humiliation n'a lieu que relativement à la pureté de la loi, l'abaissement des prétentions de l'estimation morale de soi-même, c'est-à-dire l'humiliation du côté sensible, est une élévation de l'estimation morale...* » (p. 83). Extraits de sa *Critique de la Raison Pratique*, dans la traduction des Presses Universitaires de France de 1960.

*aussi longtemps que nous aurons notre corps et que notre âme sera pétrie avec cette chose mauvaise, jamais nous ne posséderons en suffisance l'objet de notre désir ! Or cet objet, c'est disons-nous, la vérité » (66 b).*

Dans *République IV*, la science de l'Etat à fonder, qui devra s'imposer à l'essaim des sciences adonnées à un objet particulier (toutes sortes de techniques appelées ici *epistémiai*, 428 c, 438 d), sera la science capable d'embrasser l'horizon le plus vaste (sinon l'universel). Ce sera « *une science (...) qui délibère, non pas sur un objet particulier, mais sur l'Etat même en son entier, pour régler le mieux possible tant son organisation intérieure que ses rapports avec les autres Etats* » (428 d). Mais cette disposition à la vision universalisante entraîne immédiatement une partition polarisée en valeur : « *le sens de cette expression est qu'il y a dans l'âme même de l'homme deux parties, l'une meilleure, l'autre moins bonne. Quand la partie qui est naturellement la meilleure maintient la moins bonne sous son empire, on le marque par l'expression "être maître de soi", et c'est un éloge* » (431 a).

Mais cette hiérarchie passe de la dimension seulement politique – tripartition hiérarchisée des trois classes à respecter pour autant que la justice doit gouverner l'Etat (434 a - 434 c) – à sa véritable dimension ascétique quand est demandé d'établir si cette justice (*dikaïosunè*) a valeur également pour chaque individu humain (à partir de 434 d). De fait, l'image de la justice dans la cité (*eidola*) a en effet permis de découvrir l'original, il y a dans l'âme de chaque individu humain les mêmes parties (*ta auta*) et en même nombre que dans la cité (441 c). Désormais la justice ne s'applique plus seulement de l'extérieur aux actions de l'homme, mais à son « action intérieure » ; ce qui fait que

*l'« homme juste ne permet pas qu'aucune partie de lui-même fasse rien qui lui soit étranger, ni que les trois parties de son âme empiètent sur leurs fonctions respectives, qu'il établit au contraire un ordre véritable dans son intérieur, qu'il se commande lui-même, qu'il se discipline, qu'il devienne ami de lui-même » (443 d).*

La question du penser vrai et juste est donc, avec Platon, marquée par un vrai processus ascétique. Sans doute, on pourra se demander quel est le travail de la pensée (*dianoia*) pour frayer son chemin et exercer cette discipline en nous, on pourra évoquer comme dans *Le Banquet* les « stases » de l'élévation. Et bien sûr, essayer de penser toutes les complexités de retour vers le monde du devenir, pour y faire advenir, dans les configurations indéfiniment changeantes, quelque chose des trésors entrevus au terme de l'épreuve dialectique. Mais dans cette voie royale ainsi tracée au traitement de l'accès en nous à l'universalité, il n'y a pas, nous semble-t-il, l'espace d'une problématique et obscure synergie à restituer entre ces « *membra disjecta* », ces parties disloquées au bénéfice de l'effort de recherche de l'être vrai. Platon nous aide à penser bien des choses, mais relativement à ce que nous appelons « activité », la dichotomie prend absolument le pas chez lui sur la synergie, il ne fait que dessiner la structure d'un problème que d'autres auront à affronter.

Aristote, en un sens, semble s'inscrire dans et conforter l'inauguration platonicienne. Le *nous*, l'intellect, n'est pas identifié à la *psuchè*, à l'âme, il est dit à certains égards « séparable » (*choristos*) d'elle ; l'intelligence est divine et vient de l'extérieur par rapport à l'unité globale du corps dont l'âme synthétise la synergie (*Génération, des Animaux*, II, 3, 736 b, 28). L'intellect porte sur des « *choses*

*qui ne peuvent être autrement qu'elles ne sont* » (*Ethique à Nicomaque*, VI, 3). Aristote va détailler les fonctions hiérarchisées de l'âme, et il semble qu'il n'y a donc nulle rupture avec Platon<sup>18</sup>.

En réalité, on peut penser qu'il y a chez Aristote coexistence entre deux attitudes. Mais par rapport à notre problème, Aristote occupe une place compliquée et pour tout dire ambiguë, et ceci sur les deux volées descendantes qui génèrent notre concept d'activité. Via le *nous*, c'est un héritier de Platon. En même temps, tout laisse à penser que sa distinction entre la puissance et l'acte, que son concept d'*energeia*, très proche de celui d'*entéléchie*, en fait l'initiateur de notre concept d'activité (terme par lequel on traduit chez lui, comme plus tard chez Plotin, le terme *energeia*) ; surtout lorsqu'il s'applique à la définition de l'âme : « *entéléchie première d'un corps naturel ayant la vie en puissance* » (*De l'Âme*, II, 1, 412 a). L'âme est ce qui anime, ce qui est en puissance dans le corps, l'âme est l'agir spécifique du corps : « *Si l'œil en effet était un animal, la vue serait son âme* » (412 b 18). Pensée dans le cadre de ce qui est pour lui une biologie, c'est-à-dire une enquête sur les formes de vie au sein de la nature (*phusis*), la distinction puissance-*energeia* lui permet de définir l'âme comme une synergie hiérarchisée de fonctions (nutrition, reproduction, locomotion, sensation). Outre que c'est déjà une ouverture vers notre volée droite, qui tente de ressaisir l'opérativité synthétique de la vie dans le geste industriel, cette notion d'*energeia* va désormais faire chemin et convocation à penser dans l'élaboration philosophique à venir.

---

<sup>18</sup> Ainsi dans le *Peri Psuchès* (*De l'Âme*), I, 2 et II, 2, 413 b, 20, sq.

Pourtant, cette conceptualité d'Aristote a quelque chose pour nous d'une avancée en trompe-l'œil, d'un côté de notre double volée comme de l'autre. Il a d'ailleurs été dit à propos de la distinction entre Acte et Puissance qu'il s'agissait d'une « distinction libératrice », lui permettant d'échapper aux difficultés de ses prédécesseurs [12, p. 417]. Ce que nous appelons la « dramaticité » de l'activité est pour l'essentiel évacuée dès lors qu'il y a antériorité de l'acte sur la puissance ; ce qui est justifié par *Métaphysique*, 9, 8 : « Or l'acte (*energeia*) est une fin, et c'est en vue de l'acte que la puissance est conçue. En effet ce n'est pas pour posséder la faculté de voir que les animaux voient mais c'est pour voir qu'ils possèdent la faculté de voir » (510, 9, sq).

Dans le cadre d'une téléologie orientée vers et par le Bien, la mise en œuvre coordonnée des zones hétérogènes de notre âme ne peut apparaître comme problème redoutable. Là où Descartes va se donner l'obligation de rendre compte de la finalité rien moins qu'évidente des passions de l'âme (dans quelle mesure et pour quel usage sain peuvent-elles être « *institutions de nature* » ?), la hiérarchie ordonnée des différentes fonctions des êtres naturels est, pour Aristote, l'objet d'une description, non d'une inquiétude. Loin que la finalité dans le règne de la nature soit matière à explication, elle apparaît au contraire comme le modèle que l'art essaie imparfaitement d'imiter. C'est d'ailleurs pour cela que la mise en œuvre de la finalité par l'activité ne suppose pas nécessairement une délibération : « *c'est le logos qui est principe aussi bien dans les choses de l'art que dans celles de la nature* » (*Des Parties des animaux*, I, 1, 639 b 15).

De ce fait, le concept d'*energeia*, première formulation philosophique du concept d'activité, apparaît significativement absorbé par ce qui va contredire toute dramaticité, tout « débat de normes », toute incertitude critique traversant l'être entier dans son obscure hétérogénéité et l'obligeant à choisir, et par là même, infinitésimalement, à se choisir. L'activité est ordonnée à tous étages par un certain niveau de perfection, la perfection suprême étant une inertie de plénitude, œuvre achevée ou acte pur, sans la contrainte d'actualisation, laquelle reste le signe d'un manque spécifié.

On citera encore un peu longuement Jean-Marie Le Blond, sur cette absorption de l'activité par ce qui la dissout dans l'immobilité : « *Energeia* (...) évoque immédiatement un changement, un mouvement : c'est bien là la manifestation la plus obvie de l'activité : et en ce sens, comme semble l'insinuer Aristote, l'*energeia* est une voie vers l'achèvement, elle y tend ». Mais Le Blond pense qu'il y a une perspective plus profonde chez notamment l'Aristote biologiste, l'activité y est moins changement qu'« *exercice de l'action* », dans le rapport à l'« *ergon* », l'œuvre. Citant le même livre 9 de la *Métaphysique*, « l'œuvre (*ergon*) est en effet la fin, et la fin et l'acte, c'est l'œuvre : c'est pourquoi aussi le mot acte (*energeia*) dérive d'œuvre ».

D'où ce commentaire sur les niveaux de perfection de l'activité : « *Ergon* n'est pas alors à comprendre dans le sens de résultat d'un travail, d'objet fabriqué : il revêt alors le sens fréquent dans les ouvrages biologiques, de "fonction", qui ne tend pas forcément à autre chose, action véritable et perfection tout ensemble, action en tant que telle qui ne comporte aucun mélange de puissance : alors que le mouvement n'est qu'une *energeia* imparfaite, l'*energeia* en tant que telle est pure activité, pure



*fonction. Aristote a dégagé très clairement la nature de cette action immanente, qui n'a pas d'autre fin qu'elle-même, et qu'il désigne parfois dans une formule frappante, comme "l'activité de l'immobilité" (Ethique à Nicomaque, VII, 14, 1154 b, 27). C'est là pour lui le type le plus pur d'activité » [12, pp. 428 - 429].*

D'où pour nous cette naissance de l'activité en trompe-l'œil : synergie des fonctions de l'âme, oui, mais pré-ordonnée, sans vrai risque de contradiction ou de contamination interne. Il y a les vertus de la partie rationnelle de l'âme, au nombre de cinq. Parmi celles-ci, l'art et la prudence s'ajustent aux « choses qui peuvent être autres qu'elles ne sont », au monde de la contingence (*Ethique à Nicomaque*, VI, 4, 1140 a). En cela la prudence (*phronèsis*) suppose délibération (VI, 5 a, 32 sq). Délibération aux prises avec les intérêts et les passions (X, 10, 1179 b, 10 et passim). Mais cette vertu se situe essentiellement dans le champ du politique, elle s'éduque, peut se faire « habitude », *èthos* (II, 1, 1103 a 14 – 1103 b 25, X, 10, 1179 b 32 sq).

Mais notre existence comme « composé humain », *sunthèton* (X, 7, 1177 b, 28-29, 1178, 8 a, 20), avec le type de vertu qui y correspond (« les vertus du composé sont des vertus simplement humaines ; et par suite le sont aussi à la fois la vie selon ces vertus et le bonheur qui en résulte »), comme avec les vices propres à cette condition, n'interfèrent pas vraiment avec les vertus de la partie rationnelle, qui, elles, s'appliquent aux choses « qui ne peuvent être autres qu'elles ne sont » (les « entités éternelles », III, 5, 1112 a, 22) : « Car le plaisir et la douleur ne détruisent pas et ne faussent pas tout jugement

*quel qu'il soit, par exemple le jugement que le triangle a ou n'a pas ses angles égaux à deux droits, mais seulement les jugements ayant trait à l'action* » (VI, 5, 1140 b, 13 sq).

D'un autre côté, il est vrai que la vie contemplative, conforme à la vertu de la partie la plus noble de nous-mêmes (X, 7, 1177 a, 11sq) n'est pas une voie royale. Elle suppose un minimum de prospérité extérieure (X, 9), en même temps qu'elle peut éprouver comme obstacles (*empodia*) les circonstances favorables qui accompagnent l'exercice de ces vertus pratiques (X, 8, 1178 b, 4). Il est vrai que cette activité théorétique est plus divine que proprement humaine, « *ce n'est pas en tant qu'homme qu'on vivra de cette façon, mais en tant que quelque élément divin est présent en nous* » (ibid, X, 7, 1177 b 27). Evocation sans doute d'une dimension que nous avons appelé « ascétique », mais sans véritable « drame », car dans ce monde ordonné, il n'y a pas vraiment synergie ou risque de contamination entre le monde du « composé humain » et la mise en exercice du bonheur de l'intellect. « *Le bonheur de l'intellect est, au contraire, séparé* » (X, 8, 1178 a, 23 a), il y a plusieurs activités distinctes pour lesquelles la question de la synergie entre elles n'est pas pertinente. « *Et autant cet élément (divin) est supérieur au composé humain, autant son activité (energeia) est elle-même supérieure à celle de l'autre type de vertu* » (X, 7, 1177 b, 28 - 30).

Nous rencontrons ici ce paradoxe que nous retrouverons ultérieurement : lors même que notre quête d'« activité » nous interroge sur un problème d'unité, mieux de synergie, des divers niveaux de l'expérience humaine, la démarche « ascétique », qui au contraire sépare en nous des « facultés » ou des « pouvoirs » hétérogènes, a plus à nous dire sur l'activité au sens ergologique, que des

philosophies d'une synergie *ab initio*, comme celle d'Aristote, ou de la substance, ou de tout type de « monisme ». Ces formes d'unité ou de parallélisme posées comme point de départ effacent la dramaticité issue d'une mise en cohérence hautement problématique, voire à la limite impossible, de l'hétérogène en nous. On peut bien ne plus se retrouver dans toute philosophie des « facultés » ou des « pouvoirs », cela n'efface pas la question, l'énigme, d'un art caché et improbable de mise en synergie des hétérogènes dont nos expériences quotidiennes seraient l'insondable creuset. Si la notion d'« activité » tente d'en dessiner un espace d'approche, on comprend que c'est sans doute plus du côté des philosophies plus ou moins « ascétiques » de la disjonction que cette notion pourra peut-être faire discrètement son chemin. S'il n'y a pas dans le concret de la vie un problème de « morceaux à recoudre », il n'y a pas non plus de problème d'« activité » au sens où nous l'entendons.

Or il y a bien chez Descartes des « morceaux à recoudre ». Ses audaces, ses ambitions - sans doute excessives -, ses imprudences, mais aussi son génie font de son œuvre un moment d'une histoire du concept d'activité. Moment sinon caché, au moins en faible visibilité : c'est sans doute autour de cette obscure « couture » que les commentateurs avisés et subtils essaient encore aujourd'hui d'y voir plus clair. Mais c'est bien en un premier temps, sur cette volée gauche, que cette perplexité est générée, parce que c'est bien sur la question de la connaissance certaine que s'opère, de façon comparable à Platon, une « dislocation ascétique ». Et c'est bien selon cet axe de la construction du savoir certain qu'est en pénombre exigible une « recouture » des *membra disjecta*.

Il nous semble que ce travail de suture après dislocation s'opère chez Descartes selon deux lignes en convergence. Notre évocation n'a nulle prétention à l'originalité, elle essaie de se nourrir d'historiens et spécialistes de la philosophie classique. Mais elle a pour but de suggérer comment peut émerger un espace où est possible l'inscription en creux, ou en pointillé comme ce sera le cas chez Kant, de l'activité comme énigme. Comme énigme parce que cet espace ne peut être qu'un champ de transgression des dimensions en droit et en devoir, séparables, dans l'expérience humaine. Au sens hautement problématique de la démarche ergologique, l'activité n'émerge que lorsqu'il y a à supposer une synergie des hétérogènes, synergie par cela même forcément obscure. Et c'est seulement lorsqu'on est renvoyé à ce substrat initial d'obscurité que peuvent se formuler une série de problèmes épistémologiques, économiques, éthiques et politiques sur lesquels il y a danger à s'aveugler.

« Dislocation ascétique » : première étape ou lignée, séparation des pouvoirs en nous. Difficile d'aller plus loin dans la mise à distance de ce qui fait la certitude de la vie quotidienne, et rend celle-ci vivable, que le doute dit « hyperbolique » de la *Première Méditation* : « *Je ne saurais accorder trop à ma défiance* ». Mais dislocation qui s'opère au seul – et éminent – bénéfice de la recherche de la certitude : cette révocation hyperbolique n'entraîne point de péril « *puisque'il n'est pas maintenant question d'agir, mais seulement de méditer et de connaître* » [8, t. IX, p. 17]. On note, mais ce n'est pas rien pour notre sujet, que l'agir peut fort bien se déployer sans se soucier des fondements du connaître, et que c'est bien dans cette seule inquiétude du fondement de la science sûre que s'opère cette dislocation. Ainsi commence cette Méditation : « (...) *si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences* », alors « *il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma*

*vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusqu'alors en ma créance* ». « *Une fois dans ma vie* », « *semel in vita* ». Même exigence, même expression répétée à plusieurs reprises déjà dans les *Regulae*, par exemple dans la Règle VIII, et toujours au bénéfice de la quête de « la sagesse », de la capacité à déterminer « *quelles connaissances la raison humaine est capable d'acquérir* », ascèse opérée par « *quiconque aime tant soit peu la vérité, parce que cette recherche renferme les vrais moyens de savoir et la méthode tout entière* » [7, pp. 63-65]. Et dès les *Regulae*, cette ascèse produit une partition des facultés de l'âme, entendement, imagination, sens et mémoire, partition hiérarchisée : « *l'entendement seul est capable de percevoir la vérité* » [7, p. 75].

Dans les *Méditations* vont s'engendrer les principales étapes de cette séparation des ordres, des facultés, des idées : que l'esprit humain « *est plus aisé à connaître que le corps* », Dieu et la vérité divine, « *semences de vérité* » déposées en notre entendement sous forme d'idées attestées par le critère du clair et du distinct, possibilité de l'erreur compatible avec la vérité divine, séparation des deux substances, pensante et étendue. Nécessité de construire la connaissance des corps, dont l'existence est démontrée dans la Sixième Méditation, à partir de l'idée claire et distincte de la substance étendue, ce qu'un être incorporel serait à la limite mieux capable d'opérer qu'une âme dont un corps joint à elle l'alourdit de préjugés et de fausses certitudes. Le terme d'« ascétisme intellectuel », par lequel Martial Guéroult caractérise cette extraordinaire contention intellectuelle,

« *qui conditionne une science entièrement fondée sur la purification de l'entendement* », s'inscrit de manière paradigmatique dans cette volée gauche [9, t. II, p. 227]<sup>19</sup>.

Or ce qui a été ainsi abstrait, mis à distance, ne peut être pour autant ignoré, oublié, et cela tout en restant parfaitement fidèle au principe même de ce qui meut l'exigence ascétique. De ce point de vue, l'union de l'âme et du corps nous écarte chez Descartes de la partition strictement hiérarchisée de l'âme platonicienne. Et autant la synergie étagée des fonctions de la *psuchè* aristotélicienne, accompagnée d'une distinction des types d'activités (*energeia*) entre elle et le *nous* (l'intellect), était sur le registre de la sereine description, autant cette union sur fond de disjonction ascétique dresse devant nous une nappe infinie de problèmes. Difficultés bien connues des commentateurs, mais qu'il faut bien, en un premier temps, rapporter aux exigences d'accomplissement du motif ascétique.

Un premier point serait la mention de l'aide quelque peu surprenante que le travail de l'entendement – on dirait « l'activité » de l'esprit<sup>20</sup> – peut recevoir des autres facultés, elles, clairement liées à

---

<sup>19</sup> Le magistral second volume de Guéroult est consacré à la Sixième Méditation. Pour une définition plus longue, mais non moins évocatrice, de cette irrépressible exigence ascétique interne : « *L'entreprise paraît alors entièrement commandée par une ascèse qui dissout l'obscurité et la confusion du sensible au profit de la clarté et de la distinction de l'intellectuel, qui vise à instaurer la science sur la ruine des préjugés, dont le principe fondamental est que tout ce qui est vrai vient des sensations et des sens. Selon cette perspective, l'homme rassemblant toute son énergie, retourne par un puissant effort le pli de ses habitudes, s'abstrait de ce qui le constitue spécifiquement comme homme, c'est-à-dire de sa substance composée, lieu de l'obscur et du confus, source à n'en pas douter de l'aveuglement et du dérèglement, pour s'attacher exclusivement à l'entendement seul et à l'étendue seule, régions qu'illumine la pure lumière naturelle* » [9, t. II, p. 274].

l'existence de notre corps. Il ne semble pas que Descartes ait jamais récusé le propos de la Règle XII, appelant à « *se servir de tous les secours qu'on peut tirer de l'entendement, de l'imagination, des sens et de la mémoire* », même si l'entendement seul est « *capable de percevoir la vérité* ».

Un exemple de cette aide est donné dans la Règle XIV où l'on voit en quelque sorte l'entendement livré à lui-même, tourner à vide, « *porter un jugement faux* » : prétendre que par étendue on puisse entendre « *quelque chose de distinct et de séparé de tout sujet* », et séparer ainsi une étendue géométrique vide de tout corps et une étendue occupée par des corps réels. Or l'imagination nous vient ici en aide, qui ne peut former de l'étendue sans l'occuper par des corps : « *On en tombera volontiers d'accord pour peu qu'on réfléchisse attentivement à cette image même de l'étendue, en s'efforçant de se la représenter dans l'imagination : car on remarquera qu'on ne la voit pas isolée de tout sujet* » [7, p. 99]. D'où cette conclusion : « *(...) désormais, nous ne ferons rien sans le secours de l'imagination* ». Ce que confirmait quinze ans plus tard la Lettre à Elisabeth du 28 Juin 1643 : « *L'âme ne se conçoit que par l'entendement pur, le corps, c'est-à-dire l'extension, les figures et les mouvements se peuvent aussi connaître par l'entendement seul mais beaucoup mieux par l'entendement aidé de l'imagination* » [8, t. III, p. 691]<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> A propos de la connaissance du morceau de cire, dans un ancien et important article Jean Laporte parlait de l'« activité » de l'esprit, préliminaire à l'*inspectio* (1937, « Connaissance de l'étendue chez Descartes », *Revue Philosophique*, T CXXIII, Mai-Août, pp. 257-289).

<sup>21</sup> Voir aussi J. Moreau, 1950, « De la réalité de l'étendue chez Descartes », *Etudes Philosophiques*, pp. 196-197.

Cette question des rapports entre l'étendue pensée par l'entendement seul et l'« aide » de l'imagination est tout sauf subsidiaire. Comment l'âme inétendue peut-elle penser clairement et distinctement par elle-même le continuum indéfini de l'espace, espace qui est celui des corps réels, impliquant l'impénétrabilité, c'est-à-dire l'impossibilité pour deux corps d'occuper la même portion d'étendue (deux portions d'étendue, sont comme deux corps, *partes extra partes*) ? Comment concilier l'appel à une mathématisation abstraite de l'espace, à une dissolution algébrique de la notion de « dimension », avec la pensée d'un espace tridimensionnel, celui de la transmission des mouvements entre corps et des mouvements tourbillonnaires ? Jusqu'à quel point l'imagination est-elle un auxiliaire, une « invitée » bienvenue ou un partenaire dont l'absence priverait l'idée claire et distincte d'étendue d'une vraie productivité intellectuelle ?

On remarquera que dans cet axe gauche de notre volée, l'imagination, faculté hybride, est au cœur des synergies obscures pour ceux qui, comme Descartes et Kant, s'imposeront de « recoudre », à des degrés divers, les morceaux disjoints des pouvoirs de l'esprit. En tout cas, nous ne pouvons répondre à cette si délicate question<sup>22</sup> à laquelle nombreux parmi les plus éminents spécialistes du cartésianisme

---

<sup>22</sup> Qui nous avait d'ailleurs beaucoup préoccupé quand nous avions à expliquer les textes cartésiens, entre 1969 et 1972.



ont tenté de répondre en de si remarquables publications<sup>23</sup>. Mais est repéré ici un lieu où Descartes lui-même aura évoqué sans la détailler une synergie (« aide », « secours ») des hétérogènes en nous<sup>24</sup>.

Un second point concerne tout simplement l'impossibilité de construire une physique des corps réels indépendamment des secours que peut m'apporter l'examen de « *ce que c'est que sentir* » [8, Méditation VI, p. 59]. Que penser de ces idées qualitatives, éminemment sensibles et corporelles, dont « *j'expérimentais qu'elle se présentaient à elle (ma pensée) sans que mon consentement y fut requis* » ? Descartes va alors tenter de démontrer que cette contrainte à penser, qui ne vient manifestement pas de son seul entendement (à ce stade des *Méditations*, l'existence réelle des corps n'est pas encore prouvée), doit probablement avoir sa part de vérité : « *Je ne pense pas à la vérité que je doive témérairement admettre toutes les choses que les sens semblent nous enseigner, mais je ne pense pas non plus que je les doive toutes généralement révoquer en doute* » (p. 61).

La question n'est plus celle de la parfaite ou relative indépendance d'une idée claire et distincte, celle d'étendue géométrique par rapport à une faculté engagée dans un monde de corps (l'imagination), mais celle des secours que peuvent nous apporter les sens dans le passage des « *Principes de la connaissance* » à « *La Physique, en laquelle, après avoir trouvé les vrais principes des choses* »

---

<sup>23</sup> Dont notamment J. Laporte, L. Brunschvicg, J. Moreau, J. Vuillemin ...

<sup>24</sup> Même s'il dit – ou parce qu'il dit – que « *c'est une seule et même force (purement spirituelle) qui, si elle s'applique avec l'imagination au sens commun, est dite voir, toucher, etc. ; si elle s'applique à l'imagination seule en tant que celle-ci est couverte de figures variées, elle est dite se souvenir ; Si elle s'applique... (etc)* », Règle XII [7, p. 79].

*matérielles, on examine en général comment tout l'univers est composé, puis en particulier, quelle est la nature de cette terre ... » [8, Principes de la Philosophie, Préface, t. IX, p. 14]. Or « il n'y a point de doute que tout ce que la nature m'enseigne contient quelque vérité », et notamment dans tout ce qui différencie clairement les divers types de sentiments que je reçois par elle : « Et certes de ce que je sens différentes sortes de couleurs, d'odeurs, de saveurs, de sons, de chaleur, de dureté, etc. je conclus fort bien qu'il y a dans les corps, d'où procèdent ces diverses perceptions des sens, quelque variété qui leur répondent, quoique peut-être ces variétés ne leur soient point en effet semblables » [8, Méditation VI, t. IX, p. 64].*

Le problème qui s'annonce là, et qui n'est pas simple, est le suivant : comment comprendre que l'enseignement des sens, qu'on ne saurait récuser en tant que tel, sauf à mettre en péril la véracité divine, peut ne pas contredire ce qu'enseigne comme mode de construction du savoir « physique » l'idée claire et distincte d'étendue ? Il y a, comme le développait si bien Guérout, une vérité de ce type de qualité du sentiment qui est sa « variété » : « *la vérité de sa varietas* » est une « *vérité qui répond à la véracité de son auteur* » [9, t. II, pp. 96-100]. Est ainsi instruite dans le cours même de la « démarche ascétique » une certaine vérité du sentiment.

Revient-on à une disposition téléologique de l'âme comme entéléchie d'un corps organisé ayant la vie en puissance, en un sens aristotélicien ? Bien au contraire l'intellect pensant, loin d'être conçu ici comme séparé de ses autres fonctions, est confronté à l'obligation d'interpréter avec toutes sortes de risques et d'illusions cette si incertaine rencontre de sensations qui s'imposent à moi comme si

différentes les unes des autres. Quelle valeur attribuer hors de moi à cette irrépressible distinction entre mes sentiments intérieurs de chaud et de froid, de rouge et de blanc ? « L'institution de nature » qui me conduit, sauf à admettre un Dieu trompeur, à accorder une certaine substantialité à ce vécu des différences, ne m'est pas donnée. Elle est toujours à construire ou reconstruire, dans le doute et la défiance : pénombre où l'entendement doit imposer en permanence ses principes de la connaissance des choses étendues, et pourtant saisir à tâtons à travers la confusion périlleuse et instructive des sens, selon quels artifices les corps composent un monde qui est « notre » monde. Qui pourrait facilement décrire cet étrange attelage, cette « activité » ?

On rejoindrait ici ce renvoi à la nécessité des « expériences », si fréquent dans certains textes de Descartes, et qui autrement pourrait paraître surprenant : dès lors que l'on peut accorder du crédit à cette rencontre des diversités, comment remonter à leurs causes en respectant la géométrisation de l'espace tout en conservant un lien avec les caractères spécifiques portés par ces différents contenus des sens ? La Règle XII indiquait déjà une sorte de protocole hypothétique pour tenter de passer d'informations des sens, comme la différence de couleurs (blanc, bleu, rouge), à des différences parfaitement recevables par le travail de l'esprit à l'œuvre sur l'idée claire et distincte d'étendue, c'est-à-dire des différences de figure : « *Il est certain que le nombre infini des figures suffit à exprimer toutes les différences des choses sensibles* » [7, p. 77].

Mais précisément, le nombre des différences n'est pas quantifiable, et les productions artisanales ne cessent de nous proposer de nouveaux effets dont les séquences de production causale nous sont

encore inconnues. D'où l'insistance sur la nécessité des expériences dans la Sixième Partie du *Discours de la Méthode* : sans doute de « *certaines semences de vérité qui sont naturellement en nos âmes* », on peut tirer « *les principes ou premières causes de tout ce qui est ou peut être dans le monde* », comme « *les premiers et les plus ordinaires effets qu'on pouvait déduire de ces causes* » (cieux, astres, une terre ...).

Mais dès lors qu'il s'agit de « *descendre à celles qui étaient plus particulières* », alors il faut inverser la démarche, sauf à demeurer dans une épure de monde abstrait où rien n'est encore dit des usages élémentaires de la vie. Car à rester en régime de déduction, on pourrait séjourner une vie entière, à engendrer des effets indéfinis, soit privés de toute pertinence vitale, soit créant un univers possible sans rapport avec celui dans lequel Dieu nous fait vivre. Face donc à cette rencontre de choses « plus particulières », « *il s'en est tant présenté à moi de diverses, que je n'ai pas cru qu'il fût possible à l'esprit humain de distinguer les formes ou espèces de corps qui sont sur la terre d'une infinité d'autres qui pourraient y être si c'était le vouloir de Dieu de les y mettre, ni par conséquent de les rapporter à notre usage, si ce n'est qu'on vienne au-devant des causes par les effets, et qu'on se serve de plusieurs expériences particulières* » [8, *Discours de la Méthode*, t. VI, pp. 63-65].

Sans compter qu'à supposer même que ces principes me permettent d'engendrer tel effet par une série causale, « *ces principes sont si simples et si généraux* » qu'il n'est plus guère d'effet particulier « *que d'abord je ne connaisse qu'il peut en être déduit en plusieurs diverses façons* », et qu'il faudra là encore derechef des expériences pour trouver la série causale que la nature met effectivement en ordre

pour produire tel effet particulier ; dans le domaine technique, qui n'est jamais qu'une mise en œuvre de lois de la nature, on sait qu'il y a plusieurs techniques différentes pour obtenir le même effet, marquer les heures. Venir au devant des causes par les effets : cette diversité d'effets se termine dans la variété des sensations qui affectent mon âme. Une variété dont le contenu même des différences peut être point de départ de la demande d'expérience, et pas seulement l'existence de différences dont l'explication pourrait, sans le témoignage du contenu, rester pour nous arbitraire.

C'est que nous dit le § 54 de la Seconde Partie des *Principes de la philosophie* portant sur la nature des corps durs et des liquides. « *En quoi nous devons, premièrement, recevoir le témoignage de nos sens, puisque ces qualités se rapportent à eux ; et ils ne nous enseignent en ceci autre chose, sinon que les parties des corps liquides cèdent si aisément leur place qu'elles ne font point de résistance à nos mains lorsqu'elles les rencontrent ; et qu'au contraire les parties des corps durs sont tellement jointes les unes aux autres, qu'elles ne peuvent être séparées sans une force qui rompe cette liaison qui est en elle* ». Le passage à la recherche de la cause de cette différence est clairement précédé de « En suite de quoi », qui renvoie donc à la claire impression des sens, et la recherche de la cause en question va retravailler cette sensation, dans le cadre imposé de notre idée de l'étendue, de sorte à l'interpréter comme l'effet de portions d'espace en mouvement ou en repos les unes par rapport aux autres.

C'est donc à partir de cette diversité des sentiments, travaillée par l'« *infinité d'expériences dont j'ai besoin* » [8, p. 75] qu'est possible la tâche de tisser les innombrables réseaux de causes, horizon de la Physique cartésienne. Entre l'innéité des principes généraux et les témoignages différenciés de nos

sens, pour la théorie des corps particuliers, ce sont les expériences qui vont permettre de remonter des effets affectant nos sens aux causes réelles dans notre monde.

Dans un article sur « Mersenne, la pesanteur et Descartes », André Pessel va justement évoquer « l'opérativité » ou « l'adresse » (pour reprendre le mot propre de Descartes) du sujet dans une sorte de va-et-vient entre ses diverses sources, toutes différentes qu'elles soient, pour la connaissance des choses étendues. Va-et-vient entre le général déduit de l'intuition de l'idée pure, et le local à interpréter à partir d'un sujet travaillant des sensations l'inscrivant dans un lieu déterminé du monde. Pour « figurer » des natures simples métaphysiquement définies, il faut imaginer des expériences qui permettront d'éliminer le maximum de variables inexpérimentables, comme l'« empêchement de l'air » ou la considération de la vitesse dans l'application de principe de statique à la pesanteur. Il s'agit donc d'une « adresse » consistant à « gérer la multiplicité des variables » [13, p. 184]. *La « Grande Mécanique » ou mécanisme généralisé ne sert ici qu'à « définir la nature de la question : question de fait, c'est-à-dire nécessité d'examiner expérimentalement des conditions locales, des déterminations non généralisables »* (p. 183)<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> André Pessel cite la lettre de Descartes à Mersenne (13 Juillet 1638) à propos de sa propre thèse sur la pesanteur : « *Tout ce que je puis dire, c'est que par elle je n'apprends rien qui appartienne à la question posée, sinon qu'elle est purement de fait, c'est-à-dire qu'elle ne saurait être déterminée par les hommes qu'en tant qu'ils peuvent en faire quelque expérience* » (8, t. II, p. 224).

L'opérativité (l'activité ingénieuse de l'esprit, pourrait-on dire) consiste donc à imaginer des protocoles d'expérience où les conditions de fait pourraient être minimisées. Mais ces données situationnelles, ces éléments de fait ne nous sont accessibles que par notre situation de corps au milieu d'autres corps, en un certain point de l'espace. Comme le dit Descartes à Mersenne dans sa lettre du 13 juillet 1638 : « *et même que, des expériences qui se feront ici en notre air, on ne peut connaître ce qui en est beaucoup plus bas, vers le centre de la terre, ou beaucoup plus haut, au delà des nues, à cause que, s'il y a de la diminution ou de l'augmentation de la pesanteur, il n'est pas vraisemblable qu'elle suive partout une même proportion* » [8, t. II, pp. 224-225]. Cette figuration des natures simples est « *déterminée par la nature de l'imaginaire, donc par l'union âme/corps. Les conditions de l'expérience sensible en dépendent aussi* » (ibid. p. 184). De la sorte, la lecture cartésienne n'impose pas seulement d'articuler la métaphysique à un domaine d'objets où la « Grande Mécanique » doit imposer son ordre, « *mais aussi à une histoire où l'adresse et le pouvoir conjuguent leurs effets pour accomplir le projet de la médecine, de la mécanique, et de la plus haute et parfaite morale* ».

Le troisième point était sous-entendu dans ce qui précède<sup>26</sup>. La démarche ascétique polarisée sur l'atteinte du vrai suppose donc, on vient de le voir à propos des expériences à imaginer sur la pesanteur, de localiser dans le monde créé, le corps du sujet, protagoniste de l'expérience, puisque toute expérience faite par un sujet a une dimension « locale ». Son « adresse » doit intégrer les paramètres locaux de ces expériences. Cette démarche suppose donc un savoir de ce corps qui

---

<sup>26</sup> Sur l'ordre des démonstrations de la Méditation VI, et notamment la prééminence de la preuve de la distinction de l'union de l'âme et du corps sur celle de l'union, voir M. Guérault [9, t. II, p. 109 sq].

permette de déterminer dans quelles limites, dans quelles conditions il peut être ressource de connaissance. Du fait qu'il y a probablement une vérité partielle des sentiments, il faut pouvoir assumer comment des informations, venant des choses matérielles, transitent par ce corps particulier qui me semble être le mien en des points très différents de sa superficie. Sans cette connaissance, il me sera impossible de remonter des effets aux causes. Et ceci d'autant plus que la confusion relative accompagnant chacun de ces sentiments a été dénoncée précédemment comme cause d'erreur (*Méditation IV*).

Aussi, s'il est vrai « *qu'il n'y a point de doute que tout ce que la nature m'enseigne contient quelque vérité* », que « *par ma nature en particulier, je n'entends autre chose que la complexion ou l'assemblage de toutes les choses que Dieu m'a données* », il est absolument nécessaire que je me livre à l'examen de ce qu'est « l'institution de nature » : par là seul je pourrais savoir en quoi exactement le corps, qui n'est pas du domaine du clair et du distinct, peut contribuer à l'œuvre de connaissance. « *Mais afin qu'il n'y ait rien en ceci que je ne conçoive distinctement, je dois précisément définir ce que j'entends proprement lorsque je dis que la nature m'enseigne quelque chose* » (8, *Méditation VI*, t. IX, pp. 64-65).

L'ascétisme intellectuel exige donc de prouver et d'accepter que l'âme inétendue soit néanmoins, d'une façon profondément énigmatique, conjointe à toute l'étendue de ce corps particulier qui est le mien. « *Or il n'y a rien que cette nature m'enseigne plus expressément, ni plus sensiblement, sinon que j'ai un corps qui est mal disposé quand je sens de la douleur... Et partant, je ne dois aucunement*



*douter qu'il n'y ait en cela quelque vérité. La nature m'enseigne aussi par ces sentiments (...) que je ne suis pas logé dans mon corps comme un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui »* (p. 64). C'est donc bien du cœur même de l'exigence du « *connaître le vrai* » que s'inscrit cette étrange union substantielle, cette « animation » à double sens. Au sens où c'est l'âme qui va habiter la totalité d'un corps pré-disposé par l'architecte divin pour rendre possible le pâtir et l'agir de cette âme dans tous les circuits et surfaces de ce corps (sans l'âme, ce bâti devient pur assemblage mécanique, *partes extra partes*). Et au sens où, en tous points de ce corps particulier arrivent des images, des sentiments qui contraignent et provoquent l'âme à penser, à agir, à pâtir dans le monde qui est « le leur », c'est-à-dire de leur composé, où ils ont à vivre, où il a à vivre. Prodigieuse assumption, où l'on peut commencer à lire, dans le langage propre de la philosophie cartésienne, quelque chose qui renvoie aux énigmes de l'activité humaine.

Deuxième étape ou lignée : la maîtrise comme horizon du vivre. Point là encore de propos originaux sur Descartes, mais un essai de ressaisir dans la globalité de son projet, quels types de structure du penser philosophique, au sens le plus large, peuvent générer un espace pour l'activité, *ergologico sensu*. En l'occurrence, y compris dans le rapport du pur sujet au savoir certain, dans le champ purement épistémique, il y a une dimension de choix, d'appel de ou à l'agir, dont le drame est à rejouer en permanence dans le débat singulier d'un être fini avec lui-même. Sans cette dimension, l'activité perd sa dramaticité, il s'agit alors d'autre chose, d'une autre configuration de pensée. Que Dieu soit ontologiquement premier n'exonère en rien le libre arbitre de chaque être créé d'user bien ou

mal de sa puissance pour se disposer à faire ou non chemin vers la certitude. Chez Descartes, ce thème du choix, qui atteint ici une dimension hyperbolique, « l'infinité » de ma volonté, va donc devoir s'inscrire dans cette configuration prodigieuse et énigmatique de l'union substantielle. Un même mot traverse les différents aspects de cette « dramatique » dans le champ ouvert par l'ascétisme intellectuel : celui de maîtrise. Cet effort ascétique est tout, sauf orienté seulement vers l'horizon d'une béatitude spirituelle.

Sans même parler de la morale<sup>27</sup>, la juste interprétation de l'institution de nature, la capacité à déjouer les erreurs issues de la confusion du sentiment, sont suspendues à l'infinité de mon libre arbitre. Rien ne limite ma capacité à juger, mais cet acte de la volonté doit opérer dans l'obscurité de mon être comme composé. Dans l'axe même de la connaissance certaine, la question de savoir comment acclimater mes passions, comment les discipliner, en user sainement, est absolument impérative.

La fin de la Première Partie du *Traité des Passions de l'âme* s'interroge sur les conditions de cette maîtrise : « *Quel est le pouvoir de l'âme au regard du corps ?* » [8, t. XI, à partir du § 41], « *Qu'il n'y a point d'âme si faible qu'elle ne puisse, étant bien conduite, acquérir un pouvoir absolu sur ses passions* » (§ 50). Sans doute, mais ce pouvoir de la volonté est un vrai « travail » : s'il n'y a point de « combats » entre parties de l'âme, comme s'il y avait « divers personnages », il y a bien des « impulsions » qui peuvent être contraires, celle de l'âme maîtrisant les orientations de son siège

---

<sup>27</sup> Voir la troisième branche de l'arbre dans la Préface des *Principes de la Philosophie*.

corporel en direction de ses conduits sensitifs, et celles spontanées des esprits animaux qui nous engageraient à des agir répugnant « à notre raison ».

Siège corporel : ce travail va en effet pousser Descartes dans sa prodigieuse exigence de cohérence, à promouvoir simultanément et la réduction de tout effet observable dans le monde des corps à des portions d'étendue en mouvement, et à rendre absolument intelligible l'effectivité motrice, dans ce monde des corps, de la volonté humaine. D'où la localisation dans une portion du cerveau du lieu des échanges entre les deux substances dont l'union forme ce composé. Il s'agit de la glande pinéale où va se concentrer la confrontation parfois tumultueuse des hétérogènes<sup>28</sup>.

On entre là dans le domaine d'une « industrie », dont les processus sont évoqués sous l'angle du possible, mais aucunement sous forme de règles d'une méthode rationnelle et uniforme : « *Et ce qui fait paraître principalement ce combat, c'est que la volonté n'ayant pas le pouvoir d'exciter directement les passions, ainsi qu'il a déjà été dit, elle est contrainte à user d'industrie, et de s'appliquer à considérer successivement diverses choses dont, s'il arrive que l'une ait la force de changer pour un moment le cours des esprits, il peut arriver que celle qui suit ne l'a pas et qu'ils le reprennent aussitôt après, à cause que la disposition qui a précédé dans les nerfs, dans le corps et dans le sang n'est pas changée, ce qui fait que l'âme se sent poussée presque en même temps à désirer et ne pas désirer une même chose* » (§ 47).

---

<sup>28</sup> Voir les articles 31 et suivants de cette Première Partie du Traité.

Travail de « l'habitude », surprenante « industrie », dont on peut de l'extérieur tirer des effets de dressage dans les mécaniques animales, et a fortiori chez les êtres dont la volonté peut, de l'intérieur, se donner comme objectif, toujours problématique, de maîtriser ces séquences. « *Car, puisqu'on peut avec un peu d'industrie, changer les mouvements du cerveau chez les animaux dépourvus de raison, il est évident qu'on le peut encore mieux dans les hommes, et que ceux même qui ont les plus faibles âmes pourraient acquérir un empire très absolu sur toutes leurs passions, si on employait assez d'industrie à les dresser et à les conduire* » [8, t. XI, pp. 369-370].

Or il n'y a pas discontinuité entre cette industrie et le travail même de construction du savoir qui suppose, non seulement prise de distance par rapport aux préjugés et illusions, comme formes de passions, mais aussi souvenir, mise en synthèse, imagination de dispositions nouvelles. Comment « l'adresse », l'opérativité, dont on parlait plus haut à propos des investigations de Descartes sur la pesanteur, seraient-elles possibles sans cette « industrie » de l'âme sur ses facultés liées au corporel, dont il est question aux articles 41 et 42 ? « *Ainsi, quand on veut imaginer quelque chose qu'on a jamais vu, cette volonté a la force de faire que la glande se meut en la façon qui est requise pour pousser les esprits vers les pores du cerveau par l'ouverture desquels cette ouverture peut-être représentée* » (p. 361). Les expériences dont on parlait plus haut, innovantes, comme toute expérience de découverte, ne relèvent-elles pas exactement de cette mystérieuse industrie ?

Ne serait-ce donc que sur cette seule question de l'expérience, l'ascétisme intellectuel ne débouche en rien sur une philosophie contemplative. Si c'était le cas, un tel ascétisme esquiverait en fin de compte la difficulté majeure qui affecte l'agir humain, comme agir pensant de ce que nous appelons « un corps-soi ». Ne serait-ce que comme concepteur d'expérience, mais aussi comme savant attentif – pour ne pas dire plus – aux habiletés des tailleurs de verres et autres artisans d'expériences réelles à produire<sup>29</sup>, Descartes n'est certainement pas un homme à se préoccuper seulement des « *actions de l'âme qui se terminent en l'âme même* », mais bien aussi de celles « *qui se terminent en notre corps, comme de cela seul que nous avons la volonté de nous promener, il suit que nos jambes se remuent et que nous marchons* » (§ 18 et § 43)<sup>30</sup>.

Mais au delà de la démonstration de la faisabilité mécanique de la maîtrise de nos passions et de l'efficace de la volonté en notre corps, l'ascétisme intellectuel n'a aucun sens pour Descartes indépendamment de l'usage de la connaissance certaine qui en résulte pour les « commodités de la vie ». Les fruits de sa démarche, comme ceux d'un arbre, sont aux extrémités de leurs branches, disait-il, on l'a rappelé, dans la Préface des *Principes* : « ... *ainsi la principale utilité de la philosophie dépend de celles de ses parties qu'on ne peut apprendre que les dernières* » [8, t. IX, pp. 14-15]. Rien de moins. La recherche de la connaissance certaine ne vaut quelques heures de peine que si elle peut contribuer à soulager nos peines (par la Médecine, « *la conservation de la santé (...) premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie* ») et « *nous rendre comme maîtres et possesseurs de la*

---

<sup>29</sup> Voir la correspondance de Descartes avec Ferrier.

<sup>30</sup> Paradigme en un sens « faible » des théories de l'action aujourd'hui, dont nous avons déjà parlé [16], [18].

*nature* » [8, Discours de La Méthode, t. VI, p. 62]. Volonté de maîtrise par le savoir, qui suppose l'interagir humain, l'agir coordonné de milliers de composés d'âmes et de corps développant leur industrie. Industrie à entendre d'abord comme synergie des facultés au sein des composés, avant de l'être au sens de la production pour promouvoir « *une infinité d'artifices qui feraient qu'on jouirait sans aucune peine des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent* » (ibid).

Il n'y a pas lieu de mettre en doute cet appel à l'industrie, dans la foulée de cet appel aux expériences. Il a été abondamment et justement écrit sur ce sujet. Qu'il nous suffise, par exemple, de rappeler le vigoureux rééquilibrage qu'opérait Martial Guéroult à l'issue de son analyse de la sixième Méditation : « *L'entreprise paraît (...) entièrement commandée par une ascèse qui dissout l'obscurité et la confusion du sensible au profit de la clarté et de la distinction de l'intellectuel qui vise à instaurer la science sur la ruine des préjugés dont le principe fondamental est que tout ce qui est vrai vient des sensations ou des sens* » [9, pp. 274-277]. Or, disait Guéroult, ce tableau « *ne constitue que le premier volet d'un diptyque* ». « *Face à la vérité de la science, on voit s'établir en effet la vérité de la vie* ». Il n'y a certes pas contradiction entre ces deux volets, pour réussir sa vie il faut édifier la science, donc accepter ce que nous appelons la nécessaire « désadhérence » de l'usinage des concepts par rapport aux utilités de la vie. Mais comme le dit excellemment Guéroult, « *Vouloir réussir la science suppose que l'on veut l'entreprendre* » : ce serait faillir à la vertu, à ce que nous enseigne la lumière naturelle, que de s'absorber, se « *retrancher de la vie par les mathématiques* ».

Entreprendre la science, c'est assumer toutes les « rencontres de la vie », notamment celles « où nous ne pouvons éviter le hasard d'être trompés » [8, Traité des Passions, t. II, § 142], quitte même parfois à reconnaître les limites de cette entreprise. Comme lorsque par exemple, à la fin de sa vie, Descartes écrit au Marquis de Newcastle : « *Il me semble qu'il n'y a personne, qui ait un peu d'esprit, qui ne puisse mieux remarquer ce qui est utile à sa santé (...) que les plus savants docteurs ne lui sauraient enseigner* » [8, t. IV, p. 330]. Mêmes idées un peu plus haut, où l'on voit comment se distinguent chez Descartes, à l'opposé de la démarche ascétique de Platon (et raison, entre autres, pour laquelle l'« ascétisme » platonicien ne dessine pas l'espace d'un problème de l'activité), problème du bien et problème du vrai [9, pp. 235-239]. La démarche ascétique est requise, dans la logique des raisons, pour l'un comme pour l'autre chez Descartes, mais pour le bien c'est celui de cette vie qui importe, alors que la quête du vrai doit au contraire se défier du composé. « *Le fait que le contentement issu de la substance composée suppose la science, et que, pour la science, la substance composée est un obstacle, que la science enfin se déroule tout entière selon l'ordre rationnel des raisons, masque nécessairement ce primat de la substance composée et crée un conflit apparent entre l'ascétisme intellectuel de la science et l'eudémonisme de la morale* » [9, p. 239]. Cette thématique des commodités de la vie, comme motif orienté des rapports entre le concept et la vie, est aussi très fortement reprise dans divers textes de Georges Canguilhem, notamment dans son si remarquable « Descartes et la Technique » [2].

Un sujet en proie à lui-même, comme mixte hétérogène, engagé dans une quête passionnée et ascétique d'un savoir certain pour mieux se vivre comme mixte : tel pourrait définir, dans notre volée gauche, un espace d'appel à quelque chose comme l'activité.

Pour autant, Descartes utilise-t-il ce terme pour faire appel à ce qui s'opère en nous quand nous oeuvrons comme composé pour produire du savoir certain ? Exactement, non. Mais on a pu, on peut, identifier chez lui des termes repérant les moments de cette synergie énigmatique, et plus encore, ce qui est pour nous essentiel, l'assomption claire d'une part d'obscurité constitutionnelle imposée à notre savoir, du fait que notre agir dans le monde est celui d'un être composé.

Sur ce repérage, les notions d'« adresse », d'« industrie », de dressage des habitudes, qui excluent toute procédure méthodique, désignent les circulations énigmatiques entre nos facultés. La « classique » correspondance avec la Princesse Elisabeth nous paraît évoquer ensemble les deux points ci-dessus. Sa correspondante voudrait tenter de dissiper l'étrangeté des relations entre l'âme humaine, immatérielle et inéteudue, et le corps humain, portion d'éteudue parmi les autres corps. A la fin de la Seconde Lettre sur le sujet, le 28 Juin 1643, il lui conseille ce qui pourrait paraître comme une sorte de provocation polie si ce n'était une réédition du *semel in vita*, « *une fois dans sa vie* » : une fois bien compris les « *principes de la Métaphysique* », il serait nuisible d'y séjourner indûment, au détriment des « *fonctions de l'imagination et des sens* ». « *Le meilleur est de se contenter de retenir en sa mémoire et en sa créance les conclusions qu'on en a une fois tirées, puis employer le reste du temps qu'on a pour l'étude, aux pensées où l'entendement agit avec l'imagination et les sens* »



[8, t. III, p. 695]. « Agir avec », expression volontairement incertaine, imprécise, sans régulation méthodique ni « conditions aux limites », parce que cet agir en commun dans notre âme implique des facultés ordonnées à des substances radicalement différentes. Autre manière d'évoquer cette « industrie » en notre âme.

Mais cette imprécision renvoie à l'autre aspect, si surprenant, voire irritant, que Descartes voudrait faire entendre à la Princesse dans la Lettre du 21 Mai 1643 : quant à prouver la distinction de l'âme et du corps, certes, seule l'âme « *a pu servir, et l'autre (le corps) y aurait été nuisible* ». Mais à chaque substance, son mode propre de savoir : « *Pour l'âme et le corps ensemble, nous n'avons que celle (la notion primitive) de leur union, de laquelle dépend celle de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps, et le corps d'agir sur l'âme, en causant les sentiments et les passions* ». D'où vient ce que nous avons appelé l'obscurité constitutionnelle : « *Et enfin les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps, ne se connaissent qu'obscurément par l'entendement seul, ni même par l'entendement aidé de l'imagination ; mais elles se connaissent très clairement par les sens* » [8, t. III, pp. 691-692]. « Très clairement », par un mode d'appréhension qui ne pourra pourtant jamais fonctionner au clair et au distinct. Point étonnant donc que ce soit « *en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires* », et non pas par la fiction de figures mathématiques, par l'imagination, « *qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps* ».

Il y a donc là le risque surprenant de perversion ou d'usurpation des pouvoirs des facultés, ici par l'entendement au détriment de nos usages de la vie<sup>31</sup>, au rebours habituel du motif ascétique classique qui commande les processus de dislocation de nos pouvoirs en notre âme. C'est l'abus des méditations sur la distinction de l'âme et du corps qui ont fait à la Princesse « *trouver de l'obscurité en la notion que nous pouvons avoir de leur union* ». Peut-on vraiment penser que l'esprit humain, terme par ailleurs originairement synthétique, puisse vraiment concevoir bien distinctement les deux ensemble ? « *A cause qu'il faut, pour cela, les concevoir comme une seule chose, et ensemble les concevoir comme deux, ce qui se contrarie* » [8, t. III, pp. 692-693].

Rien de plus parlant pour une personne sensibilisée aux dramatiques d'activité de ses semblables que cette prétention de la pensée modélisante et catégorisante à mettre en concepts, voire à anticiper l'activité industrielle humaine, entendue comme « creuset de débats de normes d'un corps-soi » d'où résultent ses formes d'engagement industriels. Entre les usages de la vie, où peut s'appréhender une certaine félicité et évidence de l'union substantielle<sup>32</sup>, et la perversion de l'entendement qui voudrait s'en approprier selon ses normes à lui les mécanismes et les conditionnements, il y a quelque analogie

---

<sup>31</sup> Martial Guéroult y revient souvent [9, pp. 106-107, 142-148, 290].

<sup>32</sup> Voir aussi la Lettre à Elisabeth du 6 Octobre 1645, où Descartes explique pourquoi notre âme peut éprouver de la satisfaction après un effort physique : « *Et il est aisé à montrer que le plaisir de l'âme auquel consiste la béatitude, n'est pas inséparable de la gaieté et de l'aise du corps (...)* Et la cause du contentement que l'âme reçoit en ces exercices, consiste en ce qu'ils lui font remarquer la force, ou l'adresse, ou quelque autre perfection du corps auquel elle est jointe » [8, t. IV, p. 309].

avec ce que Canguilhem dénonçait comme « l'usurpation de la norme », soit le fait de délier le comportement vital d'un être des conditions, jamais modélisables, par rapport auxquelles, comme « corps et âme », prend signification pour lui ce que peut être vivre en santé<sup>33</sup>.

Ce qui est pour nous hautement significatif est que cette obscurité n'est pas un effet, un « résidu », conséquence de l'union, elle est un élément même de la preuve de l'union, elle témoigne en quelque sorte de la perfection de cette union dans les limites mêmes de ce qu'elle rend possible. Sans doute, « *les choses corporelles ne sont peut-être pas telles que nous les apercevons par les sens, car cette perception des sens est fort obscure et confuse en plusieurs choses* » : mais la Sixième Méditation fait apparaître la signification vitale de cette obscurité relative pour le composé. C'est bien ainsi que Guérout traite l'obscur dans la démonstration de la troisième preuve de cette Méditation, celle précisément de l'union [9, pp. 104-107, pp. 134 sq]. « *On obtient une connaissance claire et distincte de la nature de la qualité (du sentiment) comme obscurité et confusion* » (p. 134). Cette obscurité n'est ici en rien « *faiblesse de notre esprit* » ; « *ce qui unit deux natures, en soi séparées, à ce point qu'elles ne peuvent plus être distinguées, est nécessairement obscur et confus* » (p. 135). Dès lors que je comprends ce sentiment comme institué de nature par rapport aux finalités de la vie, je comprends aussi parfaitement, qu'inanalysable comme tel selon les canons de l'entendement seul, il a son mode propre d'évidence. Il n'est donc pas question de transformer ce sentiment en idée claire et distincte, au contraire, je comprends clairement et distinctement pourquoi il ne peut l'être : « *De toute évidence,*

---

<sup>33</sup> « *Aucun fait dit normal, parce que rendu tel, ne peut usurper le prestige de la norme dont il est l'expression, à partir du moment où les conditions dans lesquelles il a été référé ne sont plus données* » [4, p. 91].

*rien de tout cela ne fait du sentiment lui-même une idée claire et distincte : je connais au contraire, par là, clairement et distinctement qu'il est obscur et confus et pourquoi* » (p. 136).

Au fond l'obscurité, et aussi le fait que « *nonobstant la souveraine bonté de Dieu* » ce sentiment peut être parfois fautif et trompeur<sup>34</sup>, renvoient aux nécessités à la fois métaphysiques et techniques d'une compénétration absolue des substances. Comme le disait Guérout, « *Ce savoir immédiat, instinct conscient, est impossible sans l'union totale de l'âme et du corps ; et la totalité, la substantialité de cette union, c'est l'essence même de la qualité comme obscur et confus* » (p. 106). Que ce rapport de totalité à totalité soit limité au seul vivant humain reste du domaine de l'incompréhensible, voire à quelque degré du scandaleux, pour une philosophie du vivant comme celle de Canguilhem<sup>35</sup>.

Les phénomènes de régénération chez les tritons par exemple, bien plus qu'un membre coupé chez l'homme ou le cheval<sup>36</sup>, auraient apporté une objection encore plus ruineuse à cette discontinuité. Mais Canguilhem apprécie néanmoins cette promotion de l'obscur comme une vraie reconnaissance chez l'homme de son unité psycho-biologique : « *L'obscurité n'est ici que l'expression d'une relation de totalité à totalité, relation inintelligible puisque précisément rebelle à l'analyse* » [4, pp. 295-296].

---

<sup>34</sup> Voir la VI<sup>ème</sup> Méditation [8, t. IX, pp. 70-71].

<sup>35</sup> Martial Guérout évoque aussi cette « *incompréhensible cassure* » qui nous renvoie à « *l'abîme imperscrutable de la sagesse de Dieu* » [9, pp. 193-194].

<sup>36</sup> Comme envisagé par Guérout [9, p. 181].

Dès lors que cette relation de totalité à totalité est assumée, alors peut apparaître l'activité comme opérateur synthétique. Entre cette obscurité, comme dissémination de l'âme dans la totalité du corps, et certains travaux de neurophysiologistes, qui tentent de démontrer l'unité du réseau neural comme anticipateur des projets de vie d'un sujet, à tous niveaux d'obscurité et de clarté, il y a quelque point commun dans le protocole d'approche, de ce fait non univoquement modélisable, de l'agir vivant (seulement humain pour Descartes). Nous avons eu souvent l'occasion de citer ce propos d'Alain Berthoz, professeur au Collège de France : « *La mémoire pour prédire* » est « *une propriété fondamentale du cerveau, qui se trouve exprimée à tous les niveaux de son fonctionnement. Même les fibres musculaires ont une mémoire ...* » [1, p. 127]<sup>37</sup>.

Pour achever – provisoirement – ce point, marquer l'avancée de l'engagement cartésien, sur notre volée gauche, entre dislocation et synergie obscure des hétérogènes, comme aussi son originalité par rapport à certains successeurs qui déplaceront cette difficulté, on signalera le subtil et stimulant article de Denis Kambouchner, sur « La Troisième intériorité, l'institution naturelle des passions et la notion cartésienne du "sens intérieur" ». A regarder de près « les passions de l'âme », et notamment ses « émotions », s'il y a une âme que l'on peut appeler « animale », ou tout au moins un « fonctionnement animal », et quel que soit le degré d'automatisme des connexions entre mouvements de la glande pinéale et pensées, il y a toujours déjà « *un certain sujet intérieur à nous, qui exprime*

---

<sup>37</sup> Voir aussi *Le paradigme ergologique ou un métier de philosophe* [14, p. 643].

*dans les passions sa propre intériorité* » [10, p. 481]. Donc, il y a toujours déjà une « distanciation » (p. 477). « *Que l'on imagine cette passion aussi vive, et, en tant que pensée, aussi confuse que l'on voudra, il reste que l'âme, déjà dans cette condition, se sentira émue, sentira (aussi confusément que l'on voudra) cette passion comme lui advenant, et ainsi restera en elle-même distincte de cette passion ou de son être ému* » (p. 483). Et dans le cas où « *nos passions ne se rapportent pas directement ou expressément à certaines choses présentes mais à d'autres que les premières nous font imaginer* », comment s'effectuent dans cette architecture dualiste, sans facultés intermédiaires (« dislocatrices ») ces associations ou inférences ? « *Il ne reste guère, pour témoigner de l'existence du travail intérieur dont il s'agit, que le "sens intérieur" des passions* ». L'on retrouve quelque chose comme notre ci-devant industrie, synergie des hétérogènes.

On pourrait avec ce lien inextricable des fonctions penser à un retour vers la *psychè* aristotélicienne intégrée, « *l'âme sensitive (...), avec ses représentations, ses appétits et aussi ses "sens intérieurs"* ». Mais le fait de l'union ne permet plus cette vision étagée, naturelle et pacifiée de l'âme, entéléchie naturelle d'un corps organisé, comme évoqué précédemment. Il s'agit d'une reconstitution, et non d'un constitué donné, « *comme un constitutum, comme un certain fonctionnement constitué du composé ou comme le phénomène de ce fonctionnement, et non plus comme une réalité naturelle et naturellement unitaire* » (p. 482). Aussi bien, quelque « animal » que soit notre pâtre, « *les mêmes passions qui nous font sentir notre condition animale constituent en même temps, absolument le premier factum de notre humanité* » (p. 483).

Cette relation si particulière de l'âme au corps, cette « causalité corporelle du sentiment », ces propos de la Lettre à Chanut du 1<sup>er</sup> Novembre 1646, citée par Kambouchner : « *en les examinant (les passions), je les ai trouvées presque toutes bonnes, et tellement utiles à cette vie, que notre âme n'aurait pas sujet de vouloir demeurer jointe à son corps un seul moment, si elle ne les pouvait ressentir* ». Autant d'éléments parlants pour qui souhaite ne rien abandonner dans l'énigme d'un corps-soi, l'union d'un savoir, d'un agir et d'un évaluer. « *Descartes aura lui-même reconnu avec la discrétion qui le caractérise ce que l'existence humaine en général, ou l'exercice de notre subjectivité, avec la dimension de jouissance qui leur est liée, peuvent devoir au fait des passions* ». Relation épineuse et pourtant à penser pleinement, entre l'âme et le corps, qui singularisera pour une part Descartes de ses successeurs. Par rapport à eux, « *la détermination cartésienne du "sens intérieur", solitaire et retirée comme elle l'est, se révélera n'être rien moins qu'un accident* » (p. 484).

S'il est vrai, à suivre l'indication ci-dessus, qu'il y a peut-être un piétinement des successeurs de Descartes sur ce point précis d'une convocation à penser l'activité, il est bon de ressaisir les quelques éléments qui initient, pour nous, cette convocation dans l'entreprise cartésienne. La démarche ascétique « disloquante » ne s'abîme pas dans la contemplation d'un Etre, d'où serait révélée la Vérité et le Bien dans le monde du devenir. Elle n'élimine en rien ce que la philosophie classique appelle l'astreinte au « libre arbitre »<sup>38</sup>. Rien ne nous exonère du libre choix et donc d'un horizon de maîtrise,

---

<sup>38</sup> Qu'on nous pardonne cette longue citation de Guéroult qui exprime fort bien cette idée, en distinguant l'action, au sens cartésien, de l'action conçue dans la philosophie stoïcienne : « *Certes, l'un et l'autre placent le devoir dans l'action éclairée par la science, non dans la contemplation ; l'un et l'autre recommandent aussi l'appartenance à soi-même. Mais si, pour le*

ni de la nécessité d'agir dans notre monde créé, en tant qu'êtres qui ne peuvent prétendre à rien d'autre qu'à vivre selon les normes de santé et de morale de cet étrange composé que nous sommes. Non seulement cette démarche ascétique n'élimine pas cet horizon de l'agir, mais en un certain sens, l'agir pour vivre selon ces normes commande cette démarche ascétique « disloquante ». Par là, Descartes retraite cet axiome qu'on a appelé celui de la « commune mesure », et il est possible que, pour notre investigation, tout se joue là. Dans les *Réponses aux Cinquièmes Objections* à Clerselier, Descartes s'irrite de la fausse supposition de Gassendi, selon laquelle « *si l'âme et le corps sont deux substances de diverse nature, cela les empêche de pouvoir agir l'une contre l'autre* » [8, t. IX, p. 213 ]<sup>39</sup>. Contre une bonne part de la tradition à venir, Descartes refuse le présupposé d'incommensurabilité des substances, et par là assume par avance toutes les difficultés de ce que nous appelons l'énigmatique synergie des hétérogènes, l'obscurité et la confusion qui en résulteront.

---

*stoïcien, je deviens par là l'égal de Dieu, c'est que, par cette tension où l'acte est tout entier replié sur lui-même et arrache mon âme aux fins extérieures et à la dispersion, je suis sublimé dans la tension de l'âme universelle qui sauve de cette dispersion la nature totale. L'affirmation de soi n'est que dépouillement de soi au profit de l'ordre du monde, et indifférence à l'égard de toute fin extérieure. Pour Descartes, au contraire, l'appartenance à moi-même comporte sans doute l'acceptation des décrets immuables de la volonté divine et la soumission à la raison, mais elle n'est nullement aveugle soumission à l'ordre de la nature universelle et indifférence aux fins extérieures ; elle est, au contraire, soumission de la nature à ma volonté, capable, grâce à la science, de la modifier et de m'en rendre maître et possesseur. L'appartenance à soi n'est pas dépouillement de soi par le libre arbitre, mais affirmation du libre arbitre d'un chacun ; c'est lui, et non la fusion avec l'ordre universel, qui fait de chaque individu un égal de Dieu, une personne qui n'en est pas le sujet » [9, p. 233].*

<sup>39</sup> Voir aussi M. Guérout [9, p. 81 et p. 115].



Il nous semble que, dans l'histoire de la philosophie, c'est le premier cas d'une obscurité « constitutionnelle » revendiquée, assumée, prouvée et directement liée à cette acceptation de la commune mesure, très différente des autres formes de doute, d'épreuves de la confusion, étapes dans la détermination de règles épistémiques, morales, propres à dépasser cet état d'inconfort de la pensée. Reconnaissance totalement différente de l'insavoir ironique de Socrate, moment préalable chez ce dernier à l'ouverture des espaces de la réminiscence des essences, par quoi l'âme pourra ressaisir et identifier les mixtes de natures composant la bigarrure du devenir.

Les limites mêmes que Descartes éprouve dans ses ambitions d'une médecine et d'une morale méthodiquement conduites, plutôt que de diagnostiquer une erreur dans ses raisonnements, en viennent au contraire à les confirmer, comme « *une conscience toujours plus nuancée des limites que le vécu impose aux différents ordres de science le concernant de près ou de loin* » [9, p. 270]. Cette position philosophique conduit donc, on l'a vu, à la dénonciation cartésienne des perversions, des usurpations, des jouissances abusives de nos puissances purement intellectuelles ; à ce que nous appelons un usage des idées en désadhérence par rapport aux usages et contraintes à vivre ici et maintenant, et facteur d'incompréhension, voire de mutilation de ceux-ci.

On ne s'étonnera pas que cette contrainte irréductible d'obscurité cartésienne ait déjà été invoquée par nous, contre les prétentions excessives des « sciences humaines » toujours prêtes à construire des catégories explicatives et anticipatrices de l'activité humaine. La seule invocation du corps-soi, pensions-nous – et entre ce dernier et l'union substantielle, il y a quelque parenté de problème –,

corps - soi comme mixte d'histoires, apprenti-opérateur permanent de synthèse de tous les registres de la vie humaine, fait comprendre pourquoi toute rencontre des activités, avec l'assurance de modèles explicatifs préalables, est inacceptable [14, p. 681].

Cette configuration est donc absolument essentielle à tous les niveaux de la démarche ergologique. Elle touche la question du savoir expert, les rapports entre savoir et pouvoir, la conception de toute recherche où intervient de l'activité humaine, elle vise le refus d'accepter que tout agir humain est, obscurément pour une bonne part, « en proie » aux valeurs<sup>40</sup>. Si on n'assume pas « l'industrie » comme obscure, on est tout préparé à « médire » de toute industrie humaine, au sens le plus large.

Alors certes, cet engagement dans le retraitement de la commune mesure condamnait Descartes à divers échecs, dont une médecine comme technique scientifique, à des limitations sur le traitement des courbes en algèbre, à des incongruités scientifiques, notamment celles qui pensaient régler le point nodal de cette obscure synergie, l'interagir de l'âme et du corps par la glande pinéale. On connaît la critique cinglante de Spinoza dans la Préface au V<sup>ème</sup> Livre de *L'Éthique*, comme la réfutation catégorique du Leibniz dynamique<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> Voir la Lettre à Chanut ci-dessus.

<sup>41</sup> Voir Leibnitz, « Remarques sur la partie générale des Principes de Descartes », dans *Opuscules Choisis*, 1959, traduction P. Schrecker, Edition Vrin. Récemment, ce grand spécialiste de la physique cartésienne qu'est Daniel Garber a marqué ses distances sur la légitimité d'une telle critique faite en ce point par Leibniz à Descartes (2004, *Corps cartésiens*, traduction de

Mais ces échecs, ces limites, nous instruisent autant que les « solutions », par lesquels commencent certains de ses plus illustres successeurs. Avec toutes nos limites de compétence, c'est ainsi que notre séjour dans le patrimoine philosophique, en évitant les anachronismes et en respectant l'interpellation par les drames aujourd'hui de l'activité humaine, nous aide à nous expliquer à nous-mêmes les difficultés rencontrées et les parcours possibles d'investigation. En cela, c'est sans doute une modeste illustration de ce que nous appelions plus haut le travail philosophique au présent.

Nous nous sommes attardés sur Descartes parce que, sans doute, on ne lui a pas vraiment rendu justice sur ce point<sup>42</sup>. Mais plus encore parce qu'il nous paraît que son audace, certains diront sa présomption, sont restées sans écho durant les quelques décennies à venir au sein du patrimoine philosophique. Cette audace, c'est ce que nous avons appelé plus haut l'assomption du principe de la commune mesure, comme exprimé dans les « Réponses aux Cinquièmes Objections » à Clerselier, à savoir la possibilité pour deux substances différentes d'interagir entre elles : tant que le problème de la vérité ou

---

*Descartes embodied*, Presses Universitaires de France, pp. 184-194). Jean-Pierre Sérís avait également consacré un développement dans le même sens [19, chapitre IV].

<sup>42</sup> Ainsi dans l'ouvrage, par ailleurs fort stimulant, de Antonio R. Damasio [6]. Dans le cadre d'une critique « ergologique » de cet ouvrage, nous avons très brièvement mentionné cette mésinterprétation [14, p. 666, note 35]. Kambouchner, ce grand connaisseur du Descartes de l'union, a récemment repris cette enquête à fond dans « Emotions et raison chez Descartes : l'erreur de Damasio », dans J.-C. Goddard, *Les émotions*, Paris, Edition Vrin (à paraître).

de la certitude se pose en termes de dislocation de facultés ou de sièges, tout rejet de la commune mesure annule le nœud de notre problème, la synergie des hétérogènes [8, t. IX, p. 213]. De toute évidence le rejet de ce principe conduira à de prodigieuses élaborations nouvelles, par rapport auxquelles ce que nous appelons le travail philosophique au présent devra se confronter sur tel point plus sensible de son ouvrage. Mais cela nous paraît peu évident en ce qui concerne ce point précis du cheminement de la notion d'activité.

Ce principe de la commune mesure est ainsi récusé par Spinoza : « *Deux substances qui ont des attributs différents n'ont rien de commun entre elles* »<sup>43</sup>. Certes, cette critique directe de l'union cartésienne ne le conduit pas à ignorer la définition de l'homme comme composé d'Esprit et de Corps et la question de l'union : « *Par là, nous comprenons, non seulement que l'Esprit humain est uni au Corps, mais aussi ce qu'il faut entendre par union de l'Esprit et du Corps* »<sup>44</sup>. Certes, il pense démontrer, d'une certaine manière comme Descartes, pourquoi « *nous n'avons de notre Corps qu'une connaissance tout à fait confuse* ». Ainsi « *Les idées des affections du corps humain, en tant qu'elles sont uniquement rapportées à l'esprit humain, ne sont pas claires et distinctes, mais confuses* »<sup>45</sup>.

Mais cette confusion, qui nous a paru plus haut si essentielle et qui est comme une balise majeure sur le chemin d'une pensée de l'activité, n'est chez Spinoza nullement liée à une intercausalité possible

---

<sup>43</sup> Dans les propositions II et les propositions suivantes du Livre I de *L'Ethique*.

<sup>44</sup> Voir Livre II, Scolie de la Proposition XIII.

<sup>45</sup> Proposition XXVIII du même Livre II.

entre deux attributs hétérogènes. Elle vient au contraire d'une intelligibilité lacunaire dans le fonctionnement de l'esprit humain : « *Mais (selon les propositions 24 et 25) la connaissance adéquate des corps extérieurs, comme aussi des parties composant le corps humain, n'est pas en Dieu en tant qu'on le considère comme affecté par l'esprit humain, mais en tant qu'on le considère comme affecté par d'autres idées. Donc ces idées d'affections, en tant qu'elles sont rapportées à l'esprit humain seul, sont comme des conséquences séparées de leurs prémisses, c'est-à-dire (comme il est connu de soi) des idées confuses* »<sup>46</sup>.

De même, dans la Partie III de *L'Ethique*, « Origine et Nature des Sentiments », Spinoza construit l'unité opérante du corps à partir d'un concept qui lui est propre, et qui peut faire penser à la relation de « vivre en santé », telle que la démarche ergologique la reprend de la philosophie de Georges Canguilhem : « la puissance d'agir ». A partir de la clarification de ce qu'est l'être actif ou l'être passif, Spinoza définit par « sentiments » « *les affections du corps, par lesquelles la puissance d'agir de ce corps est augmentée ou diminuée, aidée ou contenue, et en même temps les idées de ces affections* » (Définition III). Ainsi, « *le corps humain peut être affecté de beaucoup de façons qui augmentent ou diminuent sa puissance d'agir (...)* » (Postulat I).

De là est possible ce concept majeur de *conatus*, « *effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être* » (Proposition VII), par lequel pourrait être pensé la recomposition de l'être

---

<sup>46</sup> Fin de la Démonstration de cette Proposition XXVIII.

humain après dislocation : « *Cet effort, quand il se rapporte à l'esprit seul, est appelé Volonté ; mais quand il se rapporte à la fois à l'esprit et au corps, on le nomme Appétit* »<sup>47</sup>. De là également peut être pensé l'augmentation ou l'empêchement de la « puissance d'agir » du corps<sup>48</sup>.

Cela étant dit, cette unité n'est en rien pensée sous l'idée d'une synergie entre deux attributs. La fameuse Proposition VII du Livre II, nous ramenant à ce qu'on a appelé le « parallélisme », permet de comprendre pourquoi la trajectoire « ergologique » de la notion d'activité n'avance pas réellement dans *L'Ethique* : « *l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses* ». Et dans le Scolie suivant : « *que nous concevions la Nature soit sous l'attribut de l'Etendue, soit sous l'attribut de la Pensée, soit sous quelque autre, nous trouverons un seul et même ordre, autrement dit une seule et même connexion des causes* ». Ou encore dans ce Scolie de la Proposition II du Livre III, là où il provoque en quelque sorte son lecteur en constatant que « *Personne n'a jusqu'ici déterminé ce que peut le corps* ». Il réaffirme son écart fondamental avec la laborieuse construction cartésienne des interactions entre l'âme et le corps, préservant le libre arbitre de la volonté. « *Tout cela, je crois, montre clairement que le décret de l'esprit, aussi bien que l'appétit et la détermination*

---

<sup>47</sup> Scolie de la Démonstration de la Proposition IX.

<sup>48</sup> Livre III, Proposition XII et XIII. On retrouvera avec Fichte cette notion d'activité empêchée. Notons dès maintenant que cette notion, comme aussi la puissance d'agir, le *conatus*, sont souvent utilisées aujourd'hui dans des écrits de psychologie du travail, voire d'ergonomie ou de médecine du travail. Pour nous cet usage relève souvent d'un court circuit entre un mot emprunté au patrimoine philosophique et des phénomènes négatifs constatés dans l'univers des activités industrielles, sans le nécessaire retravail en va-et-vient entre ces deux pôles, permettant de justifier la fécondité et les limites de l'emprunt.

*du corps, vont ensemble par nature, ou plutôt sont une seule et même chose que nous appelons Décret (Decretum) quand elle est considérée sous l'attribut de la Pensée et s'explique par lui, et que nous nommons Détermination quand elle est considérée sous l'attribut de l'Etendue et se déduit des lois du mouvement et du repos ; ce qui deviendra encore plus évident par la suite ».* Reste que la lecture de la Partie III de *L'Ethique* fait irrésistiblement penser à un commentaire critique du *Traité des Passions*, au sens où Spinoza se sentirait obligation de reprendre, une par une, comme de vraies tâches à penser, les questions traversées par l'enquête cartésienne. Faut-il vraiment alors pousser le contraste à l'extrême entre les deux, et en plus « *en accréditant la plus grande modernité du second* » (Spinoza) ?

Denis Kambouchner s'y refuse, et nous le suivons volontiers sur ce point : « *Faut-il vraiment opposer aux chimères de la métaphysique cartésienne de l'homme les avancées pionnières de la thématization spinoziste ?* », ce qui est plus ou moins la position d'Antonio Damasio [6]. Certes, unité du *conatus* et concept de puissance d'agir du corps sont des constructions propres et à méditer du spinozisme. Mais « *compte tenu cependant de tout ce que l'anthropologie de L'Ethique doit à une lecture méditative des Passions de l'âme, on peut se demander s'il y a lieu de se contenter ici de souligner l'opposition des parti-pris ontologiques, ou si la démarche critique la plus féconde ne consisterait pas à aborder les deux œuvres comme deux perspectives tracées sur une réalité essentiellement unitaire* » [11, note 36]. On aura compris que, de notre point de vue, la perspective unitaire non moniste de Descartes nous instruit plus qu'un point de départ fondé sur l'unité d'une substance.

## ***Références bibliographiques***

- [1] BERTHOZ A., 1997, *Le sens du Mouvement*, Paris, Edition Odile Jacob
- [2] CANGUILHEM G., 1937, « Descartes et la Technique », dans *Travaux du IX<sup>ème</sup> Congrès International de Philosophie*, Congrès Descartes, tome 1, fascicule II, Paris, Herman, pp. 77-85. Republié dans *Œuvres Complètes* de Georges Canguilhem, tome 1, Paris, Edition Vrin (à paraître)
- [3] CANGUILHEM G., 1947, « Milieu et normes de l'Homme au travail », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, III, pp. 120-136
- [4] CANGUILHEM G., 1955, « Organismes et Modèles mécaniques, réflexions sur la biologie cartésienne », *Revue Philosophique*, Volume 145, pp. 281-299
- [5] CANGUILHEM G., 1966, *Le normal et le Pathologique*, Paris, Presses Universitaires de France
- [6] DAMASIO A. R., 1994, *L'erreur de Descartes. La raison des Emotions*, Paris, Edition Odile Jacob
- [7] DESCARTES R., 1628, *Règles pour la Direction de l'Esprit*, traduction française, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard
- [8] DESCARTES R., *Œuvres complètes*, Edition Adam C. et Tannery P., Paris, Edition Vrin
- [9] GUEROULT M., 1953, 1968, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 volumes, Paris, Edition Aubier Montaigne



- [10] KAMBOUCHNER D., 1988, « La troisième intériorité, l'institution naturelle des passions et la notion cartésienne de sens intérieur », *La Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 4, pp. 457-484
- [11] KAMBOUCHNER D., 2009, « L'erreur de Damasio : La transition Descartes-Spinoza en psychophysiologie », dans C. Jaquet, P. Sévérac et A. Suhamy (eds.), *La théorie spinoziste des rapports corps/esprit et ses usages actuels*, Paris, Hermann, pp. 199-215
- [12] LE BLOND J.-M., 1939, *Logique et Méthode chez Aristote*, Paris, Edition Vrin
- [13] PESSEL A., 1987, « Mersenne, la pesanteur et Descartes », dans N. Grimaldi et J.-L. Marion (dir.), *Le Discours de la Méthode*, Colloque pour le 350<sup>ème</sup> anniversaire du Discours de la Méthode, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 163-185
- [14] SCHWARTZ Y., 2000, *Le paradigme ergologique ou un métier de philosophe*, Toulouse, Octarès Editions
- [15] SCHWARTZ Y., 2001, « Philosophie et Ergologie », *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Paris, Edition Vrin
- [16] SCHWARTZ Y., 2004, « Raison Pratique et Débats de normes », dans M. Bienenstock et A. Tosel (dir.), *La Raison Pratique au XX<sup>ème</sup> siècle*, Paris, L'Harmattan, pp. 261-294
- [17] SCHWARTZ Y., 2007, « Un bref aperçu de l'histoire culturelle du concept d'activité », *Revue électronique @ctivités*, volume 4, n° 2, pp 122-133
- [18] SCHWARTZ Y., 2008, « Le travail dans une perspective philosophique », *Ergologia*, Mars, n° 0, pp. 121-154

[19] SERIS J.-P., 1987, *Machine et Communication*, Paris, Edition Vrin

[20] TEIGER C., 1993, « L'approche ergonomique : du travail humain à l'activité des hommes et des femmes au travail », *Education Permanente*, n° 116

Textes classiques directement référencés dans le texte :

ARISTOTE : Ethique à Nicomaque, Traité de l'Ame, Métaphysique, Livre théta, Des Parties des Animaux

PLATON : Le Phédon, La République

SPINOZA : L'Ethique