

# Du Destin au Travail: Étude sur le premier Rationalisme de Jules Vuillemin

[Do Destino ao Trabalho: Um Estudo sobre o primeiro Racionalismo de Jules Vuillemin]

Philippe Claude Thierry Lacour\*

**Résumé:** Dans cet article, j'essaie d'interpréter les premiers ouvrages de Jules Vuillemin comme une tentative de redéfinir la rationalité, et pas seulement comme un "moment" existentialiste, comme cela est souvent dit. De ce point de vue, je fais l'hypothèse d'une certaine continuité entre la première partie de son oeuvre et la suite, plus franchement technique et épistémologique. J'essaie de défendre cette lecture en quatre temps. D'abord, je montre que si Vuillemin commence par une méditation sur le destin, c'est dans la mesure où ce dernier révèle une forme intégrale de rationalisme. Ensuite, Vuillemin identifie une ambivalence fondamentale au sein de la vie affective humaine, entre les émotions (négatives) et les sentiments (positifs). En conséquence, il confère une valeur éminente, à la fois ontologique et épistémique, au sentiment, en particulier celui de joie et d'effort. Enfin, Vuillemin fait du travail le principe de la réalité, dans sa dimension à la fois factuelle et normative. Je conclus en soulignant comment la double dialectique du travail (division des fonctions symboliques et historicité) implique naturellement le projet d'une nouvelle philosophie des sciences et de la connaissance.

**Mots Clés:** Destin. Mort. Sentiment. Émotion. Travail. Raison. Épistémologie.

**Resumo:** Nesse artigo, tento interpretar os primeiros livros de Jules Vuillemin como um esforço de redefinição da razão, e não apenas como um 'momento' existencialista, como é frequentemente dito. Deste ponto de vista, levanto a hipótese de uma certa continuidade entre a primeira parte da obra dele e o restante, de orientação mais técnica e francamente epistemológica. A reflexão progride em quatro etapas. Vuillemin começa com uma meditação sobre o destino, pois este revela uma forma integral de racionalismo. A partir disso, ele identifica uma ambivalência fundamental, na vida afetiva humana, entre a emoção (negativa) e o sentimento (positivo). Consequentemente, o sentimento recebe um valor ontológico e epistêmico, em particular aquele de alegria e esforço. Finalmente, o trabalho é destacado como princípio da realidade, do ser como do dever-ser. Para concluir, sublinho como a dupla dialética do trabalho (como divisão das funções simbólicas e historicidade) implica então o projeto de uma filosofia da ciência.

**Palavras-chave:** Destino. Morte. Sentimento. Emoção. Trabalho. Razão. Epistemologia.

---

\*Professeur au Département de Philosophie de l'Université de Brasília (Brésil). Docteur en Philosophie pour l'Université de Provence Aix Marseille I (2006). E-mail: [unb@philippelacour.net](mailto:unb@philippelacour.net). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3226-584X>.

## Introduction

Si le concept de *travail* est central dans l'œuvre de Gilles-Gaston Granger, c'est en raison de l'influence de Hegel (lu par Jean Hyppolite), mais aussi de celle de Jules Vuillemin - et, ce, même si sa définition s'écarte de celle de l'un et l'autre auteurs sur certains points<sup>1</sup>. C'est pour comprendre cette seconde inspiration, de la part de celui qui fut le camarade d'étude de Granger avant de le précéder au Collège de France, que j'aimerais tenter, dans cet article, d'expliciter les enjeux du concept de travail chez Jules Vuillemin.

À cet effort d'exégèse ou d'histoire des idées correspond un certain corpus. Mon propos portera essentiellement sur les trois premiers livres de Vuillemin : *Le sens du destin* (VUILLEMIN et GUILLERMIT, 1947), *l'Essai sur la signification de la mort* (VUILLEMIN, 1948), et *L'être et le travail* (VUILLEMIN, 1949). Ces trois ouvrages sont assez peu connus<sup>2</sup>, quand ils ne sont pas complètement oubliés, mais leur importance est décisive, pour deux raisons. Tout d'abord, l'essentiel de leurs résultats sont repris par l'important livre consacré à Kant : *L'héritage kantien et la révolution copernicienne* (VUIL-

LEMIN, 1954). La conclusion de ce dernier propose en effet, à l'issue de la magistrale étude des déplacements du transcendantal opérés par Fichte, Cohen et Heidegger, de substituer « au cogito dans un monde de dieux le travail dans le monde des hommes » (VUILLEMIN, 1954, p. 306) – formule scintillante qui sera d'ailleurs reprise par Granger au début de *Pensée formelle et sciences de l'homme* (GRANGER, 1960). Ensuite, mon intuition est que ces trois ouvrages tentent une « redéfinition » de la *rationalité* qui sera prolongée par la suite, et qu'on ne peut donc surestimer la « rupture », souvent diagnostiquée dans l'œuvre de Vuillemin (à partir, il est vrai, de ses propres déclarations), entre ses écrits “de jeunesse” et ses ouvrages “sérieux” d'épistémologue.

Pour étayer plus solidement cette seconde idée, il conviendrait bien entendu de sonder de façon systématique ses différents écrits, pour voir si la notion de travail, ou tout au moins une intention pratique, n'instruit pas souterrainement l'ensemble de sa pensée<sup>3</sup>. On pourrait ainsi préciser en quoi cette lecture rationaliste permet de mieux comprendre la (relative) continuité entre les écrits des années 40 et ceux des

<sup>1</sup> LACOUR, 2012, chap. 1. Chez Granger, le travail, en tant qu'il est défini de façon générale comme l'application dynamique d'une forme à un contenu, désigne la structure même de la *praxis*. Et la notion permet de penser rationnellement la science, l'action et même l'esthétique, de façon poïématique – c'est là un effort de réunification de la raison (que Granger partage avec Vuillemin) qui dénote une originalité propre (on ne peut réduire cette idée à l'influence de Cavailles ou d'Hyppolite).

<sup>2</sup> Voir toutefois le billet de Pascal Engel, alias Ange Scalpel, “Jules Vuillemin a-t-il été existentialiste ?”, billet du blog La France byzantine du 3 septembre 2016, <<http://lafrancebyzantine.blogspot.com/2016/09/jules-vuillemin-t-il-ete-existentialiste.html>>.

<sup>3</sup> Voir en ce sens la tentative d'Elisabeth SCHWARTZ, « Le sens et la portée de l'idéalisme allemand dans la philosophie de Jules Vuillemin », *Revue d'Auvergne*, 2007, n.° 585, pp. 105 – 134.

années 50. À la sortie de la guerre, Vuillemin cherche à réinventer la rationalité, en la définissant paradoxalement par *l'affectivité* - c'est pourquoi il semble préférable de parler de "raison sentimentale" plutôt que de "période existentialiste" concernant ce moment de sa vie intellectuelle. De fait, le sentiment est une notion qui doit permettre de réunifier la rationalité, par delà son partage kantien entre théorie et pratique<sup>4</sup>. Par la suite, et après les livres sur Kant (VUILLEMIN, 1954 et 1955), Vuillemin abordera à nouveau ce thème de l'unité de la raison : dans son texte sur *Le problème phénoménologique* (VUILLEMIN, 1959), où il examine la question de la théorie de la signification ("assurer l'une par l'autre la vérité et la liberté"), et dans sa *Leçon inaugurale* au Collège de France (VUILLEMIN, 1962), dans laquelle il loue Merleau-Ponty d'avoir su "libérer la philosophie de son orientation vers la pure contemplation" (en faisant une philosophie du signe, située à égale distance d'une intention dialectique (par les choses) et d'une intention par la conscience (subjectivité transcendante). Il tentera d'ailleurs une compréhension unitaire du rationalisme kantien, considéré comme pensée intuitionniste (VUILLEMIN, 1994), y compris de sa dimension esthétique

si bien expliquée par Louis Guillermit. Lui-même, s'il commence par exclure l'esthétique de la rationalité<sup>5</sup>, cherche toutefois à l'intégrer par son travail sur les *Éléments de poétique* (VUILLEMIN, 1991): défi pour la raison, l'esthétique pose un problème de méthode, puisque l'apparence suit une logique de la conciliation et non de la contradiction.

Mais cette hypothèse sur l'unité de l'ensemble de sa philosophie sort des limites de la présente étude, qui se borne à souligner la cohérence rationaliste du premier parcours de Vuillemin, jusqu'à *L'héritage kantien* (VUILLEMIN, 1954). Avant d'introduire les thèmes du sentiment et du travail, il faut commencer par préciser l'importance de ce qui justifie la philosophie: *la finitude* est ce qui livre l'existence à la méditation philosophique, de façon *exclusive*, c'est-à-dire sans la laisser à la nature ni à la théologie (le kantisme n'atteint pas le temps véritable de la finitude). Et le but de la philosophie doit être de *glorifier* l'homme, autrement dit: de le montrer tel qu'il est, comme il se crée, s'aliène, s'exprime et se connaît en un seul et même acte. La finitude explique ainsi le lien indéfectible, même s'il peut paraître paradoxal, de la rationalité avec *l'affectivité* : il s'agit en effet avant tout d'éviter (outre le naturalisme) le forma-

<sup>4</sup> Ainsi, l'idée de destin n'a pas de sens si, par préjugé intellectualiste, on restreint la vie du cogito à l'activité scientifique et à l'intentionnalité de l'explication. Il s'agit de trouver un fondement commun à la connaissance pure, la morale, la tragédie et l'histoire. Cf. la conclusion de *Le sens du destin* (VUILLEMIN, 1947), qui annonce clairement *L'Essai sur la signification de la mort* (VUILLEMIN, 1948).

<sup>5</sup> Dans ses premiers textes, il oppose la contemplation esthétique à l'action pratique placée sous le signe du destin.

lisme, à savoir la transcendance d'une raison privée de tout contenu concret, réduite à l'exigence du devoir-être et à la pure idéalité. En particulier – on voit ici l'unité théorico-pratique de la raison –, “les mouvements de nos affections ne sauraient être séparés du rythme de nos connaissances”<sup>6</sup>. Au sein de l'affectivité, il existe toutefois une alternative entre le *sentiment*, qui est du côté de la raison, et l'*émotion*, qui nous fait dévier du côté de l'irrationnel, de la métaphysique. Bien entendu, Vuillemin n'affirme pas que le sentiment *est* la raison, mais seulement qu'il en est la source et nous met sur sa voie (celle du dépassement unitaire des obstacles), tandis que l'émotion nous oriente au contraire en direction de l'entendement (et de ses divisions antinomiques), pour utiliser le vocabulaire quasi-hégélien qu'il affectionne.

Pour mieux comprendre cet effort de transformation de la rationalité et montrer en quoi il débouche paradoxalement sur une philosophie de la science, on peut procéder en quatre étapes. Il convient d'abord de dégager le rôle du destin comme critère de la rationalité intégrale recherchée. En suite de quoi, la réflexion peut s'élargir et identifier l'ambivalence affective fondamentale de la pensée de la mort, positive

dans le sentiment du destin, mais négative dans l'émotion d'angoisse. Cela permet, en conséquence, de révéler la valeur ontologique et épistémique du sentiment, en particulier celui de joie et d'effort. A partir de quoi il devient possible d'identifier le travail comme le principe fondamental de la réalité, qu'elle soit effective ou visée (de l'être et du devoir-être).

### Le destin comme critère de la rationalité intégrale

Tout d'abord, contrairement à ce qu'insinue une interprétation humaniste, *le destin n'est pas une illusion*<sup>7</sup>. Il désigne “l'atmosphère transcendante de l'action historique, déterminant un mouvement rétrograde du vrai qui va du futur à un présent, dont il pose l'unité et la totalité absolues”<sup>8</sup>. Si cette notion est décisive, c'est parce qu'elle constitue la promesse d'un *dépassement du kantisme*: en effet, le destin transforme en avènement du moi la mort, qui est d'abord représentée comme un événement de la nature.

Le destin diffère du hasard sur trois points : d'abord, tandis que le hasard renvoie aux événements objectifs et se prête à une conceptualisation scientifi-

<sup>6</sup> VUILLEMIN, 1948, p. 313.

<sup>7</sup> L'humanisme, hésite en fait entre un objectivisme (le destin est nature) qui emprunte ses arguments à une interprétation subjective de la conscience (la morale nous oblige à prendre parti pour la liberté car le destin nous oblige à renoncer à l'action), et un subjectivisme qui se réfère à une polémique inconsciente qu'elle emprunte à une théorie objective de la conscience.

<sup>8</sup> VUILLEMIN, 1947, p. 31.

que, le destin n'a de sens que relativement à l'homme qui le subit. En outre, alors que la connaissance du hasard le supprime, celle du destin le crée. Enfin, la notion de hasard a trait à la liberté cosmologique, au lieu que celle de destin concerne la liberté morale.

Ajoutons que le destin fait irruption dans notre vie sous la forme d'une *surprise*, et pas d'une genèse: "Le destin n'apparaît en effet dans notre vie psychologique qu'à propos d'une décision, d'un acte, d'une attitude 'pratique' à l'égard du monde et de nous-mêmes" (VUILLEMIN 1947, p. 18). Sa conscience nous modifie: en nous sortant de la dialectique du moi et du non-moi, de la contemplation et de la mélancolie, elle fait passer notre histoire de la contingence à la nécessité. Autrement dit: "L'action nous donne un nouveau mode d'accès au temps et à l'histoire".

En outre, la *signification* du destin est *rétrospective*, et s'opère selon un mouvement rétrograde; elle va de l'avenir au présent: "Le destin est cette certitude absolument obscure qui va de l'avenir au présent, qui nous déporte hors de nous-mêmes, pour justifier et accomplir nos actes. Il est encore cet appel de l'avenir au présent, ce jeu du temps et de la certitude" (VUILLEMIN, 1947, p. 23). L'analyse bergsonienne du mouvement du vrai, du présent vers le passé, vide en fait le destin de tout

contenu, puisqu'un historien ne fera que chercher dans notre présent à nous l'explication de son présent à lui. Or c'est là ignorer le sens de l'action, qui se présente à l'homme "avec une évidence contraignante absolue, comme un véritable impératif catégorique".

Par conséquent, le destin est un mode fondamental de la *conscience morale*: il concerne une action qu'accompagne la conscience d'une justification qu'apportera rétrospectivement l'avenir au présent. Histoire et destin prennent du coup des significations contraires: par le destin, *le moi sort de la connaissance et de la mélancolie, et entre dans l'unité et l'action*, là où Bergson sépare deux intentions de conscience irréductibles (action et connaissance historique). En effet, tandis que "le mouvement rétrograde du vrai dans la connaissance historique débouche donc dans la transcendance, la fragmentarité et la mélancolie" (VUILLEMIN, 1947, p. 27), dans le destin mes actes forment au contraire une unité organique. Le moi s'affirme et le monde "devient un tout sympathique qui conspire à notre acte"; moi et monde s'intègrent ainsi en une totalité<sup>9</sup> pratique qui exclut tout autant la transcendance que le sentiment esthétique de la mélancolie. Par quoi mélancolie et destin ne constituent pas des sentiments quelconques, empiriques et con-

<sup>9</sup> Le mouvement rétrograde du vrai dans le destin « aboutit à l'affirmation d'une totalité, d'une unité, en un mot d'un système absolu » (VUILLEMIN, 1947, p. 30)

tingents, mais des *conditions transcendantales de la conscience historique* (contemplation, action).

Du point de vue de l'enjeu principal - le renouvellement du rationalisme et son unité -, le destin a le mérite de *réconcilier les deux modes du cogito*. En effet, il ne traite le monde ni comme un pur objet, ni comme une simple représentation : pensée, action et existence ne font qu'un. Est également dépassée la distinction kantienne du savoir et de la foi (dont on trouve encore la trace chez Marx, selon Vuillemin). En fait, le destin "retrouve cette magnifique intimité du monde et du vouloir, que la mélancolie semblait avoir à jamais perdue" (VUILLEMIN, 1947, p. 257)<sup>10</sup>.

C'est par un mouvement d'amplification, par une généralisation de ses résultats, que la réflexion sur le destin conduit Vuillemin à la méditation sur la mort. L'analyse passe, pour ainsi dire, d'un sentiment privilégié à l'idée de la valeur du sentiment en général.

## L'ambivalence affective de la pensée de la mort

La méditation de Vuillemin sur la mort contient deux éléments importants : le premier, c'est que la mort a une signification proprement humaine. Cela n'est trivial qu'en apparence, parce que cela signifie que ni le naturalisme, ni la théologie ne sont capables d'en rendre compte - Vuillemin utilise principalement un argument inspiré par Cassirer<sup>11</sup>. Donc c'est à la philosophie d'étudier la mort (par opposition aux sciences, qui établissent des lois), dans une démarche (anthropologique et phénoménologique) soucieuse d'expliquer *l'intention* du comportement humain. La philosophie est en effet "la conscience des sciences humaines", au sens de ce qui ré-humanise les productions humaines, à rebours de tout fétichisme objectiviste<sup>12</sup>, qu'il soit naturaliste ou métaphysique (ne retenant de l'homme que la pure pensée<sup>13</sup>).

Or - et c'est là le second élément -, ce que la philosophie nous apprend, c'est que la mort ne nous affecte ni comme

<sup>10</sup> Vuillemin utilise un vocabulaire clairement hégélien : alors que l'entendement est soumis à la loi du sujet et de l'objet, la raison est fondamentalement pratique. Or l'existentialisme, qui vise l'ontologie fondamentale en cherchant le fondement transcendantal de l'objectivité, de la perception, des sentiments et de l'histoire dans l'existence, ne fait que retrouver l'opposition romantique entre l'entendement et la raison. Seul le destin permet de rendre compte de l'esprit concret incarné dans le corps et l'histoire : la conscience y expérimente la puissance du moi à l'intérieur du non-moi lui-même.

<sup>11</sup> VUILLEMIN, 1948, chap. 1. La démonstration utilise notamment des arguments sémiotiques (p. 9) : la mort est en effet une « forme symbolique » (p. 11), à laquelle l'animal reste aveugle. Une analyse critique de l'œuvre de Freud conclut également qu'il n'existe pas d'instinct de mort (stricto sensu, on ne saurait nommer ainsi la compulsion de répétition - p. 24).

<sup>12</sup> VUILLEMIN, 1948, p. 309-310 : il s'agit de « retrouver sous les démarches les plus inhumaines et objectives la trace de l'activité de l'homme ».

<sup>13</sup> La méthode transcendantale est contradictoire avec ses principes, la méthode réflexive avec l'expérience. En effet, le monde constitué renvoie certes au Je pense comme à sa condition de possibilité, mais soit l'analyse transcendantale ne pénètre pas la vie même de la conscience (ce qu'exprime la notion de chose en soi), soit on escamote la chose en soi (la réflexion nous donne l'être, l'homme accède au conseil de Dieu), mais sans rendre compte de la transcendance du monde.

un *instinct* (l'animal n'a pas de sens de la mort), ni directement comme un *sentiment*, mais seulement indirectement comme une *émotion* (donc comme affectivité dégradée, aliénée, pathologique). C'est là le legs de l'argument d'Epicure ("la mort n'est rien pour nous"), dont la pertinence dépasse les ambiguïtés et les multiples transpositions dont il a fait l'objet<sup>14</sup>. L'homme recherche et peut posséder une vie qui échappe à l'aiguillon de la mort : à condition de suivre l'orientation primitive du sentiment vers la nature (le travail) et l'humanité (l'amour). La *joie* exprime l'unité profonde de ces deux directions<sup>15</sup>. On le voit, la mort revêt donc une importance *méthodologique* : elle permet de départager des "significations opposées de notre comportement"<sup>16</sup>.

Dans le *sentiment*, l'homme triomphe dans l'obstacle ; il incarne la liberté du destin et se réalise entièrement (la mort n'est rien)<sup>17</sup> ; il acquiert la connaissance dialectique de soi-même et de l'infini. Tendances et sentiments nous renseignent sur nos activités de conquête et notre liberté de communion avec le monde. Dans l'*émotion*, au contraire, l'homme échoue, ne se re-

connaît plus dans son objet, se cherche vainement et angoisse ; il ne se justifie que par des antinomies qui ne peuvent qu'approfondir l'aliénation sans la résoudre (l'homme se perd et s'humilie devant Dieu). Les émotions brisent la continuité harmonieuse et font éclater une tension antinomique entre l'homme et le monde : en tant qu'elle nous émeut, la mort ébranle notre confiance dans l'unité universelle de la joie (en nous renvoyant vers la matière ou en nous hissant vers la spiritualité). Ainsi, émotion de peur et sentiment de colère nous révèlent une expérience antinomique de la mort<sup>18</sup>.

Selon qu'on s'engage dans l'une ou l'autre voie, le sens de l'existence humaine et de son affectivité se transforme. L'aspect passif du *sentiment* sert à provoquer l'action glorieuse qui intègre l'infini dans le fini (comme l'a souligné le romantisme) ; l'homme se divinise, tel Hercule. Au contraire, l'*émotion*, qui semble correspondre à la conscience de la finitude, ne nous mesure en fait à l'infini que pour mieux le séparer de nous. Le sentiment est donc la source de la raison, dans la mesure où il dépasse les oppositions et

<sup>14</sup> Intellectualisme, spinozisme, idéalisme, charlatanisme de Ménandre, ou théologie augustinienne. Cf. VUILLEMIN, 1948: 1ère partie.

<sup>15</sup> Le travail ne saurait dégénérer en exploitation, égoïsme, orgueil et colère tant que nous l'accomplissons avec amour, et notre amour ne saurait se transformer en passion, plaisir et émotion tant que nous le servons de notre travail (VUILLEMIN, 1948: p. 206).

<sup>16</sup> VUILLEMIN, 1948: p. 312. Vuillemin semble s'inspirer de Le Senne.

<sup>17</sup> VUILLEMIN, 1948: p. 312 : « le concept de l'homme se réalise entièrement, et la conscience de soi retrouve dans la lumière du sentiment la transparence de la connaissance et de l'action ».

<sup>18</sup> Dans la peur, je subis la mort, je concède ma passivité absolue et mon impuissance radicale (je ne me distingue par aucun côté d'une nature qui m'écrase) ; dans la colère, j'acquiesce la conviction de la liberté (la mort est l'enjeu d'une lutte pour la reconnaissance – même si, à la différence de la vengeance, la colère ne s'engage pas effectivement dans cette lutte).

contrariétés, opère la synthèse des contradictions ; tandis que les délires de l'émotion accompagnent les antinomies de l'entendement, et ne peuvent aboutir qu'à la foi (au fait d'accrocher sa destinée future au sacrifice d'un Dieu). Le sentiment est une détermination non désespérée, qui ignore le péché et la mort et veut rendre l'homme à la liberté et le réaliser dans la joie, par le travail et l'amour ; l'émotion, au contraire, est une complaisance pour la nuit, dès lors que l'espérance ne peut jaillir que d'une aurore future.

Une fois soulignée la positivité (sentimentale) de la mort dans le destin, et défini le rôle méthodologique de la mort (pour discriminer le bon sentiment et la mauvaise émotion), venons-en à la définition du sentiment lui-même et à sa teneur *rationnelle*.

### La valeur ontologique et épistémologique du sentiment

Le sentiment est défini comme la visée effective de l'être, ce qui en révèle

le sens<sup>19</sup> et qu'on ne peut considérer simplement comme une passivité subjective<sup>20</sup>. L'identité du sentiment et de la pensée garantit d'ailleurs la constitution d'une *psychologie concrète*, au-delà des échecs des psychologies formalistes (qui limitent le sentiment à une action non intentionnelle, à un réflexe quasi mécanique)<sup>21</sup>. En effet, le sentiment n'est pas que l'affection du sens interne par laquelle l'individu affirme son existence et assure sa conservation – ainsi défini, le sentiment perd son sens et devient un simple signe, dirigé vers le sujet (dotés d'instincts), qui n'est plus une intention, mais une simple réaction. C'est "par un seul et même préjugé que la philosophie s'installe dans le formalisme, et la psychologie dans le subjectivisme"<sup>22</sup> et, pourrait-on ajouter, que l'hédonisme réduit la vie affective de l'individu au plaisir et à la douleur (au lieu de la considérer dans "sa naïveté généreuse et créatrice")<sup>23</sup>.

Notre *sentiment primitif*, c'est la joie, qui manifeste un lien profond et intime à la magnificence de l'univers (grâce

<sup>19</sup> Il n'y a pas d'opposition entre le sentiment et la pensée, qui sont deux aspects de la vie organique de l'esprit : le sentiment est une pensée, « le mode d'accès fondamental à la signification de l'être et du monde » (VUILLEMIN, 1948, p. 88).

<sup>20</sup> VUILLEMIN, 1948, p. 93: « le propre de toute pensée est d'affirmer le monde ».

<sup>21</sup> VUILLEMIN, 1948, p. 90.

<sup>22</sup> VUILLEMIN, 1948, p. 91. Il faut donc « réunir ce qu'on a séparé, en montrant du même coup l'identité du sentiment avec la pensée et l'unité de la psychologie avec la philosophie, de la science de l'individu avec la science des significations, et en affirmant résolument la direction et l'intention objectives de l'affectivité originellement enracinée dans la plénitude de l'être total ».

<sup>23</sup> Dans le sentiment, Vuillemin veut en fait établir un nouveau rapport entre la conscience de soi et la connaissance du monde, mais pas à la façon de Fichte (qui dissout en une seule réalité la dualité originelle du moi entre effort et réflexion) ou de Hegel (qui réconcilie, dans le concept, réflexion et pensée, conscience et connaissance, forme et contenu, parce que la création coïncide avec l'aliénation). Vuillemin retient certes de Hegel l'idée que l'éducation de la conscience ne se fait qu'à travers l'aliénation et les contradictions où elle tente de se ressaisir, mais il refuse de lier la philosophie à la théologie (et l'anthropologie à une philosophie de la nature) et à la nécessité téléologique (qui crée une asymétrie entre Dieu et l'homme, dans l'accès à l'absolu et la lecture optimiste de l'histoire, par delà le « sérieux » du négatif). De fait, « l'homme, l'aliénation humaine et l'existence constituent l'unique texte de la méditation philosophique » (VUILLEMIN, 1948, p. 312).



qu'on éprouve, par exemple, dans le travail avec d'autres hommes, mais aussi dans l'amour). Elle résulte d'une sorte de don primitif et gratuit, d'une sorte d'inconscience de soi, et constitue davantage le signe du monde que la révélation du moi (elle ignore la distinction du sujet et de l'objet). Et il n'existe pas de sentiment de tristesse. En revanche il existe bien une émotion triste, l'angoisse, qui naît d'un danger qu'on pressent sans le connaître, et qui nous immobilise et nous empêche d'agir. A noter qu'il n'existe pas d'émotion de joie (contrairement à ce que prétend Sartre). La pensée de la mort se manifeste ainsi sous la forme d'un sentiment de crainte (qui régularise notre action et qui est dominé dans le destin) ou d'une émotion de peur (qui dérègle, affole, désadapte<sup>24</sup>).

Dans le texte qui suit, Vuillemin souligne bien en quoi le sentiment nous fait dépasser le point de vue de la *finitude* : il triomphe de la mort en nous permettant de nous former.

Le sentiment nous révèle jusque dans la mort l'identité entre notre devoir et notre spontanéité, entre l'approfondissement du moi et sa réalisation dans le monde. La joie en est le signe car il ignore l'extériorité de la mort. Il accomplit le moi qui, se retrouvant et se créant,

échappe ainsi à toute aliénation définitive. La mort même, il ne la peut concevoir que comme l'action de son génie et comme la gloire de sa toute-puissance. Le monde des choses et des personnes ne le limite pas, puisque c'est en lui qu'il pose sa propre existence. Rien ne lui demeure étranger. Sa liberté ne consiste pas à se retirer en lui-même mais à quêter la joie du monde dans le travail et dans l'amour. Aussi l'exigence morale ne lui apparaît que dans le commandement de réaliser sa propre personnalité, et de mûrir l'humanité encore adolescente qu'il porte en lui-même. Son seul guide est la perfection. Il ne saurait donc juger de la destinée humaine par rapport à une eschatologie transcendante : il la mesure seulement au degré de plénitude selon lequel elle se réalise, elle, le monde et les autres hommes. Il ne ressent pas le besoin de chercher à l'extérieur un appui, car cet appui infini vient le seconder naturellement dans l'unité dialectique de l'éducation : par le seul fait que son action s'exprime en travail et en amour, il s'associe la force du Kosmos et la puissance

<sup>24</sup> Elle dérègle notre conscience en faisant retomber notre comportement dans l'automatisme.

de la communauté. Il ignore la solitude et sans nul orgueil, il peut dire qu'il possède la sagesse, la puissance et la liberté, car n'est-ce point l'amitié de ses semblables et la complicité de la nature qui les lui assurent ? Semblable au chevalier de Dürer, il poursuit son chemin, la visière de son casque levée, la lance prête, le cœur sans peur et sans reproche ; et ni le diable ni la mort ne le détournent : il passe sans les voir (...) Ce qui importe au chevalier, ce n'est ni la mort, ni les séparations dont elle nous afflige, ni les figures horribles de l'émotion qui les accompagnent sans cesse (...) mais seulement la santé de l'homme, l'épanouissement de l'amour et la beauté de l'univers<sup>25</sup>.

Quel est au juste l'enjeu de cette partition sentiment-émotion, et surtout de ce lien de la raison avec l'affectivité ? Cela peut sembler à première vue paradoxal, mais c'est bien *la philosophie*

*des sciences*. En effet, en méditant sur le monde (Heidegger, Sartre), la philosophie contemporaine s'est, certes, libéré du carcan scientifique de la philosophie classique (qui réduisait le monde à une nature indépendante de nous), mais au point de couper les ponts avec la science. Or cette opposition du monde et de la nature est ruineuse, car elle oublie que la nature contenait en germe notre intuition du monde, en un sens symbolique et conceptuel (comme l'a souligné Cassirer):

Et comme ces voyageurs qui pour se convaincre de la pauvreté d'un pays ne visitent que ses déserts, on réduit à présent le monde à l'ombre de l'angoisse et de la mort, parce qu'on a éliminé a priori la joie et le sentiment sous le terme méprisant de « souci », ou parce que, séparant les sciences d'avec la philosophie et la philosophie d'avec les sciences, on se divertit d'un air entendu à décrire en celles-ci les divertissements d'humanité prise à

<sup>25</sup> VUILLEMIN, 1948, p. 208-210.

<sup>26</sup> VUILLEMIN 1948, p. 195-196. C'est pour Heidegger que le rapport fondamental à l'être est émotionnel (l'angoisse, à laquelle se trouve ainsi réduit le cogito). Mais cette logique semble à Vuillemin particulièrement perverse. En effet, Heidegger prend soin de dire que la connaissance du monde ne peut être dérivée que de la connaissance de l'homme (du Dasein) ; mais pour dessiner le monde autour du cogito qui en est le centre, il commence par réduire le cogito à la seule figure qui fait s'écrouler le monde (l'émotion). Le monde nous apparaît du coup comme un néant; et, au bout de l'idée du monde se trouve donc l'acosmisme. C'est la raison pour laquelle l'angoisse ne nous fait rien toucher (ni monde, ni autrui) : elle réduit tout en fumée (VUILLEMIN, 1948, p. 198-199). L'histoire des idées confirme d'ailleurs la dualité des expériences qui nous rendent sensible la présence du monde : dans l'aevum domine l'attente d'une catastrophe temporelle, dans le mundus, le spectacle de la beauté et de l'harmonie impose la représentation de l'objectivité. C'est parce qu'il masque cette alternative que l'existentialisme est sévèrement condamné: « C'est donc par une monstrueuse réduction qu'on veut faire passer pour authentique la seule représentation d'un aevum apocalyptique » (VUILLEMIN, 1948, p. 204).

l'illusion de l'action et de la vie<sup>26</sup>.

Reste encore toutefois à préciser le lien reliant le sentiment de joie au travail : il est fourni par *l'effort*. C'est par ce dernier, en effet, que la réalité du monde nous est donnée: la résistance que le monde nous oppose nous donne prise sur lui ; et l'effort devient avec le succès la source de notre joie. La joie nous ouvre au monde, nous sort de nous-même et nous projette dans l'objet. Le sentiment respecte l'ordre du monde et la hiérarchie des êtres, que l'effort découvre et qu'il implique. La joie, d'une part, ne nous donne conscience de nous même que par l'intermédiaire des traces que notre activité imprime au monde ; d'autre part, elle en ordonne harmonieusement la multiplicité. Dans l'émotion, au contraire, tout change : la transcendance objective de ce qui nous écrase transforme le monde en nature objectivée, qui nous devient légère, et où on se sent impuissant à insérer notre action et notre vouloir. L'émotion ne nous fait pas accéder à une expérience objective de la réalité, mais nous fait expérimenter uniquement une projection du moi. Du coup, elle la prive de cet ordre souverain où le sentiment puisait sa réalité et auquel on reconnaît la consistance et l'objectivité du monde (hiérarchie et ordre disparaissent). Elle livre le monde à *l'hic et nunc* et coupe l'intuition du concept (réduisant l'intuition à une pure forme, vide,

dé-spatialisée : le monde n'est même plus du temps mais du devenir qui se défait).

Bref, tandis que travail est du côté du sentiment, l'angoisse tombe du côté de l'émotion. Et ces deux catégories orientent en réalité la raison dans deux directions concurrentes et exclusives. Or la rénovation de la rationalité ne peut être pleinement accomplie, dans l'intégralité promise par la notion de destin, que si elle s'appuie sur la notion de travail.

### **Le travail comme principe fondamental de la réalité**

En fait, pour Vuillemin, la notion de travail est ce qui semble permettre une résolution des difficultés issues de la décomposition du cogito. En effet, ce dernier donne naissance à deux traditions : celle qui valorise en lui le critère de la vérité, et celle qui insiste sur la notion de substance pensante. En sont issus, selon Vuillemin, trois types d'analyse : psychologique, transcendantale et réflexive. Si les deux dernières s'opposent, avec d'ailleurs des prétentions abusives, toutes sont décevantes : l'analyse de l'expérience intérieure (Maine de Biran) ne parvient pas à la dignité constituante, le Je transcendantal manque l'expérience concrète ; et la réflexion ne fait que juxtaposer deux méthodes contradictoires, psychologique et transcendantale et, dans sa tenta-

tive de synthèse, manque le sens *ontologique* du cogito (quant à la psychologie descriptive de Brentano, elle confond l'intentionnalité et l'objectivité; et la phénoménologie dédouble le monde). En dépit de certaines ambiguïtés, il faut donc plutôt s'inspirer de l'ouvrage de Jules Lachelier, *Psychologie et Métaphysique* (LACHELIER, 2017): la solution du problème psychologique se trouve dans une dialectique vivante, dans un rapport concret de l'être à son sens, dans un acte ontologique (qui ne réside ni dans la conscience réflexive, ni dans la conscience transcendantale, ni dans le cogito phénoménologique).

En partant de la double tradition ouverte par le cogito, Vuillemin aboutit donc à une exigence unique : identifier philosophie et psychologie, au prix du cogito lui-même (comme intimité ou constitution ontologique du monde). En effet, la première tradition (véritative) réduit l'objet au désir (principe de la réflexion subjective, présence de la mort, antinomies de l'émotion) ; la seconde (ontologique) ne peut dépasser le cogito qu'à condition de retrouver la dialectique concrète par laquelle l'homme est au principe de la constitution du sens du monde. C'est l'enjeu du *travail*.

Mais comment définir précisément cette notion ? C'est ce à quoi s'attelle l'ouvrage *L'Être et le travail* (VUILLEMIN, 1949). Le travail désigne la genèse ontologique du monde, il naît du désir humain, qui ne vise pas à com-

bler un besoin mais est désir de valeur. *Même la physique mathématique*, souligne Vuillemin, trouve son origine dans cette révolution ontologique par laquelle le travail constitue un monde. Et le ressort caché de l'histoire, c'est l'apparition de plus en plus claire de l'essence de l'homme (le travail comme liberté). On ne perçoit d'ailleurs (de façon individualisée) les choses qu'à partir d'un certain monde culturel issu du travail. De sorte que les philosophies de la conscience sont stériles (comme le soulignait Cavailles), puisque la raison est à saisir comme universalité concrète, c'est-à-dire : *au travail*. La réflexion, si elle en reste à elle-même, ignore le mouvement qui ébranle ses propres catégories (le travail, la raison). Dès lors, la révolution copernicienne se renverse : ce n'est plus l'objet qui tourne autour du sujet, mais *la connaissance de soi qui n'est possible que par la connaissance des œuvres* - un renversement qui annonce bien sûr la révolution ptolémaïque de l'*Héritage kantien*), et qui sera repris dans le projet grangérien d'une 'ergologie' (LACOUR, 2012, 1ère partie).

A noter que le travail se divise en *plusieurs fonctions symboliques* qui ont chacune leur semi-autonomie (comme le dirait Cassirer). C'est la raison pour laquelle il existe une *double dialectique du travail* : d'une part, les fonctions mutent ensemble et le travail peut être dit *divisé*, puisque les symbolismes qui servent d'organes aux fonctions appa-

rues se développent dans un rapport de totalité immanente ; d'autre part, les fonctions nouvelles éclairent et transforment leurs assises anciennes, et le travail peut être dit *historique*, puisque sa temporalité et sa liberté ne sont rien d'autre que la reprise de l'homme par lui-même dans la force de son destin.

Enfin, la *lutte des classes* n'est qu'une des dimensions du travail, même si Vuillemin souligne l'importance de la révolution. Il note aussi son ambivalence : elle anime l'esprit objectif de son double mouvement de vie (sentiment) et de mort (émotion).

## Conclusion

Les premiers textes de Jules Vuillemin ne sont pas tant existentialistes<sup>27</sup> que *rationalistes*, dans la tradition française de la philosophie réflexive, même s'ils ne traitent pas (encore) d'épistémologie. Pascal Engel<sup>28</sup> a donc bien raison de se méfier de cette qualification rapide d'existentialisme qui, qu'on s'en félicite ou s'en désole, masque la véritable intention de Vuillemin, laquelle explique peut-être la continuité souterraine de son oeuvre. Aussi est-ce à bon droit qu'Engel revalorise des ouvrages dont, selon Vuillemin, Gueroult aurait fait peu de cas: si le

style en est sinueux, c'est en effet parce que la méthode y est délibérément dialectique, cherchant à dégager les apories des différentes thèses examinées. Mais Engel a peut-être tort d'y voir seulement l'expression d'une "sagesse stoïcienne", cherchant à déjouer les tendances dominantes de l'existentialisme et du marxisme, car l'intention est clairement rationaliste. L'influence de Merleau-Ponty (dans l'idée d'un dépassement du kantisme dans l'action) est certes patente, mais elle n'est pas la seule et, par ailleurs, l'originalité de Vuillemin ne saurait être pour autant négligée - en particulier la résistance à l'assimilation de la connaissance à une action, dont il n'est pas sûr que Vuillemin la doive à Benda.

En fait, la relative continuité de la pensée de Vuillemin s'explique sans doute par une communauté d'inspiration de ses différents livres. Car c'est paradoxalement dans une définition sentimentale de la raison que naît son projet de philosophie des sciences. Pour Vuillemin, il s'agit en effet de sauver la science et d'en respecter la spécificité, donc de réinventer une rationalité qui sache lui ménager une place dans le monde (et l'existence). Comme il n'est plus possible, pour ce faire, de partir du cogito, c'est grâce à la notion de *travail* qu'il s'efforce de dé-

<sup>27</sup> Sauf bien entendu à parler d'existentialisme atypique, d'orientation théorique, un peu comme celui 'poïématique' de Granger. Cf. LACOUR, 2012, chap. 1.

<sup>28</sup> Pascal Engel (aka: Ange Scalpel), <<http://lafrancebyzantine.blogspot.com/2016/09/jules-vuillemin-t-il-ete-existentialiste.html>>.

passer Kant (mais aussi Fichte, Cohen, Heidegger, Husserl, Bergson, Sartre, Merleau-Ponty, etc). Substituer la dialectique du travail aux antinomies de la réflexion permet en effet d'abandonner le projet impossible d'un accomplissement du cogito. La formule "Je travaille donc je suis" résume ainsi la connaissance philosophique, en tant que celle-ci porte sur un unique texte qui est indissociablement : vie, travail, expérience humaine et liberté (VUILLEMIN, 1949, p. 165).

Non sans ambiguïté, toutefois, car la notion semble même avoir absorbé sans reste l'amour, l'autre support fondamental du sentiment princeps de la

*joie*. De même, c'est de façon assez elliptique que le travail est censé garantir l'unité de la raison, en raccordant l'être au devoir-être - puisque Vuillemin fait également du travail une figure normative<sup>29</sup>. Mais une chose n'est pas douteuse: c'est par ce nouveau départ que devient possible une réunification du sens du *monde* (contemporain) et de la *nature* (*classique*) - précisément au moyen d'une *philosophie des sciences*. C'est en ce sens que la leçon inaugurale (VUILLEMIN, 1962) parle d'une "nouvelle situation philosophique" et de la nécessité de "s'assurer de la possibilité même d'une philosophie de la connaissance".

---

<sup>29</sup>VUILLEMIN, 1949, p. 166: « Le devoir, c'est le travail. Par lui, l'homme dépose les limitations de l'extériorité et de l'oubli. Par lui les civilisations apprennent qu'elles sont immortelles. Par lui enfin, parce qu'il réalise l'unité de l'expérience et de la liberté, de la conscience de l'objet et de la conscience de soi, de l'être et de la justification, nous triomphons du mal et du divin et nous découvrons dans cette victoire la véritable maxime de la moralité: "Agis de telle sorte que ton action porte en elle la responsabilité ontologique du monde et la concaténation universelle du destin". »

## Bibliographie

- GRANGER, G-G. *Pensée formelle et sciences de l'homme*. Paris: Aubier, 1960 (réédition: L'Harmattan, 2010).
- LACHELIER, J. *Du fondement de l'induction*, suivi de *Psychologie et métaphysique*. Paris: Hachette Livre BNF (2<sup>e</sup> édition), 2017.
- LACOUR, P. *La nostalgie de l'individuel. Essai sur la philosophie pratique de Gilles-Gaston Granger*. Paris: Vrin, 2012.
- SCHWARTZ, E. "Le sens et la portée de l'idéalisme allemand dans la philosophie de Jules Vuillemin", *Revue d'Auvergne*, 2007, n.º 585, pp. 105-134.
- VUILLEMIN, J. *Essai sur la signification de la mort*. Paris: 1948 (thèse principale).
- \_\_\_\_\_. *L'être et le travail*. Paris: 1949 (thèse secondaire).
- \_\_\_\_\_. *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*.
- \_\_\_\_\_. *Le miroir de Venise*. Paris:
- \_\_\_\_\_. *Leçon inaugurale*. Paris: Collège de France, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Éléments de poétique*. Paris: Vrin, 1991.
- \_\_\_\_\_. *L'intuitionnisme kantien*. Paris: Vrin, 1994.
- \_\_\_\_\_. "Ma vie en bref", 1991.
- VUILLEMIN, J. et GUILLERMIT, L. *Le sens du destin*. Paris: 1947.

**Reçu / Recebido:** 03/10/2019  
**Approuvé / Aprovado:** 27/01/2020  
**Publié / Aprovado:** 20/09/2020

