

## LA PHILOSOPHIE ET SES « MATIERES ETRANGERES »

*Xavier Roth*

Selon Renato Di Ruzza, « *la démarche ergologique repose sur un positionnement originel et principal fondamental : rien de sérieux ne peut être dit sur le travail indépendamment de ceux qui travaillent* » [6, p. 51]. Comment caractériser un tel « positionnement » ? Quelle est sa nature ? Relève-t-il uniquement de considérations d'ordre épistémologique, où, parvenant à l'objectivité, la pensée s'interroge réflexivement sur les conditions de production de savoirs sur l'activité humaine ? S'il ne saurait y avoir de connaissances rigoureuses sur le travail sans y associer ceux qui en font l'expérience, est-ce avant tout parce que les protagonistes du travail sont les seuls à savoir comment s'est engendrée l'activité réelle ?

De telles questions débordent le cadre de la stricte épistémologie, entendue comme « *étude des conditions de production des connaissances scientifiques* » [7]. Parce que l'ergologie se propose de comprendre le travail pour le transformer, elle ne peut légitimement couper la réflexion sur la connaissance d'un examen des conditions de l'action. C'est pourquoi le « positionnement fondamental » sur lequel repose la démarche ergologique m'apparaît-il d'abord comme un positionnement philosophique.

Est-ce alors à dire que la philosophie est une porte d'entrée dans la démarche ergologique ? Au plan historique, la réponse paraît simple : l'ergologie n'a-t-elle pas été initiée par un philosophe ? Pourtant, lorsqu'on examine de près le sens des mots, la philosophie ne peut pas être considérée comme une porte d'entrée dans l'ergologie. Au contraire, c'est bien plutôt l'ergologie, parce qu'elle subordonne le concept à cette « matière » toujours déjà « étrangère » qu'est la subjectivité de la norme et de la santé, qui apparaît comme une porte d'entrée dans la philosophie. Elle est même une porte d'entrée particulièrement bonne : par son entrée originale dans l'universalité humaine, l'ergologie ouvre en effet sur la question du sens de l'existence, et revisite ainsi la φιλοσοφία antique.

## 1. La philosophie n'est pas une porte d'entrée dans l'ergologie

La philosophie, apprend-on au lycée, débute toujours par l'examen de définitions. Selon le *Trésor de la langue française*, une « porte » désigne une « ouverture pratiquée dans un des plans verticaux qui limitent un espace clos, permettant la communication entre cet espace et ce qui est à l'extérieur de cet espace » ; quant au mot « entrée », il désigne un lieu où se déroule « l'action d'entrée, de passer de l'extérieur vers l'intérieur ».

Ce que l'on doit retenir de ces deux définitions primaires, c'est l'idée qu'on ne peut parler de « porte d'entrée » qu'à partir du moment où peut s'effectuer un mouvement de l'extérieur d'un espace clos vers l'intérieur de ce même espace. Or l'examen de la définition de la philosophie d'une part et de l'ergologie d'autre part révèle que, de l'une à l'autre, il n'y a pas à proprement parler de mouvement.

Toujours selon le dictionnaire *Trésor de la langue française*, « philosophie », dans son sens courant, désigne une « réflexion critique sur les problèmes de l'action et de la connaissance humaine ». C'est ainsi qu'Armand Cuvillier (1887-1973), dans son fameux *Manuel de philosophie* dont l'autorité s'exerça sur plus d'un demi-siècle, a pu écrire qu'au regard de l'histoire de la philosophie, « il existe deux problèmes qui ont toujours été les éléments essentiels de la recherche philosophique : le problème de la connaissance et le problème de l'action » [5, p. XIV]. Et Cuvillier de s'appuyer alors

sur une figure majeure de l'institution philosophique française, Emile Boutroux (1845-1921), qui « *a pu définir la philosophie en disant : "Sa fonction est de chercher les rapports de la science et de l'action" » [5, p. XVI].*

On ne trouvera pas de définition satisfaisante du mot « ergologie » dans le *Trésor de la langue française* : l'ergologie, peut-on y lire, est la « *science générale du travail et de ses conditions* ». Or, comme y insiste à juste titre Renato Di Ruzza, c'est « *un principe épistémologique (...) qui définit l'ergologie (et non pas un "objet" qui serait par exemple "le travail")* » [6, p. 51]. Ce principe, Yves Schwartz le résume dans son ouvrage *Paradigme ergologique, ou un métier de philosophe* sous la forme de quatre exigences ; je retiendrai essentiellement la troisième, qui s'énonce comme suit : « *cette approche ergologique (...) est aussi un constat qu'analyse rigoureuse du travail et disponibilité au champ des valeurs, épistémologie et éthique, ne sont pas séparables* » [13, p. 636]. L'approche ergologique se caractériserait autrement dit par l'exigence de ne jamais couper la réflexion sur le concept d'une réflexion sur les valeurs. Entre une épistémologie générale et une axiologie générale, l'ergologie refuse de trancher, l'analyse de l'activité ayant montré combien l'épistémologie n'est jamais gratuite au plan pratique.

Revenant sur son itinéraire, tout juste vingt cinq ans après la rédaction d'*Expérience et connaissance du travail*, Yves Schwartz conclut : « *En fin de compte, ce qu'a pour nous définitivement initié*

*l'écriture d'Expérience et connaissance du travail, et qui n'a cessé d'animer nos interrogations, nos doutes, nos convictions, c'est que l'usage de notre faculté des concepts est toujours en danger d'anémier la vie de nos semblables. C'est ainsi que commence le premier chapitre du livre, et c'est aussi la dernière phrase » [12, p. 940].*

Mais alors, en affirmant l'inséparabilité du champ épistémologique et du champ pratique, l'ergologie ne se pose-t-elle pas les deux problèmes fondamentaux que nous avons attribués à l'instant à la philosophie ? N'a-t-elle pas, elle aussi, à coordonner ces deux systèmes normatifs hétérogènes que sont celui de la connaissance objective d'un côté, et celui de l'action de l'autre côté ?

Ce point est capital. On a vu qu'on ne peut parler de porte d'entrée qu'à partir du moment où il y a passage de l'extérieur vers l'intérieur d'un espace délimité. Or, de la philosophie à l'ergologie, il n'y a pas de mouvement : qu'on soit philosophe ou ergologue, on se livre à une même « *réflexion critique sur les problèmes de l'action et de la connaissance humaine* » (Trésor de la langue française). Si bien que, pour conclure ce premier point, je dirais que l'impossibilité de considérer la philosophie comme une porte d'entrée dans l'ergologie est finalement assez évidente : s'il n'y a pas de passage de la philosophie vers l'ergologie, c'est que l'ergologie n'est pas extérieure à la philosophie. Elle lui est au contraire toute intérieure, l'ergologie étant une philosophie.

## **2. L'ergologie est une porte d'entrée particulièrement bonne dans la philosophie : la subordination du concept aux « matières étrangères »**

Cependant, si la philosophie n'est pas une porte d'entrée dans l'ergologie, l'ergologie me semble être en revanche une porte d'entrée dans la philosophie ; et j'ajouterais même, comme on le verra plus loin, une porte d'entrée particulièrement bonne. Paradoxe ? Peut-être pas... Si la pratique de l'ergologie n'entraîne pas pour le philosophe un mouvement vers une autre discipline que la sienne, l'adoption de la posture ergologique me semble toutefois impliquer pour lui ce qu'Aristote nomme un « mouvement de la catégorie de qualité » [1, LIII, ch. 3, §1], c'est-à-dire une altération.

Aussi, si l'on peut considérer l'ergologie comme une porte d'entrée dans la philosophie, c'est que, de l'ergologie à la philosophie, il y a non pas un « mouvement local » de la philosophie vers un extérieur qui serait l'ergologie, mais bien plutôt une altération de la philosophie elle-même. La cause de cette altération réside dans la subordination, instituée par l'ergologie, du concept aux « matières étrangères ». Certes répondra-t-on. Mais un tel lien de subordination n'est pas une spécificité de l'ergologie, puisque, comme on le sait, l'appel en faveur des « matières étrangères » est un emprunt direct à Georges Canguilhem. Sauf que, et c'est là un des enseignements du travail d'édition des

œuvres de jeunesse de Canguilhem [4], il apparaît aujourd'hui qu'Yves Schwartz a poussé la thématique des « matières étrangères » bien au-delà de ce que Canguilhem avait lui-même pensé.

Lorsque, dans l'introduction de sa thèse de médecine, Canguilhem affirme que « *La philosophie est une réflexion pour qui toute matière étrangère est bonne* » [2, p. 7], il entend avant tout rompre avec la manière dont on pratiquait la philosophie dans la France des années 1930. A l'abstraction de son maître Alain, qui ne parle de la science ou de la technique qu'en général, à la volonté d'un Bergson, d'un Politzer ou d'un Jean Wahl d'orienter désormais la philosophie « vers le concret », Canguilhem oppose son engagement bien réel dans l'étude d'un objet bien concret et bien déterminé : la médecine.

À la première page de l'Essai de 1943, il déclare : « *Nous attendions précisément de la médecine une introduction à des problèmes humains concrets* » (Ibid.). C'est donc dire que par « matières étrangères » à la philosophie, Canguilhem entend avant tout le contraire des connaissances d'ordre livresque ; et le contraire des connaissances livresques, ce sont, dira Canguilhem en 1995, des « *connaissances d'expériences, telles qu'on peut les obtenir de l'enseignement de la médecine et, peut-être, un jour, de sa pratique* » [3, p. 121].

L'interprétation que donne Yves Schwartz des « matières étrangères » à la philosophie va beaucoup plus loin. Chez lui, l'enjeu n'est pas de rompre avec l'abstraction de la philosophie institutionnelle. Il

s'agit bien plutôt de formuler un impératif, ou, pour mieux dire, une obligation : l'obligation, dès lors qu'on se propose de connaître l'activité humaine, de renvoyer le concept à la subjectivité de la norme et de la santé. Cette obligation n'est pas gratuite, mais fondée sur une philosophie biologique qui considère la vie comme une puissance de valorisation du milieu.

Canguilhem a montré que « *la vie est en fait un activité normative* » [2, p. 77], c'est-à-dire une capacité « *de faire craquer les normes et d'en instituer de nouvelles* » (Ibid., p. 106). Ce qui implique alors au plan épistémologique un « inconfort intellectuel » [13, pp. 585-643] permanent afin de coordonner la « désadhérence » [15, p. 15-28] du concept et la tendance essentielle de tout vivant à vivre selon ses propres normes.

Telle est, me semble-t-il, la contribution originale de l'ergologie à l'épistémologie. Car ce qui fait « matière étrangère » pour l'ergologie, ce n'est pas une connaissance non livresque au sens où l'entend Canguilhem, c'est bien plutôt la subjectivité de l'expérience normative d'un vivant en quête de santé. *L'expérience des normes*, pour reprendre le beau titre de la thèse de Louis Durrive [8], est une matière toujours déjà étrangère pour le philosophe.



### 3. Une porte d'entrée originale sur l'universalité humaine

Avec cette définition ergologique, et non plus canguilhemienne, des « matières étrangères », nous entrons dans le troisième moment de mon propos, qui est sans doute le moment clé de mon argumentation. Pourquoi l'ergologie m'apparaît-elle comme une porte d'entrée particulièrement bonne dans la philosophie ? Si l'ergologie est une bonne porte d'entrée dans la philosophie, c'est qu'elle ouvre de manière tout à fait originale sur l'universalité humaine.

En subordonnant le concept à la subjectivité de la norme et de la santé, l'ergologie obéit à un principe qui ne relève pas seulement de l'épistémologie car, et c'est là l'essentiel, un tel lien de subordination peut tout autant se justifier d'un point de vue éthique. Les objets du champ ergologique sont, pour reprendre l'expression de Renato Di Ruzza, des « objets-sujets de connaissance » [7] ; et en tant qu'ils sont aussi des « sujets », les « objets » relevant du champ ergologique sont traversés par des dramatiques d'usage de soi. Telle est selon Yves Schwartz *« l'entrée spécifique que promeut la démarche ergologique dans l'universalité humaine : chaque homme, parce que vivant, ayant à chercher à se vivre en santé dans un milieu historique saturé de normes, est en proie aux valeurs ; en cela, il est d'abord notre semblable »* [14, p. 287].

Si la production de connaissance sur l'activité humaine doit être redispisée selon l'axe d'une expérience normative toujours singulière, c'est qu'il y a une universalité des débats de normes qu'on ne saurait légitimement neutraliser. Et on aura compris que la raison de la subordination du concept à la subjectivité de la norme n'est pas uniquement d'ordre épistémologique, dans la mesure où les protagonistes de l'activité sont les seuls à savoir comment s'engendre l'écart entre travail prescrit et travail réel. Cette subordination est aussi légitimée par le sentiment moral du respect qui, dans son acception ergologique, consiste à reconnaître en chacun l'obligation de choisir ses propres normes de vie.

#### **4. Reprise de la φιλοσοφία**

Pour conclure j'aimerais esquisser en quoi l'ergologie, en proposant un nouveau mode de compréhension d'Autrui, me semble opérer une reprise de la φιλοσοφία, entendue au sens primitif de doctrine de la sagesse.

Fondamentalement, ce que l'ergologie a mis au jour, c'est un *Faktum* anthropologique : à savoir que « *l'Autre est présent dans le secret de l'activité, cet Autre de l'usage de soi par les autres et pour les autres* » [13, p. 35]. L'ergologie est une philosophie de l'intersubjectivité, elle montre que dans toute

activité, le « je » dépasse son « moi » pour rejoindre « Autrui ». Dans toute activité, il y a, pour reprendre le vocabulaire d'Yves Schwartz, « adressage social ».

En cela, l'ergologie me semble retrouver les plus belles pages de la *Critique de la faculté de juger*, où Kant, à travers l'examen du jugement de goût, s'interroge sur la possibilité d'une communication universelle non médiatisée par des concepts. Pour être possible, cette expérience authentiquement anthropologique qu'est l'expérience esthétique exige « *l'idée d'un sens commun à tous, c'est-à-dire un pouvoir de juger qui, dans sa réflexion, tient compte en pensée du mode de représentation de tout autre, pour en quelque sorte comparer son jugement à la raison humaine tout entière...* » [11, p. 278].

Comme on le sait, Kant a rédigé la troisième *Critique* afin de répondre à la troisième des trois grandes questions de la philosophie : « 1° Que puis-je savoir ? 2° Que dois-je faire ? 3° Que m'est-il permis d'espérer ? » [10, p. 1365]. Cette troisième question, synthèse des deux premières en ce qu'elle est « à la fois pratique et théorique » concerne le sens de la vie : « *si je fais ce que je dois, que m'est-il permis d'espérer ?* » (Ibid.).

La réponse que Kant apporte à une telle question tient selon lui dans l'adoption d'une certaine « manière de penser », qu'il nomme « pensée élargie » [11, p. 279]. Adopter une « pensée élargie », cela consiste à « *s'élever au-dessus des conditions subjectives et particulières du jugement, (...) et à*

*réfléchir sur son propre jugement à partir d'un point de vue universel* » (Ibid., p. 280). D'où la « maxime » de cette « pensée élargie » : « *penser en se mettant à la place de tout autre* » (Ibid., p. 279). Au-delà du plaisir que l'on retire de la connaissance par concepts, par-delà les impératifs fixés par la Raison pratique, le sens de la vie pour Kant réside fondamentalement dans un élargissement de soi vers autrui. Vivre une vie authentiquement humaine, cela consiste à ouvrir son champ d'horizon particulier, pour s'élever progressivement vers l'universel. Ainsi apercevra-t-on que, pour se comprendre soi-même, nous avons besoin de l'expérience d'Autrui.

L'ergologie me semble retrouver cette « pensée élargie » bien au-delà du champ esthétique. Elle révèle en effet que ce n'est pas seulement dans l'expérience du Beau que je dépasse ma finitude. C'est dans l'activité, quelle qu'elle soit, que « *je me découvre plus grand que moi* » [9, p. 165]. Toute activité humaine est toujours à quelque degré usage de soi pour les autres. Comme je le disais précédemment, il y a chez l'homme un *Faktum* qui consiste dans la subordination de la valeur vitale à la valeur sociale. En ce sens, la vie humaine se caractériserait en définitive par un devoir : le devoir d'élargir sa vue en opérant ce que Yves Schwartz nomme « un décentrement de soi par initiation aux recentrements des autres » [13, p. 727].

Telle pourrait être en effet la maxime de la Raison ergologique. Au plan épistémologique comme au plan moral, l'ergologie exige un décentrement de soi ; et ce faisant, elle laisse apparaître Autrui

comme un être d'activité qui, en tant que tel, se trouve comme moi dans la nécessité de recentrer le milieu autour de normes de vie qui lui sont propres. Par cette entrée spécifique sur l'universalité humaine, l'ergologie me semble retrouver, en le revisitant, le sens primitif de φιλοσοφία.

### ***Références Bibliographiques***

[1] ARISTOTE, 2008, *La Physique*, Paris, Vrin

[2] CANGUILHEM G., 1966, *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* (1943), repris dans, *Le normal et le pathologique*, Paris, Presses Universitaires de France

[3] CANGUILHEM G., 1998, « Entretien », dans F. Bing, J.-F. Braunstein, E. Roudinesco (ed.), *Actualité de Georges Canguilhem. Le normal et le pathologique*, Actes du X<sup>ème</sup> Colloque de la Société internationale d'histoire de la psychiatrie et de psychanalyse, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, pp. 121-135

[4] CANGUILHEM G., 2011, *Œuvres complètes, Ecrits philosophiques et politiques 1926-1939*, tome 1, Paris, Vrin

[5] CUVILLIER A., 1947, *Manuel de Philosophie* (1927), tome 1, Paris, Armand Colin

[6] DI RUZZA, R., HALEVI J., 2003, *De l'Economie politique à l'ergologie. Lettre aux amis*, Paris, l'Harmattan

- [7] DI RUZZA R., 2013, « Mythes et réalités du modèle épistémique », *Ergologia*, n° 8, pp. 61-99
- [8] DURRIVE L., 2006, *L'expérience des normes : formation, éducation et activité humaine*, Lille, ANRT
- [9] GUILLERMIT L., 1981, *Critique de la faculté de juger esthétique de Kant. Commentaire*, Paris, Editions Pédagogie moderne
- [10] KANT E., 1980, *Critique de la raison pure* (1781), Paris, Gallimard, Edition de La Pléiade
- [11] KANT E., 1995, *Critique de la faculté de juger* (1790), traduction française d'Alain Renaut, Paris, Flammarion
- [12] SCHWARTZ Y., 2012, *Expérience et connaissance du travail* (1988), « postface à l'édition de 2012 », Paris, Editions sociales, pp. 919-945
- [13] SCHWARTZ Y., 2000, *Le Paradigme ergologique ou un métier de philosophe*, Toulouse, Octarès Editions
- [14] 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
- [15] SCHWARTZ Y., 2009, « Produire des savoirs entre adhérence et désadhérence », dans M. Cerf et P. Beguin, (dir.), *Dynamique des savoirs, dynamique des changements*, Toulouse, Octarès Editions, pp. 15-28