

## L'émergence de la subjectivité au sein de la vie

Ondřej Švec  
Université Charles, Prague

### Abstract The Emergence of Subjectivity within Life

My paper aims to elucidate the emergence of subjectivity from the interplay between living beings and their environment. This attempt to give account of becoming-subject within the life itself leads to a confrontation between the phenomenology of life pursued since at least two decades by Renaud Barbaras with Canguilhem's philosophy of biology. It starts with a criticism of Merleau-Ponty's and Patočka's respective failures to overcome the contrast between the level of bare life and the level of human existence. In order to answer such a prejudicial separation between unexamined life and self-reflected existence, I adopt in the second part a bio-centric perspective on human existence, inspired by Canguilhem and Guillaume Le Blanc, in order to re-evaluate the notion of life in terms of normative, expansive movement that both shapes the living being itself and individuates the elements on which it acts. The final part of the paper seeks to understand the emergence of subjectivity from ordinary life-challenges such as illness and experiences of vulnerability or fragility, thus bypassing the need for stipulating a self-referencing consciousness as a primary mode of self-disclosure.

**Keywords:** subjectivity, life, existence, phenomenology, Renaud Barbaras, Georges Canguilhem

Dans ses ouvrages dédiés à la phénoménologie de la vie, Renaud Barbaras s'attache à dépasser le clivage traditionnel entre le plan vital et celui de la conscience, afin de *penser la vie pour elle-même*. Cette entreprise le conduit à mettre en relief les promesses ainsi que les limites des analyses de l'existence humaine en termes de corporéité chez Maurice Merleau-Ponty et

---

\* Article publié avec le soutien de la Fondation pour la Science de la République tchèque (Czech Science Foundation), GA14-07043S « Le Tournant pragmatique en phénoménologie ».

de mouvement chez Jan Patočka. Ces deux voies se montrent en effet prometteuses pour ancrer la subjectivité dans le vivre incarné et dans le mouvement de l'existence, mais également insuffisantes dans la mesure où elles réintroduisent, chacune à sa manière, la séparation de l'existence humaine et de l'existence simplement vitale. Après avoir montré le caractère préjudiciel d'une telle séparation, j'interroge, en suivant les traces de R. Barbaras, l'existence humaine à partir d'une réflexion sur la vie, conçue comme puissance d'individualisation et de production de norme. Une telle redéfinition de la vie, inspirée de Georges Canguilhem, suppose de récuser les approches réductionnistes de la vie où celle-ci est définie uniquement par sa tendance à l'auto-conservation et auto-reproduction. En même temps, il s'agit aussi de repenser la notion de la subjectivité pour ne pas la concevoir uniquement en termes de l'activité de la conscience qui trouverait dans sa souveraine donation de sens son ultime raison d'être. Ces deux projets doivent être menés simultanément afin d'éviter les différentes formes du dualisme de la vie et de l'esprit et pour mieux comprendre comment la subjectivité peut-elle surgir au sein de la vie qui l'emporte dans son mouvement. Pour reprendre les termes de Renaud Barbaras, cela revient à déterminer « ce que doit être la vie pour que l'homme soit ce qu'il est, *ce que doit être la vie pour rendre possible quelque chose comme le Dasein* » (Barbaras 2008a, 65). Afin de répondre à ces questions, j'esquisse une synthèse possible entre le projet d'une phénoménologie de la vie poursuivie par R. Barbaras et les réflexions de G. Canguilhem sur la normativité vitale. Une telle synthèse a pour but non seulement de dépasser les clivages susdits, mais également d'articuler le lien entre la vie et la subjectivité capable de révéler la vie à elle-même, dans sa propre facticité. C'est pour cela que je chercherai à situer l'émergence de la subjectivité dans les épreuves de notre être-en-vie, telles que la maladie, la souffrance, l'aliénation et d'autres expériences de la précarité, dans lesquelles la vie est amenée à devenir sa propre question.

\* \* \*

La pensée de Merleau-Ponty témoigne d'un effort constant de remettre en question la division entre une

conscience qui ne serait que pure intériorité et la nature qui serait pure extériorité. Or, c'est précisément le phénomène de la vie qui est commun à la nature et à l'esprit et qui impose à la conscience de reconnaître une source plus profonde de son activité, c'est-à-dire son enracinement biologique. Il est possible de lire *La structure du comportement* comme une première esquisse du lien entre le sujet et la vie qui est au centre de notre interrogation présente. Dans son premier ouvrage, Merleau-Ponty essaie d'ancrer la conscience dans la vie, en attribuant ainsi à la conscience une dimension non seulement intellectuelle, mais existentielle :

L'intellection que le Cogito avait trouvée au cœur de la perception n'en épuise pas le contenu ; dans la mesure où la perception s'ouvre sur un « autre », dans la mesure où elle est l'expérience d'une existence, elle relève d'une notion primitive qui « ne peut être entendue que par elle-même » d'un ordre de la « vie » où les distinctions de l'entendement sont purement et simplement annulées. (Merleau-Ponty 1967, 212)

On voit bien dans ce passage que le Cogito n'a de sens que dans la perspective de son ancrage dans la vie, où les distinctions opérées au niveau de la réflexion, notamment les distinctions de l'en-soi et du pour-soi sont abolies. Merleau-Ponty cherche ainsi à concilier la vérité partielle du naturalisme avec la perspective transcendantale selon laquelle il ne peut y avoir de signification de la nature et de la vie que pour une conscience. Cela l'amène à repenser à de nouveaux frais le concept de la vie, en évitant à la fois les pièges du mécanisme et du vitalisme. A l'encontre des tendances réductionnistes en biologie, Merleau-Ponty insiste sur l'impossibilité d'identifier le comportement des vivants aux réactions psycho-chimiques en montrant comment de telles réactions prennent *sens* pour un vivant en débat avec son milieu :

L'objet de la biologie n'est pas d'étudier toutes les réactions que l'on peut obtenir sur un corps vivant dans des conditions quelconques — mais celles-là seulement qui sont ses réactions, comme on dit, des réactions adéquates. [...] On ne cherche pas à faire de la physique dans le vivant mais la physique du vivant. (Merleau-Ponty 1967, 164)

L'objet d'une telle « physique du vivant » serait l'étude du vivant dans son milieu naturel, c'est-à-dire l'étude des comportements propres du vivant à travers lesquels se dessinent les découpages particuliers du monde ambiant. Distinguer entre la somme des interactions du vivant et du milieu celles qui sont adéquates revient à reconnaître le caractère normatif de l'étant vivant, irréductible au mécanisme. Le comportement organique manifeste une orientation et une intention dont l'interaction purement causale ne saurait rendre compte. A l'encontre des vitalistes, Merleau-Ponty soutient que

[...] la vie ne serait pas une force qui s'ajoute aux processus physico-chimiques, son originalité serait celle de modes de connexion sans équivalent dans le domaine physique, de phénomènes doués d'une structure propre et qui se relient les uns aux autres selon une dialectique particulière. (Merleau-Ponty 1967, 217).

Or, c'est au sein d'une telle dialectique, appelée par la suite « dialectique vitale », que Merleau-Ponty reprend la question de l'individuation qu'il veut résoudre, à l'instar de Goldstein, dans les termes d'un débat [*Auseinandersetzung*] entre l'organisme et son monde ambiant. En reprenant l'idée centrale de *La Structure de l'organisme*, Merleau-Ponty insiste que l'existence de l'individu se comprend non pas à partir de sa constitution interne, mais selon une dynamique d'échanges qu'il entretient avec son milieu. Une telle approche est censée d'éviter la pensée dichotomique de l'en-soi et du pour-soi. Non seulement le milieu se cristallise à travers les vivants singuliers et leur comportement, mais l'apparition d'un milieu concret est à son tour corrélative d'une individuation de la vie sous forme de vivants singuliers. Se dessine ainsi la voie permettant de penser la vie pour elle-même, selon l'intention de R. Barbaras, afin de « comprendre celle-ci non plus comme un ensemble d'actes procédant d'un sujet constitué et visant à la pérenniser mais comme le *mouvement même par lequel le vivant se constitue* » (Barbaras 2008b, § 13).

Cependant, c'est précisément par rapport au projet de penser la vie par elle-même que l'approche investie dans la *Structure du comportement* révèle ses limites. En dépit de sa volonté affichée de ne pas juxtaposer d'une part la vie et de l'autre part la conscience de soi (Merleau-Ponty 1967, 191),

force est de constater que Merleau-Ponty réaffirme l'ordre proprement humain comme distinct de l'ordre vital. La reprise de l'opposition traditionnelle entre les deux plans de l'existence humaine (purement biologique et pleinement intégrée) transparait notamment dans le troisième chapitre de la *Structure du comportement* où Merleau-Ponty insiste sur la nécessité de la réorganisation de l'ordre vital par l'ordre humain dans les termes d'une *intégration* de l'ordre inférieur dans l'ordre supérieur. Même s'il est bien question de l'intégration, c'est finalement l'ordre humain qui seul peut donner un sens cohérent aux diverses manifestations de l'ordre vital, ce qui revient à réaffirmer la primauté de la conscience à l'égard de la matière et la vie, c'est-à-dire à notre être organique. Outre cela, cette nouvelle séparation de l'ordre humain et de l'ordre vital se trouve confirmée dans les pages où Merleau-Ponty analyse les comportements pathologiques comme autant de manières primitives d'organiser la conduite. Etienne Bimbenet a signalé ce dualisme regrettable entre « deux manières de vivre sa vie » dont témoignent les analyses merleau-pontiennes des conduites dites *de régression* :

D'où alors une figuration fortement dualiste de la vie humaine, la psychopathologie représentant une possibilité toujours latente, inscrite au creux de la normalité comme une menace de déstructuration. D'un côté une vie pleinement humaine, débiologisée, c'est-à-dire pleinement intégrée ; une vie adulte et normale, sous le chef de la fonction symbolique. De l'autre au contraire une vie déstructurée, immédiate et seulement vivante. (Merleau-Ponty 1967, 191)

La continuité entre la vie et l'existence, dont il fallait rendre compte, se trouve ainsi compromise. Même si Merleau-Ponty reconnaît à l'organisme sa propre vitalité, même s'il accomplit une avancée considérable en présentant l'opposition entre les comportements vitaux et les comportements symboliques non pas comme une opposition substantielle, mais seulement « fonctionnelle », il n'en reste pas moins que le passage de l'ordre vital à l'ordre humain constitue pour lui un saut qualitatif dont rien dans la vie même ne saurait rendre compte. Plutôt que de fonder la subjectivité proprement humaine sur la manière dont l'homme en tant qu'être vivant se rapporte à son milieu, Merleau-Ponty choisit enfin de

maintenir la priorité de l'ordre humain à partir duquel s'explique en quoi la vie humaine se distingue d'une vie simplement vécue : « L'ordre humain de la conscience n'apparaît pas comme un troisième ordre superposé aux deux autres, mais comme leur condition de possibilité et leur fondement ». (Merleau-Ponty 1967, 218)

Ainsi se trouve réaffirmée la primauté accordée à la conscience constituante sur la matière et la vie, conçue finalement comme faisant partie de la nature constituée. Dans la mesure où le corps humain est non seulement vivant, mais aussi conscient, il se trouve radicalement séparé du simple corps vivant. Malgré la volonté affichée de faire émerger l'ordre humain de l'ordre vital, Merleau-Ponty finit par reprendre le préjugé d'une philosophie transcendantale qui conçoit l'existence fondamentalement humaine comme déliée de son enracinement biologique. Alors que nous avons cherché à expliquer le vécu à partir du vivre, le vital se trouve réabsorbé par le vécu qui lui donne son sens authentique.

Nous pouvons retrouver une hésitation semblable chez Jan Patočka qui, dans ses analyses des trois mouvements de l'existence humaine, introduit une distinction assez nette entre, d'un côté, la vie attachée à elle-même et à son autoconservation et, de l'autre côté, l'existence distinctement humaine dont le propre consiste à opérer l'intégration des deux mouvements précédents. Cependant, il serait erroné de penser que Patočka introduit cette séparation de façon explicite, en tant qu'objectif que ses analyses du mouvement doivent attester. Bien au contraire, il insiste sur la nécessité de penser l'existence à partir de la vie elle-même, conçue notamment comme réalisation des possibilités. Ainsi peut-on lire dans ses *Leçons sur la corporéité* :

Vivre, c'est réaliser des possibilités. La réalisation des possibilités signifie donc, comme dit Heidegger, que la vie est toujours en avant d'elle-même, que lui appartient essentiellement le pro-jet (*geworfen Entwurf*) [...] Or, toute réalisation des possibilités passe en dernière analyse par le mouvement. Il s'ensuit que la réalisation de la vie propre elle-même, c'est-à-dire son déroulement, son accomplissement progressif, est quelque chose de corporel. (Patočka, 1995, 92)

La fin de cette citation indique clairement que la tâche de penser la vie pour elle-même présuppose de reconnaître à la corporéité un statut existentiel primaire. Dans ses nombreuses réflexions critiques sur Heidegger, Patočka ne manque pas de rappeler que l'auteur de *Sein und Zeit* n'as pas su élever la corporéité au rang de l'existential, alors qu'il est indéniable que mon corps est une condition essentielle de toutes les possibilités qui s'ouvrent à moi dans le monde. La possibilité de se mouvoir qui caractérise la corporéité devient chez Patočka la possibilité primordiale et la base ontologique de tout être-en-vie, y compris de l'existence proprement humaine. Se précise en même temps le sens du *vivre* en tant que réalisation des possibilités : celles-ci demeureraient en effet « suspendues dans le vide [et] dépourvues de sens » (Patočka 1988, 96), si elles n'étaient pas rendues possibles par notre insertion corporelle dans le monde.

Si nous ajoutons, avec R. Barbaras, que la reconnaissance de la corporéité comme l'existential originaire revient à « ramener l'existence à la vie ou plutôt saisir l'unité originaire de l'existential et de l'organique » (Barbaras 2003, 104), pouvons-nous en conclure que Patočka réussit à dépasser le clivage entre la vie et l'existence, puisque l'une et l'autre peuvent être dites accomplissement de soi ? Autrement dit, l'opposition entre la vie proprement dite et l'existence humaine se trouve-t-elle abolie, lorsque les deux sont identifiées au même mouvement fondamental de l'être-vivant-au-monde ? Rien n'est moins sûr car Patočka précise aussitôt que c'est seulement la vie qui accomplit ses fonctions *en vue d'elle-même*, alors que l'existence au sens strict

est une modification de la vie qui passe, de l'univocité instinctive à la plurivocité pratique, et pour qui il n'y va plus simplement d'elle-même en tant qu'étant, mais bien du mode, de la manière dont elle est, dont elle *effectue* son existence. (Patočka 1988, 105)

De cela seul ne suit pas que Patočka retourne à la dichotomie préjudicielle entre la vie simplement organique, visant à une autoreproduction monotone d'elle-même, et l'existence humaine qui en serait déliée par l'autoréalisation consciente des fins transcendantes. Il s'agit plutôt de rendre compte, sur le fond d'une continuité reconnue, d'une différence *modale* : alors que le premier mode d'être s'accomplit en vue de

sa propre fin, le second mode d'être ne se réalise qu'en devenant son propre problème, où la manière de vivre devient pour l'homme l'objet fondamental de son souci et de son questionnement.

Cependant, la séparation du plan biologique du plan existentiel réapparaît subrepticement dans la pensée de Patočka lorsqu'il s'attache à articuler le rapport entre le mouvement global de l'existence et les mouvements partiels dans lesquelles elle se réalise. C'est notamment la théorie des trois mouvements de l'existence qui rend caduque le projet d'enraciner l'humain dans l'ordre vital et d'expliquer l'émergence du mode d'être spécifique du Dasein à partir de son vivre. En effet, alors que les deux premiers mouvements témoignent d'un enchaînement de la vie à elle-même (dans la mesure où le premier est celui du fusionnement avec la totalité et le second est caractérisé par l'entretien de la vie), le troisième mouvement semble au contraire délié du souci du maintien de la vie. Bien plus, ce troisième mouvement s'accomplit à travers une sorte de libération à l'égard du vital, celui-ci étant injustement assimilé à « l'esclavage du maintien de la vie » (Patočka 1999, 55). Dans ce troisième mouvement dit de la percée, l'homme laisserait derrière lui son conditionnement biologique, caractérisé ici par la nécessité de la conservation de la vie et orienté par le souci du pain quotidien. Patočka parle en effet de cette vie orientée vers la survie, en tant qu'elle caractérise l'homme avant sa percée dans l'histoire, avant la découverte de sa problématicité, dans les termes suivants : « [une vie] tellement prise par le souci du pain quotidien, le souci de profiter de ce qu'offre l'homme environnant, que l'accomplissement de cette tâche occupe presque entièrement le projet quotidien » (Ibid., 33). Une telle séparation du troisième mouvement à l'égard des deux premiers permet à Renaud Barbaras de dénoncer un « clivage, au sein même de l'existence, entre un plan vital et un plan proprement existentiel, qui est celui de l'humanité et de la vérité ». (Barbaras 2008a, 125)

On peut alors s'interroger sur la légitimité d'une assimilation de la vie à la quête de l'autoconservation, entièrement « captivée » par la satisfaction des besoins. Dans

cette dévalorisation à outrance de la vie, réduite à l'exigence de la conservation et reproduction de soi, se réaffirment les préjugés traditionnels opposant la vie et l'esprit, dont celui d'une «séparation métaphysique du vital et du proprement humain » (Ibid.). A ce dualisme regrettable révélé par Renaud Barbaras, on peut ajouter également la dualité entre la réflexion (le propre de l'homme) et l'irréfléchie (le propre de la vie), dans la mesure où Patočka analyse le vivre de l'être humain en termes de l'affairement de la vie pour elle-même, entraînant l'oubli de sa propre problématique. Parallèlement à la distinction entre les comportements vitaux et symboliques chez Merleau-Ponty, le clivage qui sépare chez Patočka les mouvements de la vie liée à elle-même et le mouvement de l'existence pleinement en possession d'elle-même semble correspondre à celui qui sépare la vie irréfléchie et l'examen philosophique de cette vie ignorante d'elle-même. Toute la question qui se pose alors est celle de l'articulation entre la vie biologique et la vie humaine qu'il faudrait traiter en évitant de concevoir le passage entre les deux en termes de saut ou d'arrachement violent de l'homme à l'égard de son *Umwelt* vital. Il s'agit donc de penser à la fois la continuité et la séparation entre la vie et l'existence au sens strict en s'imposant deux contraintes simultanées : 1) penser la continuité en évitant l'écueil de la pensée unificatrice qui cherche à dissoudre la spécificité de l'homme dans les déterminations biologiques et 2) penser la séparation à partir de son origine vitale, sans méconnaître la dette de l'humain envers la sphère vitale et sans réduire le sens de la vie à la simple dynamique d'autoconservation.

\* \* \*

La voie la plus prometteuse pour articuler une telle séparation dans la continuité entre la vie et l'existence humaine me semble ouverte par Georges Canguilhem. La façon dont Canguilhem approche la notion de la vie est d'un côté analogue à celle de Merleau-Ponty, de l'autre elle s'en sépare par la volonté de réaffirmer la primauté du *vivant* par rapport au *vécu*. La proximité s'annonce là où Merleau-Ponty reconnaît dans l'organisme une normativité inhérente qui, au lieu de lui

faire subir son milieu, contribue à le constituer en projetant sur lui les normes et le structurant selon ses propres exigences vitales : c'est en vertu de la norme de son activité que l'organisme a la possibilité de modifier son milieu. Les deux auteurs reprennent alors, dans une intention commune, l'idée centrale de Goldstein selon laquelle l'organisme ne se limite pas à réagir à son environnement, il ne subit pas son monde ambiant, mais il projette sur lui sa propre organisation et expérience. Canguilhem reformule cet héritage dans les termes qui ne sont pas sans rappeler les analyses du Dasein dans le *Sein und Zeit* : la vie n'est pas indifférente aux conditions qui lui sont faites, au milieu dans lequel elle émerge. « Il n'y a pas d'indifférence biologique » (Canguilhem 2010, 79)., car la vie est en perpétuelle relation avec un environnement, elle est *intéressée* par le rapport qu'elle entretient avec lui.

Outre cela, reprendre et développer cette idée du « débat » [*Auseinandersetzung*] de l'organisme avec l'environnement revient chez Canguilhem à comprendre la vie également comme pouvoir d'individualisation. C'est à partir de la notion des normes biologiques que Canguilhem propose d'appréhender l'individuation des êtres vivants, qui se rapportent au monde avec intérêt pour le transformer en milieu propre de l'existence.

S'il existe des normes biologiques, c'est parce que la vie, étant non pas seulement soumission au milieu, mais institution de son milieu propre, pose par là même, des valeurs non seulement dans le milieu, mais dans l'organisme même. C'est ce que nous appelons la normativité biologique. (Canguilhem 2010, 155)

Dans une optique proche à la fois de Goldstein et de Merleau-Ponty, il s'agit pour Canguilhem de mettre hors-jeu la conception mécaniste des rapports de l'organisme et du milieu. Le vivant ne réagit pas par des mouvements à des excitations physiques dans une relation de cause à effet, il réagit à des *signaux* par une activité propre, pas des opérations normées. En d'autres mots, dans la nature qui l'entoure, l'être vivant ne répond qu'aux certaines des excitations présentes à partir de ses préférences vitales. La constitution conjointe de l'organisme et du milieu amène Canguilhem à rejeter la notion de l'individu comme entité délimitée dans l'espace-temps :

L'individu suppose nécessairement en soi sa relation à un être plus vaste, il appelle, il exige (au sens que Hamelin donne à ces termes dans sa théorie de l'opposition des concepts) un fond de continuité sur lequel la discontinuité se détache. (...) En bref l'individualité n'est pas un terme si l'on entend par là une borne, elle est un terme dans un rapport. (Canguilhem 2009, 89)

La conséquence simultanément ontologique et épistémologique de cette réflexion est que « l'individualité biologique doit être interprétée à la lumière de la catégorie de relation » (Gayon 2006, 461). L'être vivant doit être reconnu non pas comme une totalité déjà constituée qui se rapporterait ensuite à l'environnement, mais comme une unité précaire, une totalité en devenir, car ce sont ses relations avec le monde ambiant qui donne à l'individu à être ce qu'il est. Le devenir d'un être vivant n'est donc pas le simple résultat de sa constitution inhérente, pas plus d'ailleurs qu'il n'est le résultat des déterminations du monde environnant, car ce dernier ne préexiste pas en tant que milieu à l'apparition d'un être vivant en son sein. L'idée d'une telle individuation progressive, corrélative de l'apparition du milieu, me semble parfaitement résumée par R. Barbaras dans le passage où il juge nécessaire

de conclure que tout organisme construit son environnement, et réciproquement est construit par lui. Le vivant ne doit pas être compris comme un être substantiel qui se rapporterait « après coup » au milieu, ni d'ailleurs comme une pure production de ce milieu. (Barbaras 2009, 87)

L'individu construit son milieu en sélectionnant certains signaux et négligeant d'autres, c'est-à-dire en découpant dans le monde abstrait de la science son propre *monde ambiant* ; mais en même temps, il est construit pas son milieu au fur et à mesure qu'il s'y insère par son activité vitale.

Cette proximité entre la position de Canguilhem et les réflexions phénoménologiques sur la vie ne doit pas pour autant obscurcir les différences entre Merleau-Ponty et Canguilhem dans ce double héritage de Goldstein. D'abord, Canguilhem va plus loin que Merleau-Ponty dans la tentative de penser la vie à partir d'elle-même en la définissant comme une activité normative : le vivant juge non seulement les différentes aspects de son environnement, mais il juge surtout sa relation au milieu comme positive ou négative, c'est-à-dire

comme favorable à son maintien, à sa croissance et à son épanouissement ou, à l'inverse, comme nuisible, néfaste, destructrice, en bref, pathologique. Si cette relation est jugée favorable, l'organisme a tendance à la maintenir ; au contraire, s'il la juge à son détriment, il institue de nouvelles relations avec son milieu, d'autres normes de comportement. La vie est ainsi appréhendée comme une activité normative et dynamique qui consiste non seulement se tenir aux normes préétablies de la vie, mais instituer des normes nouvelles. La voie ouverte par Canguilhem se révèle ainsi la plus prometteuse pour abandonner la dévalorisation de la vie simple que nous avons constatée chez Patočka et Merleau-Ponty, tout en nous invitant à adopter une perspective biocentrique pour interroger le sens du vivre chez l'homme.

Mais avant de pouvoir aborder une telle revalorisation de la vie, il importe de se demander si cette voie ouverte par Canguilhem est en mesure d'éviter les deux écueils qui font systématiquement échouer toute tentative de penser la vie à partir d'elle-même, à savoir l'anthropocentrisme et l'objectivisme biologique. En introduisant le concept de normativité dans l'analyse du lien qui unit l'organisme à son environnement, Canguilhem ne risque-t-il pas de tomber dans le piège de l'anthropocentrisme ? La spécificité de la vie n'est-elle pas manquée, si on la pense à partir de ce qui semble propre à l'existence humaine ?<sup>1</sup> C'est probablement en prévoyant ce genre de soupçons que Canguilhem insiste à plusieurs reprises : parler d'une polarité vitale, dire que la vie institue des valeurs, ce n'est pas céder à l'anthropocentrisme en prêtant à la vie une activité proprement humaine. En effet, en appréhendant les phénomènes humains en fonction des phénomènes organiques, Canguilhem opère le renversement de la perspective anthropocentrique dans une perspective biocentrique. Si l'homme évalue son environnement selon ses normes, c'est parce qu'il n'est qu'un cas, certes particulier, de l'activité vitale inhérente à chaque organisme :

Nous pensons être aussi vigilant que quiconque concernant le penchant à tomber dans l'anthropocentrisme. Nous ne prêtons pas aux normes vitales un contenu humain, mais nous nous demandons comment la normativité, essentielle à la conscience humaine,

s'expliquerait, si elle n'était pas de quelque façon en germe dans la vie ? (Canguilhem 2010, 77)

Canguilhem rejoue le renversement de Nietzsche : si l'homme évalue, c'est parce que la vie comme volonté de puissance, institutrice de valeurs toujours nouvelles, le précède. Cette idée nietzschéenne, telle qu'elle est reprise par Canguilhem, s'oppose à la thèse de Merleau-Ponty selon laquelle l'esprit redéfinit radicalement l'ordre vital ainsi qu'à celle de Patočka selon laquelle les valeurs biologiques doivent être critiquées à partir d'une interrogation proprement humaine sur le sens à donner à son existence. Sur ce point, la réponse nietzschéenne de Canguilhem aux phénoménologues serait en effet d'une simplicité désarmante : en pensant évaluer la vie, on oublie que c'est la vie elle-même qui est source de toutes les valeurs.

Mais encore reste-il à éviter le piège de biologisme, qui pense dériver les normes d'action, mais aussi les principes de connaissance à partir des conditions de vie, des besoins biologiques de l'homme et de ses dispositions héréditaires. De ce point de vue, la conscience serait elle-même une fonction intégrée au fonctionnement de l'organisme humain ou animal. Aux partisans d'un tel objectivisme biologique, Canguilhem répondrait sans doute que le biologiste – qui prend la vie pour l'objet de son étude – ne devrait pas oublier d'être lui-même un vivant et, par conséquent, d'être lui-même précédé par la vie. Ainsi, la condition de possibilité de la biologie est un ensemble d'actes de compréhension qui s'enracinent dans ma propre vie dans la mesure où j'en fais constamment l'épreuve, de même que la médecine n'est qu'un cas particulier des processus vitaux régulateurs et réparateurs. C'est d'ailleurs précisément cette idée de Canguilhem qui revient le plus souvent dans les différents ouvrages de Renaud Barbaras qui ne se lasse pas de citer la phrase de Canguilhem : « la pensée du vivant doit tenir du vivant l'idée du vivant » (Canguilhem 2010, 13 ; Barbaras 2008a, 16). Par conséquent, le sens de la vie ne s'épuise pas dans son être-objet pour la conscience, fût-elle scientifique, car « la vie objet de la biologie renvoie à la vie que je vis » (Barbaras 2008a, 16). Ainsi, approcher la subjectivité de l'existence humaine à partir de la vie ne revient pas à tomber dans le

biologisme, puisqu'il n'est nullement question de rabattre le mode d'être du vivant à celui d'un présent-subsistant. Autrement dit, il ne s'agit pas de penser l'être-en-vie des humains comme un objet constitué à partir des déterminations qui lui sont extérieures.

A partir de cette nouvelle conception du vivre, il nous revient à nous interroger sur la spécificité de la vie humaine. Que signifie alors *être-en-vie* pour un être humain ? Ce dernier chapitre vise à mieux comprendre le lien entre la vie et la subjectivité, en mettant au jour certaines modalités par lesquelles l'individu biologique peut se constituer comme sujet. Tout particulièrement, il sera question de l'importance de la maladie pour l'émergence de la conscience au sein de la vie dans le but de démontrer que l'expérience de la précarité de la vie peut rendre compte de l'avènement de la subjectivité. Si la subjectivité peut être définie comme la manière dont l'individu vivant fait expérience de lui-même, dans lequel il est capable de faire une épreuve de la vie en soi, il semble alors possible de chercher dans la maladie et d'autres expériences des valeurs négatives le rapport de la conscience à son fondement biologique. Une telle voie semble d'ailleurs ouverte par Canguilhem lui-même, lorsqu'il déclare :

Des normes ne sont reconnues pour telles que dans des infractions. Des fonctions ne sont révélées que par leurs ratés. La vie ne s'élève à la conscience et à la science d'elle-même que par l'inadaptation, l'échec et la douleur. (Canguilhem 2010, 139)

Il suit de cette citation que c'est notamment au moment où la vie passe par l'épreuve de sa vulnérabilité qu'elle est invitée à se ressaisir elle-même. Loin de présupposer une conscience déjà préexistante dans l'homme, une telle approche permet de rendre compte de l'émergence de la conscience à même la vie, à partir d'un conflit entre les valeurs négatives dont la vie n'est jamais complètement exempte et les valeurs positives que l'être vivant poursuit dans le cours silencieux de ses activités vitales. Cette voie, ouverte par Canguilhem, a été notamment par Guillaume Le Blanc sous forme de deux thèses conjointes :

1/ La maladie est un événement qui fait advenir des valeurs négatives dans l'histoire de la vie ; 2/ Le devenir de la vie prend,

pour le vivant humain, une forme subjective éminente au même titre que les valeurs négatives, dont la maladie, fondées sur la labilité de la vie. (Le Blanc 2002, 109)

L'approche qui vise à rendre compte de la subjectivité à partir de la précarité de la vie présuppose d'abord une reconsidération ou plutôt une amplification du concept de la vie et de sa créativité. Cette amplification du concept bergsonien de la vie créatrice consiste à élargir notre manière de penser la vie au point d'inclure, parmi les différentes manifestations de l'activité vitale, la maladie, l'échec ou la souffrance. Si la vie est « ce qui est capable d'erreur » (Foucault 1985, 13), il faut la comprendre non seulement, avec Goldstein, comme organisation, avec Bergson, comme création, mais encore, avec Canguilhem, comme complication. Ainsi, les expériences des limites que nous traversons dans les maladies, mais aussi dans les moments d'aliénation et d'ennui dans une vie devenue trop mécanique, constituent pour l'être humain autant de situations qui impliquent non seulement la nécessité d'instituer de normes nouvelles, mais encore la nécessité pour la vie de retourner sur elle-même pour interroger son sens. Canguilhem nous invite à penser que la maladie n'est pas une simple parenthèse avant le retour à la normalité, mais un autre rapport à la vie, au monde et au système des valeurs que nous avons jusque-là tenus pour absolus. C'est ainsi que l'individuation par l'activité vitale peut se transformer en subjectivation lorsque nous sommes contraints de repenser le sens de nos comportements dans l'expérience de la fragilité de la vie :

Ce qui est à l'origine d'une individuation, c'est une perception : l'individu se sent malade. En revanche, ce qui est à l'origine de la subjectivité, c'est une construction significative que l'individu donne à cette perception initiale par laquelle il s'éprouve comme sujet de la maladie dans un acte de conscience : il se sait malade et, par conséquent, il est malade. [...] L'individualité concerne la globalité d'un comportement alors que la subjectivité se dévoile dans la possibilité consciente de donner un sens à ce comportement. (Le Blanc 1998, 46)

Concevoir la maladie comme une invitation à chercher un nouveau sens à donner à son rapport avec le milieu revient à remettre en question ce que Patočka appelle dans ses *Essais hérétiques* « le sens donné, modeste mais sûr », accepté par celui

qui n'a pas encore découvert la problématique de son rapport au monde. Dans cette optique, la santé quotidienne qui veille seulement à ne pas s'exposer au risque pourrait être elle aussi comprise comme l'acceptation d'un sens non interrogée des valeurs qui semblent aller de soi. Tous les lecteurs de Canguilhem connaissent la boutade de René Leriche : « la santé c'est la vie dans le silence des organes » (Canguilhem 2010, 52). Cette assimilation de la santé au silence se retrouve chez H. Michaux qui la prolonge (et la renverse dans un certain sens) en insistant sur la capacité des perturbations et des dysfonctionnements à nous éveiller d'une certaine somnolence vitale:

Comme le corps (ces organes et ses fonctions) a été connu principalement et dévoilé, non par les prouesses des forts, mais les troubles des faibles, des malades, des infirmes, des blessés (la santé étant silencieuse et source de cette impression immensément erronée que tout va de soi), ce sont les perturbations de l'esprit, ses dysfonctionnements qui seront mes enseignants. (Michaux 1966, 14)

Le pouvoir révélateur des dysfonctionnements consiste ici à introduire une fissure dans les fausses évidences d'une vie allant de soi. Dans une perspective proche de Michaux, mais replacée sur le plan de l'incarnation, Antonin Artaud reconnaît dans les souffrances de son corps la précarité de la vie. C'est à travers la maladie et d'autres valeurs négatives inhérentes à certains états de privation que la vie fait retour sur son caractère inachevé. La mise à l'épreuve de soi dans la maladie s'annonce pour Artaud comme une invitation à mettre à l'épreuve l'ordre habituel de nos désirs et nos valeurs.

J'ai été malade toute ma vie, et je ne demande qu'à continuer. Car les états de privation de la vie m'ont toujours enseigné beaucoup plus sur la pléthore de ma puissance que les croyances petites bourgeoises de « la bonne santé suffit ». Sans maladie, il n'aurait pas de renseignement sur sa puissance. (Artaud 2011, 532)

Ces différents extraits ont en commun de nous confronter à une véritable constitution de la subjectivité à travers l'épreuve de la maladie, donnant lieu à une conversion qui transforme l'expérience irréfléchie dans une réflexion explicite sur son être-en-vie et sur ses possibilités insoupçonnées. Nous pourrions ainsi déduire de ces

observations sur le sens de la maladie que c'est l'expérience des valeurs négatives, immanentes à la vie, qui permet de prendre conscience de ce qui n'était pas questionné jusqu'alors. En bonne santé, le sujet n'est pas nécessairement motivé à remettre en question les normes selon lesquelles il réalise son existence, alors que la maladie représente une véritable difficulté à trouver de nouvelles normes. Si nous soutenons que la conscience aigüe de notre être-là naît avec l'ébranlement du sens donné, pour s'exprimer dans les termes de Patočka, alors l'entrée dans la maladie ouvre la porte à une forme consciente de la vie dans la mesure où elle aussi peut être conçue comme une rupture avec la quotidienneté, motivée par la confrontation avec l'inquiétant.<sup>2</sup> Une telle prise de conscience ne se pose pas sur la vie en venant pour ainsi dire du haut, par la présupposée supériorité spirituelle de l'homme par rapport à la vie, mais elle est au contraire nécessairement ancrée dans la capacité de la vie de se révéler à elle-même, dans sa propre contingence et labilité. Ainsi, dans la mesure où la maladie m'apprend que la vérité de ma présence au monde n'est pas inconditionnelle, elle me renseigne également sur l'inachèvement foncier de la vie. La subjectivité émerge alors dans l'expérience du sujet malade en train de réaliser que sa quête de l'équilibre vital ne peut jamais atteindre son but une fois pour toutes, mais qu'un tel équilibre recherché est toujours à rétablir, tout en étant perpétuellement menacé par la possibilité de la vie de se retourner contre elle-même.

Une telle approche permet d'écarter le préjugé que nous avons vu s'introduire de façon subreptice chez Patočka et Merleau-Ponty et qui consistait à délier le plan de la conscience du plan vital. A l'encontre d'un tel clivage, nous avons insisté avec G. Canguilhem et G. Le Blanc sur la possibilité de tracer l'émergence de la conscience et de la subjectivité à même la vie. Le développement de leur analyse dans une optique existentielle nous a également permis de mieux comprendre comment peut s'effectuer le passage ou la transition des deux premiers mouvements (qui se définissent chez Patočka par leur attachement aux valeurs vitales) au troisième mouvement dite de la percée, sans présupposer, dans l'existence au sens strict, une sorte d'arrachement violent par rapport à la vie. Alors que

la « vie spirituelle » – à laquelle le troisième mouvement de l'existence devrait aboutir – n'était chez Patočka qu'une vie *par métaphore*, il est désormais possible de saisir à même le plan vital à la fois l'engendrement de la subjectivité et la prise de conscience de la problématicité de tout sens donné et simplement accepté. C'est peut-être pour cette raison que Nietzsche a déclaré que dans la maladie, « la confiance dans la vie n'est plus ; la vie même est devenue problème. » (Nietzsche 1967, 25). Si le problème est saisi comme la nécessité de faire avec la maladie pour construire une vie qui serait toujours la mienne, malgré les limitations qu'une telle épreuve comporte, alors il est possible qu'elle donne place à une vie qui n'est plus seulement reçue sur le mode de l'acceptation, mais une vie qui se détermine librement de manière à continuer dans l'avenir, conformément à l'injonction de Patočka.

Une telle approche peut sembler à la fois trop optimiste et trop naturaliste. En ce qui concerne la première objection, qu'il me suffise de répondre que le passage d'une vie attachée aux normes reçues à une vie librement et consciemment guidée n'est pas, à mon sens, déterminée par la maladie (ce qui serait d'ailleurs contradictoire), mais seulement rendue possible. Rien ne garantit en effet que le malade s'investit à vivre dans la problématicité dévoilée par l'expérience de la précarité, comme en témoigne les pages où Canguilhem analyse, non sans ironie, l'attitude des patients qui ne demandent à leur médecin que le retour à la vie normale. A chacun revient alors de tirer de ses maladies autant de renseignements dont il est capable. Quant à la seconde objection, elle semble en effet bien plus grave puisque force nous est de reconnaître que l'être humain, loin d'exister seulement dans la nature, doit vivre sa vie dans des conditions économiques, dans un univers symbolique et dans une nature artificielle qu'il s'est construite autour de lui. A quoi l'on peut esquisser une réponse possible en insistant sur l'analogie possible entre la maladie, conçue comme malaise physiologique, et l'aliénation, conçue comme malaise sociale : dans les deux cas, nous sommes effectivement assujettis à des normes restreintes de notre allure de vie et confrontés ainsi à l'exigence d'en créer de nouvelles, d'improviser un arrangement avec le milieu qui ne se réduit pas à la simple adaptation. Car

c'est également à travers l'épreuve d'un étouffement vital, dans un moment d'insatisfaction foncière avec les normes régissant notre vie sociale, que l'ébranlement du sens donné habituellement à la vie puisse advenir. Selon Patočka, cette insatisfaction foncière, qui nous permet de ressaisir l'existence en tant que telle, prend notamment la forme d'une lassitude à l'égard d'une vie fonctionnant au sein des rôles socialisés et institutionnalisés, appelée par Patočka « fungování v zařazenosti » (fonctionnement dans l'insertion). La contestation d'une vie normée, d'une vie réduite à un rôle ou à une étiquette (handicapé, femme, aliéné, étudiant, soldat) prend elle aussi son essor dans les moments de malaise, où nous éprouvons notre vie comme restreinte par des normes qui ne sont pas les nôtres. D'où le besoin presque vital de remettre en question des normes tenues jusque-là pour infaillibles et de revendiquer la liberté comme pouvoir de révision et d'institution de normes nouvelles.

\* \* \*

L'objectif de cette étude, inspirée d'un côté par la phénoménologie de M. Merleau-Ponty, J. Patočka et R. Barbaras, de l'autre par l'anthropologie biologique de G. Canguilhem et G. Le Blanc, consistait à mieux cerner le rapport entre le vital et le subjectif. En soutenant que la subjectivité correspond à une vie éveillée à sa propre fragilité, précarité ou labilité, nous avons voulu dépasser, conformément au projet de Renaud Barbaras, l'opposition implicite chez Patočka et Merleau-Ponty entre la vie liée à elle-même et l'existence pleinement en possession d'elle-même. A partir d'une interrogation sur le sens de la maladie pour les êtres vivants que nous sommes, il a été possible de voir comment la conscience peut-elle émerger au sein des expériences limites de la vie, sans rompre pour autant avec la sphère vitale dont elle est issue. C'est dans ce sens-là que la vie précède les raisons qu'elle peut se donner pour vivre. Nous sommes toujours déjà trop vieux, nous sommes toujours déjà vivants, avant de penser. Et la philosophie, elle est là pour attester du retard de la vie réfléchie sur la vie qui nous entraîne dans ses vicissitudes imprévisibles.

## NOTES

<sup>1</sup> Voir *Die Grundbegriffe der Metaphysik* où Heidegger critique les tentatives qui visent à défendre l'irréductibilité de la vie en la saisissant à partir de ce qui est propre à l'homme (Heidegger 1992, 286).

<sup>2</sup> Voir la rupture avec le sens donné, advenue à travers la maladie et la conscience du caractère mortel de la vie, dans le récit de Tolstoï *La Mort d'Ivan Ilitch*.

## REFERENCES

- Artaud, Antonin. 2011. *Œuvres*. Paris : Gallimard.
- Barbaras, Renaud. 2003. *Vie et intentionnalité : Recherches phénoménologiques*. Paris : Vrin.
- \_\_\_\_\_. 2008a. *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris : Vrin.
- \_\_\_\_\_. 2008b. « Phénoménologie de la vie ». *Noesis* 14. Consulté le 05 juin 2016. <http://noesis.revues.org/1649>
- \_\_\_\_\_. 2009. *La perception : Essai sur le sensible*. Paris : Vrin.
- Canguilhem, Georges. 2009. *La connaissance de la vie*. Paris : Vrin.
- \_\_\_\_\_. 2010. *Le Normal et le Pathologique*. Paris : PUF.
- Foucault, Michel. 1985. « La vie : l'expérience et la science ». *Revue de métaphysique et de morale*, 90(1): 3–14.
- Gayon, Jean. 2006. « Le concept d'individualité dans la philosophie biologique de Georges Canguilhem ». In *L'Épistémologie française. 1830-1970*, sous la direction de M. Bitbol et J. Gayon, 431-463. Paris : PUF.
- Heidegger, Martin. 1992. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*. Paris : Gallimard.
- Le Blanc, Guillaume. 2002. *La vie humaine. Anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*. Paris : PUF.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1967. *La Structure du comportement*. Paris : Gallimard.

Michaux, Henri. 1966. *Les Grandes Epreuves de l'esprit et les innombrables petites*. Paris : Gallimard.

Nietzsche, Friedrich. 1967. *Le Gai Savoir*. Paris: Gallimard.

Patočka, Jan. 1988. *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*. Dordrecht : Kluwer.

\_\_\_\_\_. 1995. « Leçons sur la corporéité ». In *Papiers phénoménologiques*, 53-116. Grenoble : Million.

\_\_\_\_\_. 1999. *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*. Paris : Verdier

Tolstoï, Léon. 1960. *La Mort d'Ivan Ilitch*. Paris : Gallimard.

**Ondřej Švec** enseigne la philosophie à la Faculté des Lettres de l'Université Charles de Prague. Il a rédigé sa thèse en cotutelle entre l'Ecole Normale Supérieure de Lyon et à l'Université Charles de Prague. De 2009 à 2015, il a dirigé le Center for Study of Mind, Language and Society. Il collabore à l'édition des *Œuvres complètes* de Jan Patočka, il traduit la philosophie française en tchèque (Descartes, Bergson) et il publie des articles sur la philosophie du XVIIe siècle, la philosophie française contemporaine, la phénoménologie et la philosophie des sciences. Actuellement, il poursuit avec son collègue et ami Jakub Čapek un projet de recherche sur *Le tournant pragmatique en phénoménologie*. En 2013 est paru, auprès des Presses Universitaires de Septentrion, son livre sur *La phénoménologie des émotions*.

**Address:**

Ondřej Švec  
Institute of Philosophy and Religious Studies  
Faculty of Arts, Charles University  
Nám. Jana Palacha 2  
116 38 Praha 1, Czech Republic  
E-mail: [ondrej.svec@ff.cuni.cz](mailto:ondrej.svec@ff.cuni.cz)