

De Canguilhem à Foucault
La force des normes

Pierre Macherey

**De Canguilhem
à Foucault
la force des normes**

La fabrique
éditions

© **La Fabrique éditions, 2009**

Conception graphique :
Jérôme Saint-Loubert Bié

ISBN : 978-2-91-337296-2

La Fabrique éditions

64, rue Rébeval
75019 Paris
lafabrique@lafabrique.fr
www.lafabrique.fr

Diffusion : les Belles Lettres

Sommaire

Avant-propos — 7

La philosophie de la science de
Georges Canguilhem. Épistémologie et histoire
des sciences — 33

Pour une histoire naturelle des normes — 71

De Canguilhem à Canguilhem en passant
par Foucault — 98

Georges Canguilhem : un style de pensée — 110

Normes vitales et normes sociales dans *l'Essai sur
quelques problèmes concernant
le normal et le pathologique* — 124

Notes — 139

Avant-propos

Réunir en un volume les cinq textes qui suivent, comme m'a proposé de le faire Eric Hazan à qui revient l'initiative de cette publication, n'allait pas de soi. En effet, ceux-ci ont été écrits à des époques bien différentes, le premier en 1963 – je sortais alors tout juste de mon cursus d'études – et le dernier en 1993 – à un moment où je me dirigeais vers le terme de mon parcours d'enseignant-chercheur en philosophie : entre ces deux dates, beaucoup d'eau a coulé sous les ponts, disons pour aller vite qu'on a changé d'époque, et ma façon de travailler, qui m'a conduit à m'intéresser à certains problèmes, à leur appliquer des modes d'investigation et de réflexion qui m'étaient propres, et à exposer précisément les résultats de ces recherches sous telle ou telle forme, a dû se transformer suivant un processus que, sans doute, je n'ai pu mener entièrement à ma guise dans la mesure où ont interféré avec mes efforts et mes souhaits personnels toutes sortes d'incitations et de déterminations, pour ne pas parler d'un conditionnement, qui ne dépendaient pas de moi, mais dont il m'a bien fallu bon gré mal gré assumer les conséquences, en me les appropriant en quelque sorte. Sur l'itinéraire intellectuel que j'ai suivi au cours de ces trente ou quarante dernières années, je me suis déjà expliqué dans un recueil publié en 1999 dans la collection « Pratiques théoriques » des Presses universitaires de

France, *Histoires de dinosaure, Faire de la philosophie (1965-1997)*: y était présenté, à partir de ma propre expérience, un bilan récapitulatif de l'ensemble de cette période, où s'est opéré, pratiquement dans tous les domaines, un retournement de tendance que rien ne me détournera d'interpréter comme un triomphe obscène de l'esprit réactif, cause d'une effarante régression sur le plan de la philosophie comme sur la plupart des autres. Comme dit l'autre, nul ne peut sauter par-dessus son temps, ni non plus, ajouterais-je pour mon compte, par-dessous, en faisant l'impasse sur les contraintes imposées par l'évolution d'une situation ou d'un contexte, évolution qu'on n'a pas soi-même décidée, mais dont il faut bien faire, à ses frais et à ses risques, le champ où on s'exerce, à son niveau et avec les moyens dont on dispose, à pratiquer, entre autres, la philosophie, dans des situations dont, paradoxalement, certains côtés négatifs peuvent stimuler la réflexion, alors même que, par ailleurs, ils la brident. Les textes ici présentés portent la marque des transformations conjoncturelles qui viennent d'être évoquées, ce qui installe entre eux une incontournable hétérogénéité, voire inégalité, et rend précaire leur regroupement à l'intérieur d'un même ensemble. Alors, pourquoi les recueillir dans le cadre d'un volume qui restitue, en apparence, à leur succession une formelle cohérence ou continuité, en dépit de leur caractère disparate, que leur rapprochement fait d'ailleurs ressortir davantage encore ?

L'entreprise peut cependant se justifier, tout d'abord pour une raison touchant au contenu des questions traitées dans ces cinq textes. En les relisant à la suite l'un de l'autre, ce dont ce projet de publication m'a fourni l'occasion, je me suis rendu compte que, même si c'est d'une façon qui peut sembler hésitante, voire pour une part aveugle, ils étaient poussés par le mou-

vement obstiné d'une idée qui leur était commune : c'est comme si celle-ci avait essayé de se tracer un chemin à travers eux, entre obscurité et clarté, selon la logique d'une recherche qui, pour être vraiment une recherche, doit procéder sans savoir à l'avance vers quel terme elle se dirige, et inventer sa direction au fur et à mesure qu'elle progresse en la suivant, d'une manière qui ne peut être totalement préméditée ou préconçue, mais n'en obéit pas moins à une certaine logique, ou, comme dirait Pascal, « force de la vérité », d'où elle tire sa relative nécessité. C'est à cette idée que j'ai essayé de donner explicitement forme en choisissant pour titre au présent volume *La Force des normes*, une force que je choisis d'interpréter dans les termes d'une « puissance » plutôt que dans ceux d'un « pouvoir » des normes. Puissance et pouvoir, *potentia* et *potestas* pour parler le langage de la philosophie classique, désignent en effet deux types d'action ou d'intervention différents, et même opposés : la dynamique de la puissance est immanente, en ce sens qu'elle présuppose une complète identité et simultanéité de la cause à ses effets, qui sont alors dans un rapport de détermination réciproque ; alors que la référence à un pouvoir implique une transcendance, réalisée par le moyen d'une antériorité de la cause par rapport à l'effet, d'où résulte aussi qu'il doit y avoir plus dans la première, qui le commande, que dans le second, relégué au rang d'une conséquence simplement dérivée. Appliquée à la question des normes, en vue de déterminer de quelle sorte d'efficacité ou de « force » celles-ci disposent pour la conduite de la vie sous tous ses aspects, cette distinction est cruciale : ou bien on conçoit les normes comme disposant d'un « pouvoir » fondé absolument en soi-même, indépendamment de la matière qu'il régit alors dans la forme d'une contrainte externe, par exemple en lui imposant de toutes forces ses

règles ; ou bien, au contraire, on les conçoit comme étant animées d'une puissance en vertu de laquelle elles se produisent elles-mêmes et définissent leur allure au fur et à mesure qu'elles agissent, *in situ*, à même les contenus qu'elles entreprennent de réguler, étant ainsi à la fois, selon la formule de Pascal dans son fragment sur les deux infinis, « causées et causantes, aidées et aidantes », sans qu'il y ait priorité ou préséance aucune de l'un de ces aspects de leur manifestation sur l'autre.

Il me semble, c'est ainsi du moins que je les ai lus, que Canguilhem et Foucault ont tourné inlassablement autour de ce problème qui a focalisé leur attention, et que cette préoccupation constitue le fil secret qui les relie philosophiquement, dans la mesure où ils ont été au ^{xx}e siècle les deux grands penseurs de l'immanence de la norme et de la puissance des normes, qui se sont d'ailleurs eux-mêmes reconnus comme étant intimement associés dans le traitement de ce thème dont ils ont proposé leurs variations personnelles : c'est ce qui explique en particulier la très grande considération mutuelle que, jusqu'au bout, et en dépit de ce qui pouvait par ailleurs les éloigner, ils se sont portés. Pour le dire autrement, ce qui justifiait principalement mon intérêt pour les travaux de Canguilhem et de Foucault, c'était le retour lancinant d'un problème et non la mise à disposition de sa solution offerte comme sur un plateau : il s'agissait pour eux avant tout de comprendre comment, sur les différents plans où elles opèrent, agissent, les normes, avec leurs caractères propres de normes qui interdisent de les assimiler à des lois décidées et instituées, présentant en conséquence le caractère d'artefacts, et affectées d'une dimension de formalisme en vertu de laquelle elles donnent prise à une réflexion de type essentiellement juridique. Ni pour Canguilhem ni pour Foucault, les normes ne se présentent

comme des règles formelles s'appliquant de l'extérieur à des contenus élaborés indépendamment d'elles, mais elles définissent leur allure et exercent leur puissance à même les processus au cours desquels leur matière ou objet se constitue peu à peu et prend forme, d'une manière qui dissout l'alternative traditionnelle du spontané et de l'artificiel : restent alors à appréhender la nature et les modalités de ces processus dans lesquels histoire naturelle et histoire sociale interfèrent d'une manière qui défie les représentations traditionnelles de la causalité, celles en particulier qui renvoient au modèle d'un déterminisme mécanique. Bien que l'un et l'autre se soient gardés de la traiter en général, comme un objet de discussion philosophique susceptible d'être considéré dans l'abstrait, il reste que Canguilhem et Foucault ont en commun d'avoir été principalement absorbés par cette question, qui a orienté leurs investigations : cette question, ils ne l'ont jamais perdue de vue, ils l'ont sans cesse reprise, avec le souci permanent d'en ramener l'examen sur le terrain où puissent être révélées, sur un plan à la fois individuel et collectif, ses implications pratiques, qui interdisent de la ramener sur le plan d'une spéculation purement théorique.

En évoquant ce lien, manifesté à travers la présence commune d'un problème, je ne veux absolument pas suggérer que Canguilhem et Foucault devraient être placés sur une même ligne où leurs positions seraient interchangeables, ce qui supposerait une réduction drastique de leur contenu obtenue au terme d'une opération d'abstraction inacceptable dans son principe : car il est clair qu'ils ont abordé la question de la norme par des biais bien différents, et que, si leurs tentatives se sont, sur certains points forts, croisées, et ainsi rejointes, elles n'en ont pas moins maintenu des différences qui empêchent de les confondre en faisant comme si elles n'étaient que les expressions

d'un même système de pensée qui n'aurait eu qu'à dérouler de façon univoque ses attendus. Ces différences tiennent d'abord aux champs d'objets sur lesquels ils ont fixé leur réflexion : si Foucault, qui a commencé par porter la casquette de «psychologue», est parti de l'étude de problèmes concernant les pratiques médicales, ce qui d'emblée le rapprochait de Canguilhem, il a rapidement élargi le terrain de ses investigations qui, suivant un périple étonnamment complexe, l'ont amené à aborder des thèmes relevant de la manière la plus large de la philosophie politique et morale sous tous ses aspects ; ces thèmes, Canguilhem ne les a pas lui-même ignorés, mais il ne les a considérés qu'en les tirant dans le sens de ce qui restait pour lui la question primordiale, celle de la vie, une question qui, si elle n'était pas non plus totalement absente de la pensée de Foucault, n'y occupait certainement pas la même place. Si Foucault et Canguilhem ont tous deux accordé une extrême importance aux interrelations du naturel et du culturel, du biologique et du social, interrelations qu'ils n'ont ni l'un ni l'autre interprétées dans le sens d'une harmonie concordataire, ils n'en ont pas abordé les conflits et les tensions par le même bout : en simplifiant les choses au maximum, on peut dire que c'est le naturel, c'est-à-dire le biologique, qui a donné son pôle principal à la réflexion de Canguilhem, alors que, pour Foucault, celui-ci a été constitué par le culturel et par le social, ce qui les a amenés à effectuer, à travers un même champ, des parcours de sens inverse, destinés par là même à se rencontrer. C'est pourquoi, si cela a un sens de lire Canguilhem et Foucault ensemble, une entreprise que, certainement, ni l'un ni l'autre n'auraient récusée, il faut cependant résister à la tentation, pour parler vulgairement, de les mettre dans le même sac : leur confrontation tire justement sa valeur du fait d'amener leurs intérêts res-

pectifs, et les résultats sur lesquels a débouché la mise en œuvre de ceux-ci, à réagir entre eux en révélant ce qui, tout en les unissant, les décale, aussi bien sur le plan de leurs centres d'intérêt que de leurs références intellectuelles et de leurs styles de pensée, pour ne pas parler de leurs styles d'écriture, qui, incontestablement, les distinguent sans toutefois les renvoyer dos à dos.

À cette tentation que je viens de dénoncer, n'ai-je pas moi-même, au moins pour une part, cédé ? Ce soupçon pourrait être confirmé par le retour obsédant, dans la plupart des textes que j'ai consacrés à des relectures de Canguilhem et de Foucault, de la référence à Spinoza, philosophe pour lequel tous deux éprouvaient sans doute une certaine sympathie intellectuelle, voire peut-être une espèce d'attraction, sans que cela les ait conduits cependant à en faire une pierre d'angle de leur réflexion – ce qui explique en particulier qu'ils l'aient dans l'ensemble assez peu citée et commentée, car là n'était pas, sur le fond, leur problème. L'insistance de cette référence est donc de mon entière responsabilité, et s'explique par les orientations personnelles dues à ma propre formation, ce qui s'est traduit par le fait que, sans toutefois en faire une autorité absolue, une démarche qui, me semblait-il, aurait été en tout contraire à l'esprit profond du spinozisme, je n'ai cessé d'y revenir, animé par l'espoir de percer les mystères de cette pensée austère, « aussi difficile que rare », pour reprendre une formule que Spinoza lui-même a placée à la fin de son *Éthique* et qui résume assez bien l'allure de sa démarche entre toutes singulière : celle du penseur qui, sans doute, est allé le plus loin dans le sens d'une réflexion sur le problème philosophique de l'immanence considéré dans toute sa généralité. Donc, il me faut l'admettre sans détour, je me suis servi de Spinoza, que je croyais assez bien connaître, ce qui com-

portait sans doute une part d'illusion, pour mieux comprendre ce que donnaient ensemble à penser les œuvres de Canguilhem et de Foucault, deux auteurs contemporains avec lesquels, porté par mes propres intérêts spinozistes, je me sentais le plus d'affinité. J'avais été conforté dans cette orientation par Althusser qui, lui aussi, a cherché à tirer de la connaissance qu'il pouvait avoir de leurs démarches un moyen pour nourrir sa tentative d'élaboration d'une philosophie du marxisme, cette philosophie que l'entreprise de Marx portait en avant d'elle-même sans avoir eu ou sans s'être elle-même donné les moyens de lui donner une forme explicite, problème qui n'a cessé de l'obséder, et à la résolution duquel le recours à Spinoza lui paraissait également indispensable. Tout cela, je le reconnais, sent la récupération, et une récupération d'autant plus contestable peut-être qu'elle était effectuée au premier degré, sans même le recul qu'eût supposé une tentative de manipulation consciente et raisonnée. Ceci pour dire, mais cela devrait aller de soi, qu'il y a, principalement dans le premier des textes repris ici, celui publié en 1963 dans *La Pensée* avec un long texte d'introduction d'Althusser, des choses que je n'écrirais plus aujourd'hui, du moins sous cette forme, comme par exemple, en conclusion de la deuxième partie de l'article, ce commentaire abrupt, et pour le moins audacieux, voire aventuré, à propos de la manière dont Canguilhem avait problématisé la connaissance de la vie : « démarche proprement dialectique et matérialiste¹ ». À cet aveu, que je fais sans restriction, je veux cependant apporter la précision suivante : en faisant fond sur une conception de la pensée de Marx informée et réformée par l'étude de Spinoza, je n'avais pas l'intention de me servir de cette conception comme d'un prototype ou d'un modèle prêt à être appliqué tel quel, rigide-ment, à d'autres contenus spéculatifs, comme la phi-

losophie biologique de Canguilhem ou la théorie historico-sociale de Foucault, en vue d'appropriier ou d'incorporer celles-ci à cette conception, pour laquelle elles eussent alors constitué un simple prolongement ou appoint; mais il s'agissait, en relisant Canguilhem et Foucault à la lumière de Spinoza et de Marx, d'effectuer simultanément l'opération inverse qui consistait à relire Spinoza et Marx à la lumière de Canguilhem et de Foucault, dans une perspective, donc, non de réduction, fatalement desséchante et appauvrissante, mais au contraire d'enrichissement: de façon analogue, d'ailleurs, lire ensemble Canguilhem et Foucault, ou Spinoza et Marx, ne devait pas conduire à rabattre arbitrairement chacun des membres de ces deux couples d'auteurs l'un sur l'autre, en en faisant les représentants d'une pensée à sens unique destinée à se transformer en vulgate.

Donc, en relisant aujourd'hui, avec un certain recul, les différents textes dans lesquels j'ai cherché à rendre compte de ce qui me paraissait être l'esprit fondamental des recherches de Canguilhem et de Foucault, à savoir l'incontournable apport de celles-ci à la compréhension de ce que c'est que vivre, et vivre en société, sous des normes, il me semble qu'il n'est pas absurde de les recueillir dans un même ensemble, étant cependant déposée l'illusion que celui-ci pourrait avoir une portée systématique ou dogmatique: car la perspective que j'avais instinctivement adoptée dès le départ, qui consiste à faire passer la considération des problèmes avant celle des solutions, inévitablement provisoires, qui leur sont apportées, me semble plus que jamais valable et même indispensable. Ceci m'amène à proposer encore une autre justification pour la réalisation de ce petit recueil d'articles, justification qui concerne cette fois, non leur contenu thématique, représenté par la question de l'immanence, mais leur statut propre, en tant que

jalons d'une recherche dont je me garderais bien de prétendre qu'elle a abouti, qu'elle a atteint son terme, en un mot qu'elle serait parvenue à dire le vrai, le dernier mot, de la question autour de laquelle elle n'a cessé de tourner, ce qui ne signifie cependant pas que la force de l'idée vraie n'ait joué aucun rôle dans son déroulement. Autrement dit, il me semble nécessaire de conserver aux investigations que j'ai pu mener autour de ce que je viens de caractériser comme étant avant tout un problème, leur caractère lui aussi problématique, propre à une recherche en cours que le fait d'être restée inachevée ne rend pas pour autant tout à fait privée de signification et de valeur. Cette signification serait avant tout celle d'un document concernant une époque où, avec d'autres, ou en même temps qu'eux, j'ai pu m'intéresser prioritairement à ce type de problème, essayé d'en préciser les attendus, avec plus ou moins de succès, ce n'est pas à moi d'en juger. Que cette époque ne soit pas définitivement close et révolue, en témoignent des recherches plus récentes, menées par des personnes d'une autre génération que la mienne, dans lesquelles je reconnais la persistance du même type d'attention intellectuelle, bien qu'elles ne soient pas issues de la même tradition de pensée : pour ne citer que ces exemples, deux ouvrages qui sont allés beaucoup plus loin que je n'avais pu moi-même le faire dans l'examen de la question de la force des normes, et qui montrent que cette question a conservé une actualité, voire une certaine urgence : *La Vie humaine. Anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem* de Guillaume le Blanc (2002) et *Les Normes chez Foucault* de Stéphane Legrand (2007), tous deux publiés dans la collection «Pratiques théoriques» des Presses universitaires de France.

En émettant le souhait que les anciens textes que j'ai pu moi-même consacrer à Canguilhem et à Fou-

cault soient pris comme des documents plutôt que comme des résultats théoriques à prendre ou à laisser comme tels dans leur forme prétendument définitive, donc en en suggérant un mode d'emploi quelque peu indirect et biaisé, je veux faire comprendre que le type d'intérêt récurrent qu'ils sont susceptibles aujourd'hui de retenir dépend précisément de leur caractère provisoire, incomplet, qui s'explique par le fait qu'ils prennent place dans un parcours effectué en situation, de manière inévitablement opaque, ce qui n'aurait pas été le cas s'ils avaient été menés dans l'espace transparent de la pensée pure, celui où, pour paraphraser Kant, la colombe prend librement son envol. C'est pourquoi ils représentent des indices et des symptômes de la manière dont s'est conjoncturellement opérée une certaine réception des travaux de Canguilhem et de Foucault, par laquelle ceux-ci ont pénétré certaines marges de l'esprit public et y ont produit des effets : et c'est à ce titre que, me semble-t-il, ils peuvent être relus, en tant qu'ils représentent un effort de recherche théorique dans le domaine de la philosophie, effort dont, avec toutes les ambiguïtés attachées à l'emploi du futur antérieur, on peut dire qu'il aura été, donc sous la forme d'une tentative de prospection sur laquelle on peut encore porter aujourd'hui un regard rétrospectif, et dont les résultats sont appelés en conséquence à être mesurés à la fois, indissociablement, en termes de réussite et d'échec. À ces conditions, dans ces limites, l'hétérogénéité de ces textes ne constitue pas forcément un handicap ou un obstacle à leur regroupement : au contraire, elle peut conférer à celui-ci un supplément d'intérêt. C'est la raison pour laquelle, en les reprenant, je n'ai pas cherché à arrondir les angles, en faisant disparaître les irrégularités et les inégalités dont ils portent les traces et dont ils ne peuvent être expurgés, sous peine

de perdre la plus grande partie de la signification qu'ils sont encore en mesure de revendiquer. Les corrections que je leur ai apportées, surtout pour ce qui concerne le premier texte, celui de 1963, qu'il fallait impérativement retaper pour le rendre un peu plus présentable, ne concernent que la forme, et en rien le contenu, auquel je me suis interdit de toucher, pour conserver ce que je viens d'appeler leur statut de témoignages et de documents, d'où ils tirent ce qu'il peut leur rester de saveur. Dans le même esprit, je me suis abstenu, après bien des hésitations, de reprendre la façon d'indiquer les références en homogénéisant les citations d'après l'état actuel des corpus concernés, car il m'a semblé qu'en maintenant des procédures qui sont à présent périmées je parvenais à donner une idée plus juste des conditions et de l'environnement circonstanciel dans lesquels les travaux de Canguilhem et de Foucault ont pu, à différents moments, être abordés d'une manière qui, depuis les années soixante, a considérablement évolué.

Il me reste à présent à revenir sur chacun des cinq textes qui suivent, afin de mieux préciser les contextes dont ils sont issus, ce qui est nécessaire puisque, comme je viens d'essayer de le justifier, ils doivent être replacés en situation pour maintenir une part, si mince soit elle, d'intérêt.

Le texte intitulé « La philosophie de la science de Georges Canguilhem, épistémologie et histoire des sciences », qui a été ma toute première publication, a été au départ un exposé d'étudiant présenté au cours de l'année universitaire 1962-1963 à l'École normale supérieure où je bénéficiais, après avoir été reçu à l'agrégation de philosophie, d'une « année supplémentaire » consacrée à des recherches libres, sans obligation ni sanction : c'est au cours de cette année que j'ai commencé à travailler en rapports étroits

avec Althusser, que je connaissais depuis mon entrée à l'École mais avec qui je n'avais encore jamais eu l'occasion d'entretenir ce type de relations. Dans une lettre à Franca Madonia datée du 23 octobre 1962, Althusser, qui était alors personnellement dans l'une de ses bonnes périodes où il voyait la vie en rose, écrivait :

Mon travail se développe dans une forme très profondément satisfaisante : je travaille, et travaille aussi pour faire *travailler les autres*, ici même, dans la ligne de mes recherches, en tout cas *dans leur esprit* – et ça marche le tonnerre de Dieu. Tu verras : d'ici dix ans les traces et les résultats en seront visibles dans l'univers philosophique national-local².

Une chose est sûre : la fréquentation d'Althusser m'a apporté une stimulation intellectuelle d'une intensité incomparable ; et, lorsqu'il dit qu'il faisait travailler ceux qui le voulaient bien « dans l'esprit de ses recherches », il faut comprendre qu'il n'y avait là aucune tentative d'endoctrinement, mais l'effort en vue d'établir, sur la base permanente d'échanges et de discussions totalement ouverts, une communauté de pensée en acte, sans ornières, dans un esprit véritable de recherche, quelque chose d'assez enivrant à pratiquer, ce dont je lui suis toujours reconnaissant. Althusser savait à quel point j'avais été marqué par l'enseignement de Canguilhem, que j'avais suivi depuis mon entrée à l'École en 1958 dans un contexte et une ambiance dont je donne une idée dans le quatrième des articles ici recueillis, celui qui est intitulé « Georges Canguilhem : un style de pensée » ; et il m'avait proposé de faire une présentation de son œuvre, alors peu connue du grand public, ne serait-ce qu'en raison des obstacles que Canguilhem lui-

même, qui se souciait fort peu d'accéder à la notoriété – une notoriété qu'il n'a pas refusée lorsqu'elle a fini par venir, mais qu'il n'avait rien fait pour obtenir –, avait accumulés en vue de limiter l'accès à ses écrits, qui étaient épuisés ou dispersés dans des publications extrêmement spécialisées. Naturellement, j'avais accepté cette proposition, qui m'avait enthousiasmé, et ma toute première tâche, particulièrement laborieuse, avait été de réunir un corpus à étudier, celui qui est détaillé dans le premier paragraphe de mon article, une énumération que j'ai maintenue ici en l'état afin de donner une idée de la manière dont se présentait matériellement l'œuvre de Canguilhem au début des années soixante aux yeux de ceux dont elle éveillait la curiosité. Ayant rassemblé le paquet de livres et d'articles que j'avais réussi, à grand-peine, à trouver, j'étais parti me mettre au vert dans un endroit tranquille pour les examiner de près et essayer d'en tirer quelque chose qui puisse faire la matière d'un exposé un peu consistant, pas trop indigne du sujet traité qui, pour moi, était tout sauf indifférent. Je n'étais revenu à l'École qu'au jour et à l'heure fixés pour l'exercice, et, en arrivant, j'avais découvert qu'Althusser avait, sans m'en avoir averti, pris l'initiative de retenir pour la circonstance la salle de l'établissement réservée aux grandes occasions, la salle des Actes; en y entrant, j'avais eu la surprise, la stupeur, de découvrir Canguilhem en personne, qu'Althusser avait prévenu, assis à une table au premier rang, papier et plume à la main pour prendre des notes, dans la posture d'un élève attentif, ce qui m'avait plongé dans un embarras profond dont je garde encore aujourd'hui le brûlant souvenir. En essayant de maîtriser la panique qui m'envahissait, j'avais donc effectué, de mon mieux, la prestation qu'on attendait de moi, en essayant de ne pas trop regarder du côté de Canguilhem qui s'était lui-même

tenu bien tranquille pendant la durée de l'épreuve. Dans une lettre à Franca Madonia du 25 janvier 1963, Althusser a rendu compte à chaud à sa correspondante lointaine de cet épisode qui venait d'avoir lieu quelques moments plus tôt :

Cours cet après-midi avec un exposé sur un prof. en Sorbonne, devant lui... (il avait accepté de venir entendre un exposé d'un de mes élèves sur son œuvre : cela s'est très bien passé : il est resté ici jusqu'à il y a quelques instants, venu à 14 h, parti après 18 h 30 !! tout a été OK ; et c'était une aventure devant laquelle tout le monde tremblait, lui le premier, l'élève qui devait parler de lui, moi pas ! j'étais sans doute le seul, et dans la discussion qui a suivi, j'ai été d'une extrême décontraction...)³.

En dépit de la préparation acharnée que j'avais consacrée à l'exercice, son exécution avait effectivement été pour moi ardue, voire périlleuse. « Tremblant », Canguilhem, qui en avait vu d'autres, ne l'était sans doute pas, mais peut-être gêné, car le fait qu'on parle de lui devait lui paraître inconvenant, déplacé, ce qui n'empêche cependant qu'il ait accepté d'être présent. J'avoue n'avoir pas gardé un souvenir bien net de la discussion, sauf sur le point suivant : Canguilhem avait surpris en insistant avec force sur le rôle joué par la référence nietzschéenne dans son orientation philosophique personnelle, un point sur lequel il était resté jusqu'alors très discret. L'entretien s'était poursuivi dans l'appartement d'Althusser, situé à l'étage au-dessous, où il avait emmené tout le monde pour détendre l'atmosphère : on avait bu du bon vin blanc, ce que Canguilhem appréciait, et on avait continué à parler de choses et d'autres, sans contrainte. Canguilhem, qui depuis que je le connaissais m'avait toujours témoigné une grande bienveillance, ne m'avait

pas fait de grands commentaires sur mon exposé, qu'il avait écouté sans sourciller, avec indulgence, même lorsque je l'avais crédité, avec une confondante naïveté, de dispositions pour le matérialisme dialectique, ce qui avait dû bien l'étonner : il m'avait gentiment remercié pour le travail que j'avais fait à propos de ses écrits, et on en était resté là, comme cela devait se faire entre gens de bonne compagnie. Pourtant, il avait probablement gardé une impression favorable de ma prestation, car il en avait ensuite parlé à Foucault, qui m'avait proposé de faire de l'exposé un article à paraître dans *Critique*, la prestigieuse revue au comité de rédaction de laquelle il appartenait : j'avais donc préparé à cette fin un texte qui, finalement, sur l'initiative d'Althusser, a été publié en 1964 dans *La Pensée*, celle des revues théoriques du Parti communiste français où il avait ses entrées personnelles par l'intermédiaire de son rédacteur en chef Marcel Cornu dont il était l'ami, et où ont paru une grande partie de ceux de ses articles, « Sur le jeune Marx », « Contradiction et surdétermination », etc., qui ont été ensuite repris dans *Pour Marx*. Faire paraître une étude sur Canguilhem qui ne soit pas destinée à le démolir dans une revue d'obédience marxiste constituait à l'époque une gageure et un défi : Canguilhem, en dépit de ses hauts faits bien connus dans la Résistance, était en effet catalogué comme un fieffé réactionnaire, un adversaire des communistes, réputation qu'il devait en grande partie au rôle qu'il avait joué, durant une dizaine d'années, après la libération, en tant qu'inspecteur général de philosophie, ce qui l'avait amené à sillonner la France en vue de redresser un enseignement public qui était resté longtemps dévasté suite à la politique du régime de Vichy dont il avait été un farouche opposant ; cette tâche, à laquelle il avait estimé qu'il était de sa responsabilité de ne pas se dérober, il l'avait accomplie avec intran-

sigéance, comme tout ce qu'il faisait, ce qui l'avait conduit à plusieurs reprises à se heurter à des professeurs de philosophie communistes, il y a en avait un assez grand nombre à l'époque, qui, animés des meilleures intentions, avaient souvent tendance à faire la confusion entre leur classe et une tribune politique, une démarche qui lui semblait inadmissible et qu'il avait résolument contrée. Dans ces conditions, faire l'éloge de Canguilhem, exalter son œuvre de philosophe et d'historien des sciences dans ce milieu particulier, en état d'effervescence permanente, où l'anathème volait avec une particulière facilité, était une sorte de provocation : c'était justement ce qui avait conforté dans son initiative Althusser, alors intimement persuadé que sa tâche politique essentielle de philosophe était de prendre intellectuellement le pouvoir dans le parti des masses travailleuses, et qu'une action dérangeante, déstabilisatrice, du type de cette publication était susceptible, pour reprendre une formule qu'il affectionnait particulièrement, de « faire bouger les choses » dans le bon sens. C'est pourquoi il avait tenu à faire précéder le texte de mon article d'une assez longue « présentation », signée de son nom, qui débutait de la façon suivante :

L'article qu'on va lire donne, pour la première fois, une vue systématique sur les travaux de G. Canguilhem. Le nom de ce philosophe et historien des sciences, directeur de l'Institut de l'histoire des sciences de l'université de Paris, est bien connu de tous ceux qui, en philosophie et dans les sciences, s'intéressent aux recherches *nouvelles* sur l'épistémologie et l'histoire des sciences. Son nom et son œuvre connaîtront bientôt une audience beaucoup plus large. Il est juste que la revue fondée par Langevin accueille la première étude approfondie qu'on lui consacre en France.

Effectivement, il semble bien qu'aucune étude de ce type n'ait été réalisée auparavant, et que j'aie eu le privilège d'ouvrir, à mes risques et périls, ce champ d'études qui a été ensuite fort fréquenté, et de manière sans doute moins aventurée. La présentation d'Althusser a été reproduite dans sa version complète dans le recueil *Penser – Louis Althusser*⁴ ; j'en ai moi-même cité le passage à mes yeux le plus significatif dans mon article « Georges Canguilhem : un style de pensée⁵ ».

Canguilhem, de son côté, était parfaitement informé de la (mauvaise) réputation qu'il avait dans la sphère d'influence du PCF, chose qui devait l'indifférer totalement. Il avait été d'autant plus surpris de voir venir vers lui des gens censés appartenir à cette sphère d'influence, qui lui témoignaient, avec des accents de sincérité qui l'avaient convaincu, la très grande admiration qu'ils portaient à ses travaux théoriques ainsi qu'à la manière tout à fait particulière dont il exerçait son magistère universitaire, avec une rigueur, une absence totale d'emphase, une netteté, qui tranchaient sur les habitudes alors en usage à la faculté des lettres de Paris, où un certain esprit de routine s'était généralement installé. Il était depuis longtemps en relations professionnelles avec Althusser, par le biais des problèmes posés par l'organisation des études de philosophie à l'ENS auxquels il n'avait cessé de s'intéresser, surtout depuis que son vieux camarade d'études et ami Jean Hyppolite avait pris la direction de l'École : ces relations avaient amené Canguilhem et Althusser à se porter une estime réciproque, ce qui a beaucoup facilité les choses lorsque, par le biais du groupe d'élèves-philosophes de l'École dont je faisais partie, ces relations ont commencé à prendre un autre tour en mettant au jour, ce qui n'était pas du tout prévu au départ, certaines affinités intellectuelles, avec à l'arrière-plan des enjeux théoriques fondamentaux. On

sait qu'Althusser, qui avait lui-même, une quinzaine d'années plus tôt, préparé un mémoire de maîtrise sur Hegel sous la direction de Bachelard, faisait fond largement sur les apports de la nouvelle épistémologie à la française pour donner des bases « scientifiques » solides à son entreprise de réforme du marxisme, entreprise à laquelle la notion de « coupure épistémologique » devait fournir l'un de ses piliers. Lorsque Canguilhem a compris dans quel sens, à quelles fins, on voulait l'utiliser, il a été interloqué mais, tout en maintenant une attitude de prudente réserve, il n'a pas non plus opposé un refus caractérisé à cette tentative, étant bien certain que, de toute façon, il n'était d'aucune manière récupérable : il a donc accueilli avec sympathie les appels qui lui étaient lancés et, sans cependant s'engager à titre personnel, il avait accepté très obligeamment, lui qui était réputé pour son caractère irascible, une légende qu'il avait soigneusement entretenue, les hommages qui lui étaient rendus par des gens qui n'étaient pas du tout de sa famille de pensée, une notion, celle de « famille de pensée », qui n'avait d'ailleurs pour lui guère de sens. Le fait qu'un long article théorique lui soit pour la première fois consacré dans une revue officielle du PCF ne pouvait guère accroître sa réputation auprès de ses collègues : mais de cela il se fichait royalement, et même, peut-être, cela l'amusait. C'est pourquoi il ne m'a jamais fait aucun reproche, n'a émis aucune réserve au sujet de mon article : simplement, beaucoup plus tard, lorsque des éditions universitaires brésiliennes ont fait paraître une édition de *O Normal e o patológico*, avec en post-face une reprise de cet article, il m'a fait comprendre qu'il estimait la chose déplacée. Pour le dire d'un mot, la page avait été à ses yeux tournée.

Le second texte repris dans le présent recueil, « Pour une histoire naturelle des normes », a été écrit vingt-

cinq ans après le précédent. Il avait été composé en vue de la rencontre internationale « Michel Foucault philosophe » qui a eu lieu au théâtre du Rond-Point à Paris en janvier 1988 : l'ensemble des travaux présentés au cours de cette rencontre a été publié l'année suivante dans la collection « Des travaux » des éditions du Seuil, dont Foucault avait été l'un des fondateurs, précédé d'un bref texte de présentation de Canguilhem, qui ne faisait pas partie des vingt-huit intervenants de la rencontre mais qui avait assisté aux séances et avait pris la parole depuis la salle au cours d'une discussion pour exprimer, avec la sobriété qui lui était coutumière, la gratitude émue qui lui avait été inspirée par la lecture de l'article rédigé pour servir de préface à une édition américaine d'un recueil de ses œuvres, article intitulé « La vie : l'expérience et la science », dont la version française a paru en janvier 1985 dans un numéro d'hommage à Canguilhem de la *Revue de métaphysique et de morale* (puis a été reprise dans le tome IV des *Dits et écrits*⁶), et qui a été l'un des tout derniers grands textes écrits par Foucault avant sa mort ; c'est sans doute l'une des plus belles études qui aient été consacrées à la pensée de Canguilhem. Par tempérament et par principe, Foucault n'était pas homme à pratiquer l'allégeance, pourtant il avait reconnu le statut de « maître » à Canguilhem, et à ma connaissance à lui seul : lorsque j'avais l'occasion de le rencontrer, il me parlait toujours, sachant l'attachement que je lui portais, de « notre vieux maître », et cette formule, teintée d'ironie, n'était toutefois pas dépourvue d'une portée réelle. Je ne pense pas que Foucault ait jamais suivi d'enseignements de Canguilhem mais celui-ci avait été son « directeur de thèse » : Canguilhem a lui-même raconté, c'était l'un de ses sujets favoris de conversation, qu'il n'avait rien dirigé du tout, et qu'il avait reçu sur son bureau le manuscrit de l'*Histoire*

de la folie à l'âge classique déjà tout rédigé, sans avoir rien su au préalable de son contenu ni avoir eu à intervenir, et qu'il avait eu la stupéfaction d'y découvrir, écrites noir sur blanc, des choses que depuis longtemps il essayait pour son compte de penser sans être arrivé à leur donner une forme aussi systématiquement aboutie, d'une manière à ses yeux décisive. Lorsque Foucault a soutenu cette drôle de thèse, qui n'avait rien de l'exercice universitaire traditionnel, je rencontrais régulièrement Canguilhem, sous la direction de qui je préparais alors un mémoire de maîtrise sur « Philosophie et politique chez Spinoza » : il m'en avait parlé comme d'un événement peu ordinaire et important, qu'il ne fallait rater sous aucun prétexte. C'est ainsi que j'avais été amené à assister à cette soutenance effectivement mémorable et je vois encore, dans l'ambiance guindée de la salle Louis Liard où avait lieu ce type de cérémonie, Foucault, que je découvrais à cette occasion, écouter en silence les remarques extrêmement élogieuses faites par Canguilhem et Hyppolite sur son œuvre, et répondre, non sans une certaine impatience, aux remarques plus réservées qui lui étaient présentées par Gouhier et aux objections de routine de Gandillac et de Lagache, que le style époustouflant du travail de Foucault avait manifestement indisposés. Lorsque le texte de la thèse a paru aux éditions Plon, je me le suis immédiatement procuré, et sa lecture m'a fait l'effet d'un séisme : il remettait en cause tout ce qui se faisait d'habitude en histoire des idées et ouvrait des perspectives inouïes à des recherches allant dans le sens de ce que j'appellerais aujourd'hui une « philosophie au sens large », non repliée sur l'étude de systèmes doctrinaux, mais adossée à la connaissance de l'histoire et aux apports des sciences humaines – une philosophie, soit dit en passant, qui puisse ne pas intéresser les seuls « philosophes » de profession ; ces

derniers n'ont jamais vraiment reconnu Foucault comme l'un des leurs, ce qui ne pouvait d'ailleurs lui déplaire. J'ai pris connaissance par la suite avec avidité de tout ce que Foucault a publié, au fur et à mesure que ses livres et articles étaient accessibles, avec le même sentiment d'une radicale innovation, source permanente de surprise, tant elle remettait en cause les idées reçues, de manière parfois excessivement abrupte, car il n'était pas du genre de Foucault d'y aller avec le dos de la cuiller : j'avoue avoir été perturbé au départ par certaines des thèses développées dans *Surveiller et punir* et dans *La Volonté de savoir* ; et il m'a fallu un certain temps pour en percevoir la validité et la fécondité, et même tout simplement en mesurer la portée exacte. Foucault entretenait des liens de confiance et d'amitié avec Althusser dont il avait été l'élève durant ses années d'École : Althusser attachait une extrême importance à ses recherches dans lesquelles il voyait une convergence avec ses propres efforts en vue d'élaborer la perspective d'un marxisme revu et corrigé, foncièrement hétérodoxe ; de son côté, Foucault, dont l'attitude à l'égard du marxisme, comme d'ailleurs à l'égard de la psychanalyse, a toujours été extraordinairement compliquée, n'a rien fait, du moins dans la période qui a précédé 1968, pour le dissuader de voir les choses ainsi. Tout ceci pour dire que j'avais toutes les raisons possibles de continuer à m'intéresser à Foucault, ne serait-ce qu'en vue d'essayer de percer les énigmes d'une pensée tellement riche qu'elle paraît se dérober à une saisie exhaustive : aujourd'hui encore, il reste à découvrir dans cette œuvre immense, étonnamment variée, qui n'a toujours pas dit son dernier mot, des choses qui n'y ont pas encore été vues. L'intervention que j'avais préparée en vue de la rencontre du Rond-Point représentait effectivement une tentative en vue d'explorer plus avant cer-

tains aspects intrigants du travail de Foucault, et d'essayer de mieux dessiner les contours de cette philosophie des normes que je voyais s'y esquisser, dans laquelle, à tort ou à raison, je voyais une certaine affinité avec des schèmes théoriques hérités de Spinoza : du moins, me semblait-il, cela pouvait avoir un sens de lire ensemble Foucault et Spinoza, non pour les assimiler l'un à l'autre, ce qui eût été absurde, mais pour essayer de mettre en place et de faire fonctionner une relation d'échange entre ces deux mondes de pensée qui se rencontraient, du moins dans ma tête. Il ne me revient pas de décider si cette tentative a ou non abouti, ou même si elle avait un sens.

Le troisième texte ici reproduit, « De Canguilhem à Canguilhem en passant par Foucault », est également une intervention présentée dans le cadre d'un colloque. Celui-ci, organisé dans le cadre des activités du Collège international de philosophie, a eu lieu en décembre 1990 au palais de la Découverte et avait pour thème « Georges Canguilhem, philosophe, historien des sciences » : les interventions présentées à ce colloque ont été ensuite recueillies dans un volume de la « Bibliothèque du Collège international de philosophie⁷ ». Cette manifestation, qui avait rassemblé un certain nombre d'anciens élèves de Canguilhem, avait pour but de mettre en évidence la dimension philosophique de son œuvre d'historien des sciences qui, à une seule exception près, un court texte intitulé « De la science et de la contre-science » publié dans un *Hommage à Jean Hyppolite*⁸, s'était toujours abstenu de consacrer ses écrits à des questions de philosophie pure envisagées pour elles-mêmes. Canguilhem, par pudeur, n'était pas venu assister aux séances du colloque qui lui était consacré, mais il s'était tenu au courant de son déroulement et il avait manifestement été satisfait de l'ensemble de l'opéra-

tion, qui avait donné lieu à toutes sortes de polémiques dans les milieux universitaires officiels, ce qui ne pouvait absolument le fâcher. Il m'avait semblé naturel de profiter de l'occasion pour essayer de mettre en corrélation les intérêts que je portais respectivement, depuis mes années d'études, aux œuvres de Canguilhem et à celles de Foucault : de là le titre un peu bizarre de mon intervention, dans laquelle j'avais entrepris d'expliquer, et en tout premier lieu de m'expliquer à moi-même, ce qui liait entre eux ces deux auteurs tout en les distinguant et, en raison même des décalages et des tensions qui le traversaient, rendait encore plus stimulant leur rapport. Une fois de plus, je retrouvais, à la croisée des chemins que je m'efforçais non sans peine de suivre, la question théorique des normes qui n'avait cessé de me préoccuper, et dont les enseignements tirés de la lecture de Canguilhem et de Foucault me paraissaient enrichir le traitement de façon particulièrement significative.

Le quatrième texte, « Georges Canguilhem : un style de pensée », m'avait été commandé par une revue d'enseignants de philosophie, *Les Cahiers philosophiques* qui, en 1996, avait consacré un de ses numéros à « La philosophie de Georges Canguilhem ». Dans le cadre de cette démarche à caractère commémoratif, qui avait suivi de peu la mort de Canguilhem, je m'étais efforcé de rendre compte de l'effet de sidération provoqué sur moi, et que je ressens encore en écrivant ces lignes, par la personne, l'enseignement et l'œuvre de Canguilhem, à qui je dois l'essentiel des bases de ma formation philosophique et dont les œuvres n'ont jamais cessé de me donner à réfléchir.

Enfin, le cinquième texte, « Normes vitales et normes sociales dans l'*Essai sur quelques problèmes concer-*

nant le normal et le pathologique », placé ici en dernier en raison de sa date tardive de publication⁹, reprend le contenu d'une intervention que j'avais présentée en 1993, dans le cadre du X^e colloque de la Société internationale d'histoire de la psychiatrie et de la psychanalyse, tenu à l'hôpital Sainte-Anne, où avait été célébré le cinquantième anniversaire de la parution, dans le cadre des publications de la faculté des lettres de Strasbourg aux éditions Les Belles Lettres, de la thèse de médecine de Canguilhem, *l'Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, qu'il a ensuite republié en 1966 aux éditions des PUF, enrichi de nouvelles considérations, dans un volume intitulé *Le Normal et le Pathologique* qui constitue l'un des foyers centraux de toute son œuvre. Cette fois, Canguilhem s'était dérangé et avait écouté sans mot dire l'ensemble des interventions : cela avait été, durant les intervalles et le déjeuner, l'une de mes dernières occasions de parler avec lui, dans une atmosphère de familiarité et de confiance, ce qui était pour moi une expérience à la fois émouvante et particulièrement gratifiante, s'agissant du représentant du monde universitaire et intellectuel que j'ai pu fréquenter qui m'a le plus inspiré d'admiration et de respect. Au détour de la conversation, j'ai appris que l'exemple de la bonne d'enfant que, dans mon exposé, j'avais extrait de la lecture de *l'Essai* de 1943 en vue d'illustrer la manière dont interfèrent normes vitales et normes sociales, lui avait été inspiré par un souvenir personnel de vacances ratées à cause des malaises de la personne qui avait le soin de s'occuper de ses enfants. Pour Canguilhem, qui attachait une énorme importance à la dimension existentielle de la question des normes, question que je rencontrais à nouveau sur mon chemin, réflexion philosophique et préoccupations de la vie quotidienne ne se séparaient jamais complètement, suivant une inspi-

ration qu'il avait peut-être reprise de son maître Alain, auquel il n'a jamais cessé de se déclarer fidèle.

Je conclurai d'un mot cet avant-propos : pour moi, Canguilhem et Foucault ont été, avec quelques autres, les représentants d'une pensée, non déjà toute faite, mais *vivante*, dans laquelle la force de la vérité se trace un chemin : chemin forcément compliqué, car il ne peut aller tout droit vers un but qu'il doit inventer, et refaçonner, au fur et à mesure de son déroulement qui est voué à n'aboutir jamais et à se poursuivre toujours dans de nouvelles directions. S'il vaut la peine de faire de la philosophie, quoique Pascal ait pu en dire, c'est sous la condition de chercher quelques-uns des points par où passe ce chemin, ce que j'ai essayé avec plus ou moins de succès de réaliser dans les textes que j'ai consacrés à « la force des normes ».

Pierre Macherey, septembre 2008.

La philosophie de la science de Georges Canguilhem. Épistémologie et histoire des sciences

« L'histoire d'une science ne saurait être une simple collection de biographies, ni à plus forte raison un tableau chronologique agrémenté d'anecdotes. Elle doit être aussi une histoire de la formation, de la déformation et de la rectification des concepts scientifiques¹⁰. »

« C'est d'une telle impatience, d'un tel désir de rendre les moments du temps transparents les uns pour les autres que doit nous guérir l'histoire des sciences. Une histoire bien faite, de quelque histoire qu'il s'agisse, est celle qui réussit à rendre sensible l'opacité et comme l'épaisseur du temps [...]. Voilà l'élément réellement historique d'une recherche, dans la mesure où l'histoire, sans être pour autant miraculeuse ou gratuite, est tout autre chose que la logique, qui est capable d'expliquer l'événement qui est survenu, mais incapable de le déduire avant son moment d'existence¹¹. »

L'œuvre épistémologique et historique de G. Canguilhem frappe d'abord par sa spécialisation – aux deux titres cités ci-dessus, l'introduction au *Traité de physiologie* de Kayser et « Pathologie et physiologie de la thyroïde au XIX^e siècle », il faut ajouter trois livres : *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*¹², *La Connaissance de la vie*¹³, *La Formation du concept de réflexe*¹⁴ ; puis plusieurs articles, parmi lesquels essentiellement : « Note sur la situation faite à la philosophie biologique en France¹⁵ », « Qu'est-ce que la psychologie ?¹⁶ », « Une épistémologie concordataire¹⁷ », « L'histoire des sciences dans l'œuvre épistémologique de G. Bachelard¹⁸ », « Les fonctions de la thyroïde¹⁹ », « La psychologie animale et la psychologie humaine d'après Darwin²⁰ », « La diffusion scientifique²¹ », « G. Bachelard et les philosophes²² », « Scientific change²³ » ; la participation à un numéro de *Thalès* sur l'*Histoire de l'idée d'évolution*, rédigé collectivement (1960) ;

et à l'*Histoire des sciences* dirigée par Taton (PUF).

La réflexion y est si rigoureusement et si continûment rapportée à des objets précis qu'on doit finalement s'interroger sur le statut d'une recherche aussi concrète et *adaptée* : car elle n'est pas qu'érudite mais contient un enseignement général ; elle n'a pas qu'une fonction de connaissance des détails, elle a une portée de *vérité*. D'où ce paradoxe : de quoi est-il question à travers une série d'études qui semblent ne devoir leur consistance qu'à leurs objets, entre lesquelles pourtant se manifeste une étonnante convergence ? Un premier inventaire nous confronte à une diversité radicale. Diversité des sujets d'abord : la maladie, le milieu, le réflexe, les monstres, les fonctions de la glande thyroïde. Diversité des thématiques ensuite : à l'intérieur de chaque ouvrage et de chaque article, on rencontre une multiplicité de niveaux d'analyse, au point qu'il paraisse possible d'en faire plusieurs lectures à la fois, pour y chercher et trouver une théorie de la science, une théorie de l'histoire des sciences, et finalement l'histoire des sciences elle-même et des techniques, dans la réalité de ses chemins. Cela sans que jamais un niveau d'analyse soit substitué à l'autre, comme s'il ne devait lui servir que de prétexte : on ne trouve pas, à *propos* du réflexe ou de la thyroïde utilisés comme illustrations, une réflexion sur l'histoire des sciences. Les différentes lignes qu'on peut isoler vont nécessairement de pair, et c'est cette *unité* qu'il faut penser, puisque le rapport des différents niveaux d'analyse désigne la cohérence entre une réflexion, ses objets et ses méthodes.

Mais comment approcher cette *unité* ? Deux voies sont possibles au départ : on peut chercher soit un contenu *commun*, soit une problématique commune, un objet commun ou une question commune. Et c'est du côté de l'objet qu'on est naturellement attiré : parce

que toute réflexion sur la science, qu'elle soit historique ou essentielle, semble tirer sa cohérence de l'existence, de la présence *de fait* d'une science constituée. Mais si la science est bien l'objet cherché, il faut savoir comment définir cet objet : on est alors renvoyé directement à une théorie de la science, au problème de l'existence de droit de la science, de sa légalité, problème qui doit être résolu à l'intérieur de la science elle-même, c'est-à-dire dans une épistémologie. Pourtant ce problème en suppose un autre : car c'est l'existence *de fait* de la science qui soulève une *question du droit*, question qui n'est plus intérieure au développement de la science, mais est une autre question, posée à la science, et non plus posée par la science. On est donc ramené de la problématique de l'objet à celle de la question : on est alors amené à caractériser le phénomène scientifique comme une *attitude*, comme une *prise de position* à l'intérieur d'un débat. Et c'est parce que la science ne détermine pas à elle seule les conditions de ce débat, parce qu'elle ne l'assume pas tout entier, étant condamnée à rester *une partie* dans le procès, qu'il est possible aussi de l'interroger *de l'extérieur*. C'est parce que la science est *prise de position* qu'il est possible, *réciroquement, de prendre position par rapport à elle*.

Effectivement, on a affaire, avec les livres de G. Canguilhem, à une œuvre essentiellement *polémique*, non restreinte à la description de son objet, mais hantée par la problématique d'une évaluation, qui s'applique moins aux *résultats* qu'à la formulation d'une question pouvant être formulée de la façon suivante : *que veut la science ?* Dans la mesure où la science, dans le détail de son avènement, dans sa réalité discursive, élabore une attitude, les formes d'une problématique, dans cette mesure même, la réflexion sur la science est également la recherche d'une attitude,

la mise en forme d'une question. Pour rendre compte d'une histoire des sciences, il ne s'agira donc pas de faire la description d'une description ; d'ailleurs, c'est seulement un certain *parti pris idéologique* de la science sur elle-même qui ramène la science à n'être que la description d'un univers *d'objets*, parti pris qui doit lui aussi être *jugé*. Toute la philosophie des sciences consiste donc à poser une question sur une question. En conséquence, il ne faudra pas s'arrêter à l'inventaire d'un certain nombre de découvertes, mais se poser à chaque instant, à travers la description rigoureuse de l'événement que constitue leur apparition, la question principielle de leur *sens*, de leur raison d'être. Ou encore, et ce vocabulaire s'éclairera par la suite : on ne fera pas une *théorie sur des théories*, ce qui serait seulement prendre acte d'un certain nombre de résultats, mais on procédera à une conceptualisation sur des concepts, ce qui est l'effort même pour rendre compte d'un mouvement, d'un processus, en remontant jusqu'à la question qui l'éclaire en tant qu'origine.

Une telle démarche est traditionnellement liée à un mode d'investigation déterminé : l'exposé *historique*. À travers la diversité des sujets et des points de vue, objet ou question ne se donnent jamais que dans la discursivité d'une succession, d'un déroulement. Il semble, dès le départ, que les phénomènes ne prennent de sens que replacés dans leur histoire. Mais, déroulement, histoire, ce ne sont encore que des termes abstraits, trop généraux, et même ambigus : qui dit déroulement semble dire développement, donc apparition progressive de ce qui serait enveloppé dans l'origine comme dans un germe. On pourrait provisoirement se contenter, plutôt que du terme « *progrès* », affecté de jugements de valeur historiquement connotés, du terme « *procès* », en tant que retour critique sur soi. Cette hésitation sur le *mot*

n'est pas arbitraire : elle répond à la nécessité de *nommer* une forme *paradoxe*, qui fait problème. En effet, chez G. Canguilhem, l'exposé historique ne va jamais de soi : il est rarement présenté dans son ordre immédiat de succession chronologique, qui finirait par ramener l'histoire des sciences à une acquisition continue de résultats positifs ; mais il est le plus souvent retranscrit d'une façon très élaborée, souvent plus *inattendue* encore que ne le serait la remontée en sens inverse de son ordre naturel : l'exemple le plus frappant en est l'article « Milieu » de *La Connaissance de la vie* (on part de Newton pour aller jusqu'au ^{xx}e siècle ; de là on est renvoyé à l'Antiquité, et on suit à nouveau l'ordre historique, jusqu'à Newton) ; dans le chapitre sur Comte, du *Normal et le pathologique*, on remonte à partir de Comte jusqu'à Broussais, puis à Brown, c'est-à-dire un siècle en arrière. Histoire réflexive ou histoire bouleversée, elle présente une *distorsion paradoxale de la succession immédiate*. Avant même de délivrer le secret d'un sens, cela peut servir d'indice méthodologique : une telle façon d'écrire l'histoire suggère d'abord une intention critique. Le point de départ est donc fourni par la remise en question raisonnée de la manière ordinaire d'écrire l'histoire des sciences.

L'histoire telle qu'on la fait : sa critique

On ne s'étendra pas sur le « style » historique pourtant le plus répandu : celui des énumérations, des recensements, des inventaires. On peut facilement le démolir, l'attaquant sur deux de ses déterminations, absurde et contradictoire, mais dont la réunion n'est pas fortuite mais témoigne du relâchement de ses intentions. Grisaille de faits ramassés (la notion de fait scientifique, dans un tel contexte – l'amas –, perd la plus grande partie de son sens), le compte

rendu *en forme de chronique* donne l'illusion qu'il y a accumulation des acquis : l'histoire se réduit à une ligne pâle qu'aucun obstacle ne vient noircir, et qui ne connaît pas la régression, ou l'éclatement. Mais, inversement, cette accumulation, dans la mesure où elle a l'air d'aller de soi, implique, plutôt que celle d'une *téléologie* (lumière encore trop forte), l'idée d'un *hasard*. La ligne du récit n'est que la forme donnée à une *discontinuité radicale* : amenés un à un, s'alignent les apports qui n'apportent rien, à rien. Cette histoire purement *contingente* collectionne des dates, des biographies et des anecdotes, mais finalement ne rend compte de rien, surtout pas du statut historique d'une science constituée.

Contre une histoire ainsi arbitraire, qui n'est au fond qu'une histoire indifférente, il doit être possible, il est nécessaire, d'écrire une histoire *intéressée*. C'est à partir de cette exigence que se noue un débat, lancé par la critique d'une façon d'écrire l'histoire prise pour modèle, dont le *responsable* semble le premier intéressé à écrire une histoire de la science : *le savant*. On verra que le savant est trop intéressé à cette opération, ce qui la condamne à manquer son but : plutôt qu'écrire une histoire, il façonne des légendes, *sa légende*, réorganisant le passé en fonction de ses propres préoccupations présentes, et pliant l'élément historique aux normes de sa passion fondamentale : la logique de *sa science*, c'est-à-dire de la science *actuelle*. Pourtant, il devrait être possible d'écrire une autre histoire, qui garde le souci de mettre en évidence un vrai sens tout en respectant la *réalité* des événements passés : une histoire qui révèle la science à la fois comme constitution et comme découverte.

Ordinairement, la place de l'histoire des sciences est bien définie à l'intérieur de l'ouvrage scientifique : elle est tout entière logée dans le chapitre introductif, consacré à l'« historique » du problème étudié

dans le reste du livre. Le savant n'a pas tant de comptes à rendre à l'histoire au terme de son processus, qu'un *compte à régler* avec elle, au préalable. Les exemples foisonnent : le plus voyant est celui de Du Bois Reymond et l'historique qu'il fait du problème du réflexe, non dans un chapitre d'introduction, mais dans un discours officiel²⁴. On y voit à plein quels éléments déterminent ce retour *factice* au passé : une chronologie pleine de trous, entre lesquels se glissent les éloges rétrospectifs, non gratuitement distribués. Cette histoire est manifestement défectueuse ; mais, plus encore, *elle n'est même pas une histoire*. Elle offre trois traits essentiels : elle est analytique, régressive, et statique.

Analytique : en un premier sens, parce qu'elle isole une ligne particulière, et non le véritable *historique* d'un problème déterminé, ce qui soulève de toutes autres questions ; elle se contente d'un traitement *partiel* de ce problème. Lorsque Gley et Dastre font l'histoire de la question des sécrétions internes, « l'un et l'autre détachent les expériences physiologiques des circonstances historiques de leur institution, les découpent et les relient les unes aux autres, n'appelant la clinique et la pathologie qu'à confirmer des observations ou à vérifier des hypothèses de physiologistes », alors que dans ce morceau d'histoire, la physiologie n'a pas un rôle premier (elle a un rôle « d'exploitation et non de fondation²⁵ »). Raccourcissant l'ouverture du champ à l'intérieur duquel se développe une problématique particulière, on s'interdit de comprendre la logique propre de son mouvement. Mais ce n'est encore qu'une première forme de division : plus significative encore est la volonté d'opérer un partage à l'intérieur de l'histoire elle-même, en utilisant les critères que donne *l'état actuel* d'une science. L'investigation du passé coïncide alors avec un travail de décomposition : il s'agit de déce-

ler rétrospectivement des parcelles, des germes de vérité, et de les dégager des marges de l'erreur. La découverte scientifique n'est donc jamais ce que ses conditions d'apparition la *faisaient*, mais l'apparition pure, la manifestation ou la révélation de ce qui *devait être*. À la limite, on diagnostique des inventions *manquées* en reconstituant la vraie solution d'un problème à partir de ses éléments : c'est ce qui arrive par exemple si on « passe en revue les connaissances de toute espèce et de toute origine dans lesquelles il semble que J. Müller pouvait trouver, pour une unification dont il était assurément fort capable, les sentiments de ce que devait contenir, soixante ans plus tard, sur la thyroïde, un traité ordinaire de physiologie²⁶ ». On *manque* ainsi ce qui doit retenir en priorité l'attention de l'historien des sciences, comme par exemple cette déclaration de Müller dans son *Handbuch* : « On ignore quelle est la fonction de la thyroïde », déclaration qui exprime, non un élémentaire *aveu* d'ignorance, mais la volonté du savant de déterminer précisément *ce qu'il sait*, ce qui lui permet d'isoler à partir de là le *contenu* de son ignorance. Dans une telle perspective, les vérités scientifiques défilent, *coupées de leur contexte réel*, ce qui fait croire à la fois à la continuité d'un éclaircissement, et à la persistance d'une occultation : les pages de l'ignorance ne font alors que retarder la marche de la connaissance, qui ne s'en poursuit pas moins ; on parle alors d'une « viscosité du progrès²⁷ ». La vérité d'une telle représentation de l'histoire réside dans le revers exact de la description qu'on en donne : *on ne montre le passage du faux au vrai qu'à la condition de présupposer le vrai, au départ*. On suppose au commencement, inavoué ou inavouable, un *âge d'or* scientifique, où la totalité de la science se lit de droit comme en transparence, sans que soit nécessaire l'intervention d'un travail et d'un débat ; une inno-

cence du vrai, effectuée à travers sa donation idéale, après quoi l'histoire n'est que chute, obscurcissement, chronique d'une lutte vaine. Le secret de cette histoire est donc une réflexion purement mythique, qui n'est pas pour autant dépourvue de sens, car le mythe remplit une fonction précise : celle de projeter dans un commencement qui renie toute temporalité, parce qu'il la précède radicalement, *l'état actuel de la science*.

Deuxièmement, la présentation spontanée de l'histoire du savoir est *régressive*, puisqu'elle consiste à reconstituer des vérités à partir d'un vrai déjà donné dans le présent de la science, et projeté dans un commencement mythique. Plutôt qu'exacte, cette histoire choisit d'être réflexive. Ce point est important, car l'autre histoire qu'écrit G. Canguilhem, construite sur les ruines de celle-ci, sera aussi *réflexive* : on verra alors qu'à partir de la méthode récurrente, peut être instituée une représentation complètement différente du fait historique. La régression opérée par l'histoire des savants est piégée par le fait qu'elle confond son mouvement avec celui de l'analyse : du même coup, la rétrospection se ramène à un découpage, qui permet d'effectuer un tri ; le déploiement des théories se ramène dans ces conditions à un surgissement, dont la possibilité est programmée à partir de la théorie finale.

Enfin, cette présentation est *statique*, parce qu'aucun rôle n'y est assigné à une durée effective : tout se joue dans le *présent* immémorial de la théorie, qui sert à la fois de point de départ et de référence ultime. Une fois le décor (l'état actuel d'une théorie) dressé en trompe l'œil, impossible d'échapper au théâtre, et les intrigues qui s'y jouent y sont toutes feintes. De même que son commencement n'est que le résultat d'une projection mythique, le temps de cette histoire n'est que le déguisement d'une logique. Pour reprendre à

G. Canguilhem une de ses images, les théories précédentes sont des « répétitions » de celle qui vient en dernier, à la fois au sens *théâtral* du mot, où la répétition précède le spectacle, et en son sens ordinaire de *récapitulation*²⁸. Comme, au début et à la fin, on doit retrouver la même chose, *entre les deux il ne se passe rien*. Les notions viennent et s'en vont, mais il ne viendrait à l'esprit de personne de s'interroger sur leur défilé : les choses n'existent alors que parce qu'il a toujours été de leur nature d'exister, et on finit par parler de « notions vieilles comme le monde²⁹ ». Rien n'apparaît, rien ne naît, il n'y a que le « développement » continu d'un passage.

On en reste donc à la *science présente constituée*, dont l'histoire n'est que le déploiement inverse, la déduction en miroir, rétrospective. Dans une telle perspective, il est impossible de parler de la *formation réelle* d'une science, d'une théorie (mais justement, on verra que ce ne sont pas, à proprement parler, les théories qui se « forment ») : il n'y a, précédant le dernier stade, qu'une *préhistoire artificielle* après laquelle tout reste à faire. L'exemple le plus caractéristique de cette *déformation* est donné par le concept de réflexe dans ses rapports avec le cartésianisme (c'est un des thèmes centraux du livre sur le réflexe). Le concept scientifique de réflexe, devenu adulte, permet de faire une théorie du mouvement involontaire indépendamment de toute psychologie de la sensibilité : il semble naturellement s'inscrire dans un contexte d'inspiration *mécaniste*, et rien alors n'est plus naturel que d'en chercher les origines chez Descartes. De fait, à l'article 36 du *Traité des passions*, dans le *Traité de l'homme*, on trouve bien le *mot*, ou l'ombre du *mot*, et une observation qui correspond à ce qu'on a appris depuis à désigner comme un phénomène réflexe. Or, une étude attentive de la physiologie cartésienne montre, premièrement, qu'on a

affaire à autre chose qu'un phénomène réflexe dans les textes utilisés ; deuxièmement, que l'ensemble de la théorie cartésienne (conception des esprits animaux, de la structure des nerfs, du rôle du cœur) rendait en réalité *impossible* la formulation du concept du réflexe. On se trouve donc en présence d'une *légende*, mais d'une légende tenace, véritablement constitutive et *symbolique* d'une certaine façon d'écrire l'histoire, ou plutôt de la *réécrire*. L'exemple montre assez qu'il s'agit d'une historiographie, d'une histoire orientée, apologétique, et pas toujours pour des raisons qui tiennent à la science ou à la théorie : Du Bois Reymond ne met Descartes en avant que pour escamoter Prochaska et, si le professeur à l'université de Berlin efface de l'histoire le savant tchèque, *c'est pour affirmer la suprématie nationaliste d'une science « forte » sur la science d'une minorité*.

Plutôt qu'une science qui écrit son histoire, on voit là un savant qui rédige ses propres Mémoires, ce qu'il fait en projetant son présent dans un passé imaginaire. Mais l'exemple du réflexe n'est pas seulement démonstratif, il nous fait entrer dans les raisons de cette déviation et permet d'en décrire la forme exacte. Car le *concept* de réflexe, une fois « formé », *semble* avoir de plein droit sa place dans une *théorie* mécaniste : il faudra pourtant voir si cette place s'impose dans l'absolu et est exclusive d'une autre ; mais l'histoire telle que le savant la reconstruit transporte le concept dans le contexte d'une autre théorie, harmonieuse à la première. La trajectoire de cette histoire fictive est donc tracée entre deux théories, ou même entre deux formes d'une même théorie. Le concept n'est là que comme *médiation*, paravent pour cette opération de substitution ; et, de fait, on s'aperçoit qu'il est oublié comme tel, au point d'être reconnu *là où il n'est pas*. D'autre part, cette historiographie n'est pas un pur fantasme, un simple phénomène de

projection ; elle s'appuie sur des données réelles, qu'elle utilise ou exploite comme des prétextes : elle se réfère surtout à certains protocoles d'observation jugés comme « suffisants » ; la présence d'un même *phénomène* semble suffire pour confirmer la permanence du concept (par exemple : le réflexe palpébral semble figurer dans les observations reproduites par Descartes ; du moins ce qui a été plus tard reconnu comme réflexe palpébral est effectivement observé et décrit par Descartes). Le mécanisme de la déformation est donc le suivant : *on prend les phénomènes pour des concepts, et les concepts pour des théories ; au départ, il y a une confusion organisée des niveaux*. Alors qu'une vraie représentation de l'histoire, qui en préserve l'historicité réelle, doit distinguer rigoureusement ce qui se rapporte à l'observation des phénomènes, à l'expérimentation, au concept et à la théorie.

C'est la *distinction entre le concept et la théorie* qui reste la plus difficile à cerner, parce qu'en apparence elle ne renvoie pas à des *opérations séparées*. On ne peut donc en proposer pour le moment que des déterminations approchées, qu'il faudra préciser. Un *concept*, c'est un mot plus sa définition ; le concept a une histoire ; à un moment de cette histoire, on dit qu'il est formé : quand il permet d'instituer un protocole d'observation³⁰ : « En 1850, le concept de réflexe est inscrit dans les livres et dans le laboratoire, sous la forme d'appareils d'exploration et de démonstration, montés pour lui, et qui ne l'eussent pas été sans lui. Le réflexe cesse d'être seulement concept pour devenir percept... », et quand il passe dans la pratique d'une société : en même temps qu'apparaît le marteau qui décèle le réflexe rotulien, le mot passe dans la langue courante ; la diffusion du concept coïncide avec sa vulgarisation ; et à ce moment une autre partie de son histoire commence, qui est moins celle

de sa déformation que le constat de son inadaptation croissante à ce qu'on veut lui faire dire : c'est le début de sa révision (inverse de la formation). Une *théorie* consiste dans l'élaboration générale de ce que, pour le moment, on se contentera d'appeler les applications du concept. Alors que le chemin de l'histoire réelle va *du concept au phénomène à travers deux médiations étroitement solidaires : expérimentation et théorie*, l'histoire vue spontanément par les savants se fonde sur une *conception hiérarchique des niveaux, de l'observation à la théorie*, qui autorise à la fois des opérations de substitution (phénomène = concept = théorie) et une conception de l'histoire comme *enchaînement* des théories : on part des théories, – et on en reste aux théories –, qu'on relie les unes aux autres parce qu'elles constituent, en apparence, *l'élément le plus achevé* de la pratique scientifique, celui qui offre une irrécusable consistance et sur lequel en conséquence on peut faire fond. Démarche idéaliste typique.

L'idée d'un enchaînement implique la dépendance par rapport à une logique, donnée par la dernière théorie puisqu'elle est présentée comme étant la raison de toutes les autres, celle qui les explique. Or, à *l'enchaînement des théories*, G. Canguilhem substitue *la filiation des concepts* : d'où la mise à l'écart de tout critère *intérieur*, donné par une théorie scientifique, donc présupposé par elle. Le but de G. Canguilhem est de donner toute sa valeur à l'idée d'une *histoire des sciences*, en cherchant à identifier, derrière la science qui recèle son histoire, l'histoire réelle qui gouverne et constitue la science. Il s'agit donc de poursuivre l'histoire à *l'extérieur* de la science elle-même, ce qui est une façon d'exprimer que cette histoire est en fait le passage d'un « on ne sait pas » à un « on sait ». On dira encore que c'est l'effort pour penser la science dans son corps réel, le concept, plu-

tôt que dans sa légalité idéale, constituée par la théorie dans sa forme achevée. Démarche proprement dialectique et matérialiste.

Naissances et formations de concepts

Avant même d'être élaborée de façon plus précise, l'orientation que l'on se propose désormais amène à considérer l'histoire comme une succession d'événements *réels* et non comme le déroulement d'intrigues *fictives* ou comme un éparpillement d'accidents. La méthode de recherche sera donc nécessairement empirique et critique : elle se doit d'être ouverte à toute possibilité d'informations, d'autant plus qu'elle est en présence d'un matériel essentiellement travesti. C'est ainsi qu'il faut retracer la formation d'un concept comme celui de réflexe à travers un certain nombre d'étapes originales, spécifiques, dont la recension s'inspire davantage d'une logique de la biologie que d'une logique formelle ou philosophique. Chaque concept a donc son histoire propre, dans laquelle pourtant on retrouve toujours deux moments essentiels : le moment de la *naissance* et celui où il accède à sa *consistance* propre (on ne parle plus de cohérence, car tous les états d'un concept possèdent en droit leur cohérence propre) ; on dit alors du concept qu'il est « formé » : pour le concept de réflexe, on peut dire que cette deuxième étape est accomplie en 1800 lorsqu'il reçoit sa définition complète, dans laquelle on peut retrouver, comme dans des stratifications, toute l'histoire qui le sépare de sa naissance.

1) Le thème de la *naissance* renvoie à une double exigence méthodique : les concepts ne sont pas donnés de toute éternité ; la question de leur *apparition* précède en droit, et invalide donc celle de leur *préfiguration*. À la naissance, un mode de penser scien-

tifique apparaît indépendamment de toute élaboration théorique : la théorie peut coïncider, coexister avec le concept, mais elle ne le détermine pas. Ou encore : un concept n'exige pas, pour apparaître, un *arrière-fond théorique prédéterminé* ; il se trouve, par exemple, que le concept de réflexe n'a pas son origine dans le contexte mécaniste où l'on a cru pouvoir le transposer rétrospectivement, mais qu'il surgit, avec l'œuvre de Willis, à l'intérieur d'une doctrine d'inspiration dynamiste et vitaliste, vis-à-vis de laquelle il se présente comme une anomalie. La naissance d'un concept est en ce sens un absolu *commencement* : les théories, qui en sont comme la « conscience », ne viennent qu'après, et plusieurs excroissances théoriques peuvent se greffer sur un même concept. L'indifférence du concept naissant au contexte théorique de cette naissance (comme écrit Canguilhem dans son Introduction au *Traité de physiologie* de Kayser, pp. 18-20 : « les problèmes eux-mêmes [...] ne naissent pas nécessairement sur le terrain où ils trouvent leur solution ») est pour lui la promesse d'une histoire véritable, qui a pour condition la *polyvalence théorique*. Les développements ultérieurs du concept consisteront pour une part dans son passage d'un contexte théorique à un autre.

Il faut décrire plus précisément le concept à sa naissance, et les conditions de cette naissance. Le concept, on l'a dit, commence par n'être qu'un mot et sa définition. La définition est ce qui permet d'*identifier* le concept : elle le spécifie entre les concepts et en tant que concept. À l'intérieur de la succession des niveaux dont on a déjà parlé, elle a donc une valeur discriminatoire : « On ne peut tenir pour l'équivalent d'une notion ni une théorie générale comme l'est l'explication cartésienne du mouvement involontaire, ni, à plus forte raison, un rappel d'observations dont beaucoup remontent plus haut que notre auteur³¹ » ; la

conception scientiste de l'histoire, au contraire, ne tient aucun compte des traits distinctifs de la notion, ou concept, parce qu'elle confond théorie et observation. En même temps qu'elle distingue la fonction qui lui est propre, la définition élève le concept au-dessus de sa réalité immédiate, en dotant le support terminologique qui le constitue au départ d'une valeur nouvelle : du mot, elle fait une notion. C'est bien du support terminologique qu'il faut partir : comme l'écrit Canguilhem dans son article sur « les fonctions de la Thyroïde » (p. 80), « certes, les mots ne sont pas les concepts qu'ils véhiculent et l'on ne sait rien de plus sur les fonctions de la thyroïde quand on a, dans une étymologie correcte, restitué le sens d'une comparaison de morphologiste ; mais il n'est pas indifférent à l'histoire de la physiologie de savoir que lorsque Starling a lancé le premier, en 1905, le terme d'*hormone*, sur la suggestion de W. Hardy, ce fut après consultation d'un de leurs collègues, philologue à Cambridge, W. Vesey ». Mais il n'est pas possible d'en rester là : comme l'écrit Canguilhem dans l'un de ses articles sur Bachelard, « les mêmes mots ne sont pas les mêmes concepts ; il faut reconstituer la synthèse dans laquelle le concept se trouve inséré, c'est-à-dire à la fois le contexte conceptuel et l'intention directrice des expériences ou observations ». Déceler l'apparition d'une notion, c'est donc ramener la science à sa matière première immédiate, tirée du langage, sans toutefois perdre de vue les conditions pratiques de son élaboration, car ce sont elles qui permettent de savoir s'il s'agit ou non de simples *mots*. Ainsi on va pouvoir reconstituer l'invention du concept, en prenant appui sur ses *instruments* réels ; et il s'agit de bien autre chose que d'une psychologie intellectuelle. Ces instruments sont de deux sortes, et il faudra les étudier à part : le langage et le champ pratique.

D'abord *le champ pratique* : il intervient au niveau de l'expérimentation, en rapport avec le rôle effectivement moteur joué par des *techniques* qui relèvent de sciences différentes de celle qui est en chantier ; ce rôle est déterminant au départ. Même au moment de l'observation, la science ne se constitue que si elle est sollicitée par des exigences qu'elle est incapable de trouver en elle-même, et qui mettent en évidence ses phénomènes cruciaux : dans l'histoire de la physiologie, ce rôle est joué par la clinique, par l'intermédiaire de la pathologie. Le cas des fonctions de la thyroïde est particulièrement démonstratif de ce type d'interférences : « Dans ce domaine, la physiologie a été tributaire de la pathologie et de la clinique quant à la signification de ses premières recherches expérimentales, et la clinique a été tributaire d'acquisitions théoriques ou techniques d'origine extra médicale³². » L'étude de ces rencontres est capitale : si son détail semble relever le plus souvent de l'anecdote, il s'agit d'*anecdote déterminante, éclairée*, puisqu'elle permet de mesurer l'ampleur d'un champ scientifique, qui dépend de son caractère multidimensionnel. Cette étude a une double portée : l'écart peut être apprécié comme un *obstacle*, dans la mesure où, à travers lui, deux lignes auront davantage de difficulté à se rencontrer ; mais la profondeur du champ annonce aussi une *fécondité*, dans la mesure où davantage de lignes auront de chances de s'y croiser. On verra que cet écart, en ce qu'il unit et en ce qu'il sépare, permet de rendre compte de presque tous les *événements* d'une histoire scientifique qui cessent alors d'être des *hasards* obscurs pour devenir des *faits* intelligibles.

La terminologie est plus qu'un moyen dans la genèse d'une pensée scientifique : elle est la condition de son mouvement. Derrière le concept, le mot garantit les transports du sens. C'est la présence continuée du

même mot qui permet le passage du concept d'un domaine dans un autre. D'un domaine non scientifique à un domaine scientifique, par exemple : le concept de « seuil », dans une psychologie scientifique, est importé de la théorie philosophique des petites perceptions ; le concept de « tonus », dans la physiologie, vient de la théorie stoïcienne du pneuma. Mais le transport peut aussi se faire d'une science à une autre : le concept d'« intensité », qu'on retrouve, après Leibniz, dans la tentative d'une *mathesis intensorum*, s'est déplacé du terrain de la dynamique à celui de l'optique. Par ailleurs, le *mot* lui-même peut changer en même temps qu'il déplace le concept, et ce travail du langage sur lui-même précède peut-être en fait, aide à coup sûr, la mutation du sens ; un appendice de *La Connaissance de la vie*, qui décrit ainsi, en s'en tenant au niveau du vocabulaire, le passage de la théorie fibrillaire à la théorie cellulaire, conclut : « On voit en résumé comment une interprétation conjecturale de l'aspect strié de la fibre musculaire a conduit peu à peu les tenants de la théorie fibrillaire à user d'une terminologie telle que la substitution d'une unité morphologique à une autre, si elle exigeait une véritable conversion intellectuelle, se trouvait facilitée du fait qu'elle trouvait en grande partie préparé son vocabulaire d'exposition : vésicule, cellule³³... » Cette plasticité des mots, ce pouvoir presque « spontané » qu'ils ont de bouger pour accueillir le nouveau concept, trouve évidemment sa raison essentielle dans l'image que le concept n'en-sevelit en lui que pour l'exposer dans les moments cruciaux de l'histoire des idées. L'étude des variations terminologiques conduit donc à une méditation sur la fonction de l'*imagination*. Cette fonction est ambiguë : corps préparé pour toute anticipation, l'image s'offre à la fois comme un obstacle et comme un guide. L'obstacle : on retrouve là tous les thèmes

bachelardiens du retour à la mythologie ; la fiction récurrente est aussi une régression théorique. C'est pourquoi on peut dire qu'il y a des images vieilles comme le monde, *ce qui est précisément impossible à propos des concepts* : la pente de la rêverie ramène toujours au même point, où l'histoire s'est arrêtée. Le chapitre sur « l'Âme ignée » de *La Formation du concept de réflexe* montre ce que peut être ce défilé de *figures* préscientifiques, qui reconduit une notion en deçà de ses possibilités réelles : comme si l'imagination était allée trop loin dans leur exploration, elle se réfugie alors dans une image familière et toujours tentatrice. Pourtant cela ne doit pas faire oublier le pouvoir de *prospection* que détiennent simultanément les images. Willis forme la notion de réflexe dans le cadre d'une doctrine en grande partie *fantastique*. L'invention suppose la volonté d'aller jusqu'au bout de ses images, de suivre le plus loin possible la logique de leur rêve : c'est parce que Willis pense intégralement la vie *comme lumière* qu'il a recours, pour décrire le mouvement, aux *lois optiques de la réflexion*, réalisant entre deux domaines la jonction que Descartes avait précisément manquée. Figurer, ce n'est plus alors s'illusionner, ou se reposer en retournant aux thèmes mythiques d'une réflexion bloquée sur des images : l'image recèle une dynamique propre, un « schématisme » dirait-on dans le langage de Kant, par laquelle elle n'est plus seulement une évocation, vue de loin comme un port d'attache, mais relance le mouvement de la réflexion. Mais ce mouvement peut aussi dépasser son but, laisser en arrière le concept lui-même, en préférant l'ombre qu'il projette en avant dans l'élan d'une diffusion galopante, comme le démontre l'histoire tardive du concept de réflexe, sa vulgarisation, qui finit par ne plus retenir que l'image dont elle fait une abstraction. Qu'elle remplisse la fonction d'un obstacle ou

celle d'une stimulation, l'image est devenue le corrélat et la condition d'une définition.

On parvient donc à mettre en évidence une logique singulière et particulièrement précaire qui est celle des mots. Il n'est pas question de la mettre en valeur sans réserve, de faire de la vie du langage le fondement de l'invention. Mais l'histoire des sciences n'est pas seulement l'histoire des fondations réussies. La raison de ses innovations n'est souvent, à la petite échelle des découvertes singulières, qu'un rapprochement inattendu ou une curieuse envolée. Revenir à ces conditions réelles qui ne flattent pas toujours le moment de l'*invention*, c'est se donner la représentation d'une succession nécessaire, à défaut d'être à proprement parler rigoureuse. L'envolée peut être malheureuse, le rapprochement aventuré : mais ces difficultés mêmes sont des « stimulants » de l'invention, et l'histoire *pour être manquée* n'en est que plus déterminée et, à sa manière, plus rationnelle. Comme l'écrit Canguilhem dans son introduction au *Traité de physiologie* de Kayser (pp. 18-20) : « Ce n'est qu'à ce prix qu'on peut situer selon leur juste valeur de signification les accidents qui interdisent à toute recherche un développement paisible, les impasses de l'exploration, les crises des méthodes, les fautes de technique, parfois heureusement converties en voie d'accès, les nouveaux départs non prémédités. » Le fortuit, précisément parce qu'il est toujours replacé dans le champ total de son apparition, reçoit toute sa fonction de réalité : « Si tout, en un sens, arrive au hasard, c'est-à-dire sans préméditation, rien n'arrive par hasard, c'est-à-dire gratuitement³⁴. » L'événement est *identifié*, dans le sens très fort que la poésie a parfois donné à ce mot, comme une *rencontre* : c'est cela qui paradoxalement, mais pas pour l'historien, élimine ses incertitudes. Il y a des rencontres qui se seraient faites de toute façon, qui se

font en plusieurs endroits en même temps, il y a des chaînes de rencontres. Le temps de la découverte est ainsi exactement *situé*. Contre l'illusion d'une viscosité du progrès, l'histoire marche alors à son rythme réel. C'est ce qui légitime la décision d'être attentif à l'opacité plutôt qu'à la transparence, fondée sur le présumé d'une logique autonome de la rationalité scientifique. À la décision d'éclairer le fortuit à la lumière d'une nécessité circonstancielle répond le souci de mettre en évidence que les concepts, au lieu d'être *déduits*, sont *produits*. La ligne du développement s'est brisée, du fait de ne plus relever d'une continuité logique, mais sur elle on commence à pouvoir repérer les « époques du savoir ».

Cette mise en évidence des caractères propres à une formation repose essentiellement sur une *problématique de l'origine* : l'origine, c'est ce qui spécifie dès le départ un concept, l'individualise à sa naissance, indépendamment de tout rapport à une théorie. Elle se présente comme un choix qui enclenche, *sans toutefois la préfigurer*, l'histoire singulière du concept. Elle n'est donc pas un commencement neutre, un degré zéro de la pratique scientifique. Un cours inédit de G. Canguilhem sur les origines de la psychologie scientifique (1960-1961) s'appuie sur la distinction, étymologiquement établie, entre les concepts de *commencement* et d'*origine* : *origo*, de *orior*, signifie sortir de, *cum-initiare*, terme de la basse époque, signifie tout autre chose : entrer dans, frayer un chemin. Selon Canguilhem, « c'est lorsqu'on cesse de se préoccuper des commencements qu'on découvre les origines ». C'est donc que ces concepts ne délivrent pas deux interprétations d'un même moment, mais deux moments historiquement différents : la psychologie scientifique *commence* au XIX^e siècle, mais elle trouve ses *origines* chez Locke et Leibniz. Ainsi l'appréhension du com-

mencement et celle de l'origine renvoient à deux mouvements d'allure exactement inverse : *on part du commencement*, mais *on remonte vers l'origine*. Ce dernier mouvement de remontée caractérise l'histoire récurrente traditionnelle, l'histoire rétrospective et apologetique, qui se présente comme une détermination réflexive des origines, selon le paradoxe propre à une archéologie récurrente. Pour qu'un tel retour ait un sens, il faut qu'il ne se limite pas à la mise en évidence d'une identité (j'interprète le concept de réflexe dans un contexte mécaniste, et *d'ailleurs* c'est bien dans le même contexte qu'il apparaît), mais débouche sur la révélation d'une spécificité. Il s'agit, en reparcourant en sens inverse le mouvement de l'histoire, de reconnaître le vrai sens d'une notion, ce qui suppose qu'elle soit replacée, non dans un simple contexte théorique rétrospectif, mais dans sa *problématique* réelle : « C'est dans le présent que les problèmes sollicitent la réflexion. Si la réflexion conduit à une régression, la régression lui est nécessairement relative. Ainsi l'origine historique importe moins en vérité que l'origine réflexive³⁵. » Remonter jusqu'à l'origine du concept, c'est donc dégager la permanence d'une question, et éclairer son sens actuel. Par exemple, rechercher les origines du concept de norme, comme le fait G. Canguilhem à la fin de son livre *Le Normal et le Pathologique*, c'est montrer comment l'idée d'une physiologie a été avancée à partir d'une pathologie et à travers des nécessités cliniques. On détermine donc en même temps le sens et la valeur d'une discipline, qui définissent sa nature.

Cette démarche permet de préciser davantage ce qui distingue le concept de la théorie : la présence continuée du concept, sur toute la ligne diachronique que constitue son histoire, atteste la permanence d'un même problème. *Définir le concept, c'est formuler un problème* ; le repérage d'une origine est aussi l'iden-

tification d'un problème. L'important est donc de reconnaître à travers la succession des théories, « la persistance du problème au sein d'une solution qu'on croit lui avoir donnée³⁶ ». De cette manière, mettre l'accent sur le concept pour écrire l'histoire d'une science, et entreprendre d'en *distinguer* la ligne particulière, c'est refuser de considérer le début de cette histoire, et chacune de ses étapes, comme *germe* de vérité, comme *élément* de théorie, uniquement appréciable à partir des normes de la théorie ultérieure ; on refuse d'opérer une reconstitution de prémisses imaginaires, pour ne voir, dans ce qui *initie* à cette histoire, que la fécondité d'une attitude, ou encore l'élaboration d'un problème. Si le concept est du côté des *questions*, la théorie est du côté des *réponses*. Partir du concept, pour écrire l'histoire, c'est choisir de partir des *questions*.

Le concept de *norme* donne un bon exemple de cette destitution du point de vue théorique et du privilège accordé à *l'ouverture* d'une problématique. Il est impossible de donner une détermination de part en part scientifique du concept de norme : toutes les tentatives faites en ce sens (par l'objet de la physiologie, par l'idée de moyenne...) s'écarterent du domaine propre de la connaissance scientifique. Ici, les réponses se tiennent à un autre niveau que la question : ainsi la réponse à la « question » de « l'homme moyen » de Quételet lui est donnée par Dieu ; les réponses ne peuvent servir de point de vue exclusif sur l'histoire, parce qu'elles appartiennent en réalité à une *autre* histoire : la réponse par Dieu le montre assez. Il est impossible de réduire le concept à la théorie à laquelle il renvoie occasionnellement, ni de l'éclairer par elle. Ce qui ne veut pas dire qu'il soit impossible de définir le concept, ou que la question qui l'habite soit privée de sens ; mais il s'agit d'une question à *la recherche de son sens*, et c'est pour cela

qu'elle implique fondamentalement *une histoire*. C'est par là que le concept de norme possède une valeur éminemment heuristique : la norme n'est ni un objet à décrire, ni une théorie en puissance ; c'est seulement sous la condition que ceci soit reconnu qu'elle peut être utilisée comme règle de recherche. « Il nous semble que la physiologie a mieux à faire que de chercher à définir objectivement (c'est-à-dire comme un objet) le normal, c'est de reconnaître l'originale normativité de la vie³⁷. » *Reconnaître* le concept, c'est rester fidèle à la question qu'il véhicule, et à sa nature propre de question, au lieu de chercher à la résoudre, donc au lieu d'en finir avec elle sans en avoir révélé la valeur heuristique. Cette exigence vaut aussi bien pour la démarche de la science que pour celle de l'histoire des sciences, sans que cela implique qu'elles soient ramenées à une mesure ou à un point de vue communs. « Ce qui nous importe, c'est moins d'apporter une solution provisoire que de montrer qu'un problème mérite d'être posé³⁸... » C'est à ce titre, étonnamment, qu'est récupérée la formule qui fait de la philosophie « la science des problèmes résolus³⁹ », dans un sens que Brunschvicg ne lui donnait probablement pas : la philosophie – et ici, bien que cela ne doive être tout à fait clair que par la suite, philosophie veut dire histoire, c'est-à-dire révélation de l'historicité d'un savoir –, c'est *la science des problèmes* indépendamment de leur solution, donc la science qui ne se préoccupe pas des solutions, parce que d'une certaine façon il y en a toujours, les problèmes étant toujours résolus à leur niveau ; en effet *l'histoire des solutions n'est qu'une histoire partielle*, une histoire obscure et obscurcissant tout ce qu'elle touche, en donnant l'illusion qu'on peut liquider les problèmes, et les oublier. L'histoire justement, en passant derrière l'accumulation des théories et des réponses, *est à la recherche des problèmes oubliés, jusqu'à travers leurs solutions*.

Ce qui distingue la thèse de médecine de 1943 de G. Canguilhem (*Sur le normal*) de ses autres livres, c'est que précisément elle paraît porter moins loin qu'eux cette exigence méthodique, dans la mesure où, en de nombreux passages, elle semble offrir la «solution»: *la vie*. Dans l'œuvre de G. Canguilhem, où la fidélité à «l'esprit du vitalisme» est régulièrement rappelée, on pourrait distinguer *deux vitalismes*: le premier, sans ombre, apporterait la réponse à la question de la physiologie, et la fonderait par la même occasion; nous disons bien, au conditionnel, apporterait, car ce vitalisme est aussitôt critiqué par l'interprétation donnée de l'esprit du vitalisme, qui lui confère une place privilégiée par rapport à toutes les théories possibles: celle de n'être théorique qu'en apparence, en n'étant au fond que la préservation, sur le plan propre au concept, de *la volonté de perpétuer une problématique*. La réponse n'est alors qu'une transposition de la question, et c'est le moyen trouvé pour la *garder*. «L'animisme ou le vitalisme, c'est-à-dire des doctrines qui répondent à une question en logeant la question dans la réponse⁴⁰.» Il y a donc deux fidélités possibles: celle qui prend la question pour une réponse, qui se paie d'un mot, et se hâte d'oublier la question en répétant inlassablement le mot; l'autre, plus secrète et plus difficile, récupère la question, la retrouve, la reconnaît et n'admet le vitalisme contre d'autres théories *que parce qu'il n'est pas une théorie*; non parce qu'il les critique, mais parce qu'en elles il critique la théorie (ou plutôt son illusion), et ainsi restitue à la science, en l'occurrence à la physiologie, à la fois une histoire et un avenir.

Ainsi on atteint l'une des plus grandes difficultés dans le travail de défouissement du concept: si la présence du concept enveloppe la permanence d'une question, elle ne le fait le plus souvent que d'une façon *obscur*, présentant la question comme une réponse,

travestissant le concept en théorie. Pourtant *la question n'est jamais oubliée* ; transposée, elle demeure, et c'est elle qui en fin de compte est réfléchie par celui qui *utilise* le concept, même s'il reste ignorant de ce qu'il réfléchit.

En résumé, revenir au concept c'est exhiber *la question originelle*, et c'est le sens de l'entreprise d'une *archéologie* : dans la mesure où la question n'est pas attachée à ses réponses par une relation de nécessité – le concept restant indépendant d'un contexte théorique –, l'histoire décrit un véritable devenir déterminé mais *ouvert*, s'appliquant à restituer des mutations vraies ; et celles-ci ne peuvent être repérées qu'à travers leur rapport à une naissance qui n'a valeur de mesure qu'en ce qu'elle n'est pas figée en l'indice d'une immutabilité.

2) Faire l'histoire du concept après sa naissance, c'est rendre compte d'un mouvement de formation, qui tire sa *consistance* de son originelle *polyvalence*. Il ne s'agira donc pas d'une ligne réflexive en elle-même, mais d'un trajet qui n'existe que par ses changements de sens, ses distorsions. Alors seulement peut être complètement démystifié le thème de l'origine, qu'on a séparé de la représentation d'un âge d'or de la vérité, réalisé positivement par simple projection, et négativement comme résistance à une infidélité. Sortir de l'âge d'or, c'est mettre l'accent sur ce qui justement était refusé dans le mythe : le chaos de l'erreur. On retrouve l'idée bachelardienne de la *valeur épistémologique du faux*, qui seule permet d'exprimer le *passage du non-savoir au savoir*. Autrement dit, il faut distinguer la problématique vrai/non-vrai de la problématique savoir/non-savoir, et décider de s'en tenir exclusivement à la seconde ; pour employer un vocabulaire marxiste qui n'est pas celui de G. Canguilhem, on dira que la première est une

problématique *idéologique* – et on ne voit pas comment le savant pourrait ne pas être spontanément engagé dans une certaine « idéologie » de sa science –, par opposition à la seconde qui est une problématique *scientifique* : d'où la révolution épistémologique impliquée par cette façon particulière d'écrire l'histoire. Est du même coup reconnue la portée d'une *tératologie des concepts*, en tant que prise en compte rigoureuse de ce qui relève du non-savoir : par exemple, un concept viable rétrospectivement, en raison de sa fécondité, peut apparaître au moment de sa naissance *aberrant* ; car il ne repose sur rien, il n'a pas encore constitué son arrière-fond théorique. C'est alors qu'on peut comprendre comment le concept évolue pour des raisons non théoriques, en particulier suite à l'*intervention d'une pratique non scientifique, ou réglée à partir d'une autre science* : le faux alors se révèle n'être le plus souvent que l'*interférence non codifiée de deux domaines éloignés* ; s'il y a alors disproportion, celle-ci doit être prise comme la condition d'apparition d'une science.

Une histoire qui refuse de s'enfermer dans les termes d'une logique donnée au départ, indépendante de son développement, sait à l'occasion se confronter une certaine *logique de l'imprévu*, qu'il est parfaitement possible d'incorporer à la représentation d'une rationalité historique, au lieu de la renvoyer à une idéologie de l'irrationalité, ou irrationalisme. Il faut donc écarter la tentation de dresser un modèle pour toute histoire à partir du type de rationalité ainsi mis en évidence. Ceci n'empêche cependant qu'une analyse rigoureuse du type de celle qui vient d'être évoquée puisse être à bon droit considérée comme exemplaire ; on a donc raison d'en tirer des enseignements : l'œuvre de G. Canguilhem ne nous sert pas seulement à réfléchir sur certains épisodes de l'histoire de la physiologie. Cependant ce serait la

prendre à contresens, que de se présenter cette analyse comme reproductible à l'infini, en se figurant qu'on peut la transposer telle quelle à d'autres domaines : car la transposition, ou pour tout dire l'usage, d'un résultat théorique pris comme modèle obéit aux règles d'une très précise variation, d'une manipulation concertée. Autrement dit, avant de procéder à l'application d'une méthode, il faut bien réfléchir sur ce que c'est qu'appliquer : car une méthode, qui dépend des conditions historiques de sa formation, ne porte pas préfigurées en elle les règles de son usage ; c'est justement ce que G. Canguilhem nous enseigne sur un cas particulier. C'est pourquoi il faut commencer par décrire la nature exacte d'une méthode, comme nous sommes en train de le faire ici à présent ; puis, dans un autre moment, étudier les conditions de son transport à d'autres domaines, ce qui implique une connaissance, sinon complète au moins relativement cohérente, du terrain de sa transplantation : la méthode dont on part peut aider à faire cette reconnaissance, mais elle ne suffit pas pour abolir l'écart de principe entre les deux domaines concernés. Il n'est pas encore temps de développer ce point. Pourtant, il faut remarquer que la plupart des épistémologues réfléchissent sur un objet qu'ils privilégient, sans le dire, ou même sans réfléchir sur ce privilège ; et ceux qui les lisent et les utilisent font comme s'ils avaient fait ce travail de réflexion, et généralisent alors des descriptions qui ne devaient peut-être leur rigueur et leur valeur qu'au fait d'être étroitement adaptées à leur domaine de départ. Il ne faudrait pas donner l'impression que c'est le cas ici. Et c'est pour en avoir la garantie qu'il ne sera pas fait allusion, par exemple – ce ne serait pourtant pas sans intérêt –, à une possible confrontation entre les résultats obtenus par G. Canguilhem et des travaux menés sur d'autres terrains : on ne se demandera

pas, par exemple, quelle place aurait la notion de coupure dans son histoire de la physiologie. Car il n'est pas question de savoir s'il se rencontre avec d'autres ou s'il s'en sépare, avant d'avoir compris ce qui spécifie sa propre attitude, en dehors de toute entreprise de comparaison, voire de récupération.

*Une épistémologie de l'histoire :
science et philosophie*

La rencontre entre l'histoire et son objet a été signalée à plusieurs reprises : c'est elle qu'il faut à présent *justifier*. Sur le chemin d'une histoire de la biologie, s'élabore, non une biologie de la connaissance au sens traditionnel du mot, c'est-à-dire une explication mécaniste du processus de production des connaissances, mais une réflexion sur la connaissance de la biologie précisément éclairée par les lumières de la biologie. Autrement dit, il doit y avoir un rapport entre la méthode et le contenu de la recherche, une homogénéité entre les concepts n'ayant pas uniquement sa raison dans la nécessité, pour l'historien, de passer là où la science a déjà passé. Par ce rapport se signale une pensée qui noue en permanence une relation réflexive avec ses objets : c'est pourquoi, le choix de ces objets n'est en rien indifférent, mais révèle *une unité de structure*, une visée déterminée. Le projet de traiter de l'histoire des sciences à propos de la biologie est profondément *cohérent*, ce dont il tire à la fois sa rigueur et sa tension.

Pour rendre compte de la démarche suivie par la science étudiée et de la méthode employée à cet effet, on a besoin de se servir de moyens qui, sans être communs, sont parallèles, et se renvoient les uns aux autres. C'est ainsi que le discours sur l'histoire de la discipline est en permanence traversé par des résonances théoriques empruntées à cette discipline, de

telle manière que, à la limite, il ne paraît pas impossible de transposer certains passages, en dépit de leur engagement dans le mouvement de l'histoire scientifique qu'ils décrivent, et, au prix de légères transformations, de leur donner une *autre* signification, d'une portée plus générale ; en un mot : de les faire revenir réflexivement sur eux-mêmes pour leur faire exprimer à haute voix la philosophie qui parle en eux sans le dire. Prenons par exemple un passage de l'article de G. Canguilhem sur la psychologie darwinienne : nous allons voir que ce qui est dit au sujet de la théorie darwinienne pourrait se dire aussi de la façon de tenir un discours au sujet de la théorie ; on peut donc passer du discours tenu sur une science au discours de l'histoire des sciences en général. Ce qui donne ceci (contre un usage établi, nous ne mettons entre guillemets que les passages *modifiés*) :

Dans l'arbre généalogique de « la science » – substitué à la série linéaire qui va de « la vérité à l'erreur » – les ramifications marquent des étapes et non des esquisses, et les étapes ne sont pas les effets et les témoignages d'un pouvoir plastique, visant au-delà d'eux-mêmes, ce sont des causes et des agents d'une histoire sans dénouement anticipé.

Or, en même temps que « la science constituée » cesse d'être tenue pour la promesse initiale – et pour certains « historiens » inaccessible – de « l'ignorance », « l'ignorance » cesse d'être tenue pour la menace permanente de la « science », pour l'image d'un risque de chute et de déchéance présent au sein même de l'apothéose. « L'ignorance », c'est le souvenir de l'état « préscientifique » de la « science », c'est sa préhistoire « épistémologique » et non son antinature métaphysique.

Voici le texte dans sa forme originale, qu'on donne en entier afin de mieux faire saisir les modifications qui y ont été apportées ; il est tiré de l'article sur « La psychologie de l'homme et de l'animal selon Darwin », p. 85 :

Dans l'arbre généalogique de l'homme – substitué à la série animale linéaire – les ramifications marquent des étapes et non des esquisses, et les étapes ne sont pas les effets et les témoignages d'un pouvoir plastique visant au-delà d'eux-mêmes, ce sont des causes et des agents d'une histoire sans dénouement anticipé.

Or, en même temps que l'humanité cesse d'être tenue pour la promesse initiale – et pour certains naturalistes, inaccessible – de l'animalité, l'animalité cesse d'être tenue pour la menace permanente de l'humanité, pour l'image d'un risque de chute et de déchéance présent au sein même de l'apothéose. L'animalité c'est le souvenir de l'état préscientifique de l'humanité, c'est sa préhistoire organique et non son antinature métaphysique.

Évidemment ceci est un jeu qu'il ne faudrait pas pousser trop avant. Et il serait tentant de dire qu'il n'y a là après tout qu'une rencontre de *mots*, si on n'avait été préparé à attacher tant d'importance aux moyens de la formulation d'une idée, et à ne jamais isoler un sens du processus de sa figuration et de sa formulation. La persistance d'un *langage* est donc significative : de fait elle conduit – et ne pouvait servir qu'à une telle introduction – à reconnaître une liaison plus profonde. L'article « Expérimentation de la connaissance de la vie » montre déjà à quel titre les méthodes de la science peuvent être elles-mêmes considérées comme objets de science (dans ce cas précis, d'une même science), et même ne prennent leur vrai sens

que dans ce transport possible de l'ordre des concepts à celui des objets auxquels ils se rapportent : si l'expérimentation bénéficie en biologie d'une valeur privilégiée, c'est parce que l'expérience sur les fonctions est elle-même une fonction. « C'est qu'il y a pour nous une sorte de parenté fondamentale entre les notions d'expérience et de fonction. Nous apprenons nos fonctions dans des expériences et nos fonctions sont ensuite des expériences formalisées. » Le caractère heuristique de l'expérimentation en biologie tient donc à sa fonction de *reconstitution* de la réalité des fonctions : l'histoire de l'expérimentation pourrait être celle de la constitution d'une fonction. En ce sens, l'histoire n'est pas la simple *application* ou superposition d'un regard à un objet, ou alors ce regard prolonge un autre regard et constitue avec lui une série harmonique. On sait qu'en biologie précisément, l'objet du savoir et le sujet du savoir convergent l'un vers l'autre : indépendamment d'un parallélisme ou d'une adéquation, s'élabore une histoire *inscrite* dans le mouvement de ce qu'elle vise.

Ainsi les concepts de l'histoire, ses moyens épistémologiques, sont-ils profondément inspirés par la « connaissance de la vie ». Un concept particulièrement semble pouvoir être transposé à la théorie de l'histoire : le concept de norme (la réflexion sur le concept de norme encadre l'œuvre de G. Canguilhem : elle est le sujet de son premier livre (1943), et aussi celui du cours qu'il professait à la Sorbonne en 1962-63). Une telle transposition mettrait en rapport les niveaux suivants :

- physiologie / état actuel d'une science,
- pathologie / tératologie des concepts,
- clinique / insertion dans un univers d'instruments techniques.

Au sens biologique, qu'il faut commencer par présenter dans ses termes les plus généraux, la norme

implique la possibilité de faire jouer une *marge de tolérance*: c'est donc un concept essentiellement *dynamique*, qui ne décrit pas des formes arrêtées, mais les conditions pour l'invention de nouvelles formes. Le concept de norme renvoie ainsi à la question: comment décrire un mouvement au sens de l'adaptation à des conditions nouvelles, c'est-à-dire de réponse organisée à des conditions imprévues? Le travail du concept coïncide avec le refus de *fonder* la représentation de ce mouvement sur l'idée métaphysique de puissance, ou sur celle de la vie comme invention pure, ou être doté en soi-même d'une plasticité essentielle. Au contraire, le concept aide à replacer la question dans son contexte réel, à l'inclure dans une autre question, celle des rapports du vivant et du milieu. Les mouvements organiques sont eux-mêmes conditionnés par un mouvement fondamental, qui est l'histoire du milieu. «Parce que le vivant qualifié vit parmi un monde d'objets qualifiés, il vit parmi un monde d'accidents possibles. Rien n'est par hasard, mais tout arrive sous forme d'événements. Voilà en quoi le milieu est infidèle. Son infidélité, c'est proprement son devenir, son histoire⁴¹.» Le vivant n'est pas face à une nature placée en complète extériorité par rapport à lui, radicalement figée, mais il est en relation à un milieu habité par une histoire, qui est aussi celle de l'organisme dont dépend sa constitution. Le fait que le milieu *pose des problèmes* à l'organisme, dans un ordre en droit imprévisible, s'exprime à travers la notion biologique de *débat*. Cette façon de circonscrire la question fondamentale de la biologie ne la rejette pas vers un indéterminisme, au contraire. «La science explique l'expérience, mais elle ne l'annule pas pour autant⁴².» On retrouve donc, comme condition d'une rationalité, la thématique de l'imprévisible. La biologie et son histoire se rejoignent sur ces deux concepts: *la question* et *l'événement*.

Que serait une histoire construite systématiquement à partir de l'idée de norme ? Elle répondrait principalement à trois exigences :

1) *Une représentation de la science comme débat avec un contexte* (voir tout ce qui a été dit de l'importance de la notion méthodique de *champ* : champ technique, champ imaginaire, interférence des champs scientifiques, ou d'un champ scientifique avec les champs non scientifiques qu'ils soient pratiques, techniques ou idéologiques) : c'est seulement dans la perspective d'un *écart* que peut être justifié le mouvement de l'histoire (passage d'un « on ne sait pas » à un « on sait ») ; parallèlement, l'état actuel d'une question ne reçoit tout son sens que de la possibilité d'une mise en perspective diachronique. Comme illustration de ce thème, on peut proposer cette nouvelle transposition à partir d'une phrase empruntée à l'*Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* : « On ne comprend bien comment, dans des milieux propres à l'homme, le même homme se trouve à des moments différents normal ou anormal, ayant les mêmes organes, que si l'on comprend comment la vitalité organique s'épanouit chez l'homme en plasticité technique et en avidité de domination⁴³. » Il suffit de remplacer « homme » par « science », « ayant les mêmes organes » par « ayant la même valeur de cohérence », « vitalité organique » par « recherche d'une rationalité scientifique », pour que cette phrase se mette aussi à signifier un contenu concernant l'histoire des connaissances scientifiques.

2) *Le refus d'une logique pure, spéculative*. Le mouvement de l'histoire ne s'explique pas à partir de la présence idéale du vrai, mais seulement à partir de son absence réelle. Or l'idée de norme donne justement les moyens de rendre compte de cette absence, dans la mesure où elle n'existe que dynamiquement, à travers les effets qu'elle produit. Il en résulte que

l'histoire de la connaissance ne se réduit pas à *l'élimination du faux*, mais implique *une reprise de l'erreur à l'intérieur du mouvement par lequel le vrai se produit en se manifestant* ; de la même façon, en physiologie, la maladie remplit une fonction normative : « C'est l'anormal qui suscite l'intérêt pour le normal⁴⁴. »

3) *La mise en évidence de la question principielle de la « valeur » de la science.* De même, la physiologie doit être considérée comme une évaluation du vivant, une étude de ses exigences et de ses possibilités, dans la mesure où celles-ci font l'objet d'un questionnement. Identiquement, l'histoire, et l'intelligence rationnelle de ce qui constitue l'essence de « l'historicité », interrogation propre à la philosophie, *est questionnement sur les questionnements de la science*, qu'elle évalue en les soumettant à ses propres interrogations : « L'histoire de la science ne peut être écrite qu'avec des idées directrices sans rapport avec celles de la science [...] Il n'y a donc pas à s'étonner de voir l'historique du réflexe se composer peu à peu comme on a vu qu'il a fait, puisque ce sont des motifs non scientifiques qui mènent aux sources de l'histoire des sciences⁴⁵. » Entre les méthodes de l'histoire et ce qu'elle décrit il y a à la fois correspondance et *discontinuité*, ce qui conduit à écarter l'idée d'une « biologie de la connaissance » interprétée au premier degré, alors même qu'on s'est servi, comme guide philosophique, du modèle même de la biologie pour accéder au concept d'une histoire des sciences.

La philosophie demande donc : que veut la science ? ou plutôt : que veut chaque science ? Ce que réfléchit la philosophie, et que la science pratique sans le réfléchir, du moins dans les mêmes termes, c'est la *détermination*, la *limitation d'un domaine*, donc d'une essence réelle. Ce domaine n'est pas donné comme

un monde d'objets posé devant le regard scientifique, mais il dépend de la constitution d'une objectivité :

On a longtemps cherché l'unité caractéristique du concept d'une science dans la direction de son objet. L'objet dicterait la méthode utilisée pour l'étude de ses propriétés. Mais c'était au fond limiter la science à l'investigation, d'un donné, à l'exploration d'un domaine. Lorsqu'il est apparu que toute science se donne plus ou moins son donné et s'approprie, de ce fait, ce qu'on appelle son domaine, le concept d'une science a fait davantage état de sa méthode que de son objet. Ou plus exactement, l'expression, objet de la science, a reçu un sens nouveau. L'objet de la science, ce n'est plus seulement le domaine spécifique des problèmes, des obstacles à résoudre, c'est aussi l'intention et la visée du sujet de la science, c'est le projet spécifique qui constitue comme telle une conscience théorique⁴⁶.

Dans ces conditions, la réflexion sur les origines accède à la plénitude de son sens. L'objet de l'*Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, c'est finalement, comme le révèlent ses derniers chapitres, de montrer sur quel terrain s'est au juste constituée la physiologie, « l'esprit de la physiologie naissante », à savoir une science des conditions de la santé. C'est ainsi qu'est dégagée une ligne historique, étudiée à partir d'un concept central, qui dessine une *allure* plutôt qu'elle n'explore un objet. Ainsi la recherche récupère, en la thématisant, une forme connue : l'histoire d'un *problème* scientifique, au point de vue de laquelle ce qui est déterminant, plutôt que l'objet de la physiologie, c'est son sujet⁴⁷. Après avoir caractérisé de cette façon l'*origine conceptuelle*, il est possible de faire l'étude de la science dans sa réalité

de fait, rapportée à ce qui la détermine en dernière instance, à savoir *ce qu'elle veut*. Il peut arriver qu'on décèle une disproportion, un déplacement, non entre les intentions et les actes, mais entre *le sens réel*, tel qu'il s'est inscrit dans l'histoire, *et ses expressions* : le cas le plus éclairant est celui de la *psychologie scientifique*, qui au moment où elle a fini de naître entre en décadence ; *il se trouve alors qu'elle fait autre chose que ce qu'elle veut, parce qu'elle se met au service d'intérêts autres que les siens*. Elle s'applique à un domaine qui ne lui appartient pas, mais qui lui a été donné : l'homme comme outil. C'est à ce moment que la philosophie peut poser ses propres questions à la science, ce qui n'est possible que lorsque la philosophie est devenue profondément ce qu'elle est : *histoire* (c'est ainsi qu'elle connaît les origines). Ceci résulte du fait qu'on a pris comme point de départ, comme assise, une histoire dont les règles ne sont pas directement dépendantes des pratiques de la science. Voilà comment se termine la conférence de G. Canguilhem sur « Qu'est-ce que la psychologie » : « Mais nul ne peut davantage interdire à la philosophie de continuer à s'interroger sur le statut mal défini de la psychologie, mal défini du côté des sciences, comme du côté des techniques. La philosophie se conduit, ce faisant, avec sa naïveté constitutive, si peu semblable à la niaiserie qu'elle n'exclut pas un cynisme provisoire, et qui l'amène à se retourner, une fois de plus, du côté populaire, c'est-à-dire du côté natif des non-spécialistes. C'est donc très vulgairement que la philosophie pose à la psychologie la question : dites-moi à quoi vous tendez, pour que je sache ce que vous êtes ? Mais le philosophe peut aussi s'adresser au psychologue sous la forme – une fois n'est pas coutume – d'un conseil d'orientation, et dire : quand on sort de la Sorbonne par la rue Saint-Jacques on peut monter ou descendre ; si l'on va en montant, on se rapproche du Panthéon,

qui est le conservatoire de quelques grands hommes, mais si l'on va en descendant, on se dirige sûrement vers la préfecture de police. » On aurait pu aussi prendre comme exemple l'article sur la diffusion scientifique, qui se termine également par une *mise en garde*, dont les raisons sont fournies par l'épistémologie de l'histoire rationnelle des connaissances. Dans la mesure où les *moyens* mis en œuvre pour décrire un objet impliquent une conception de l'objet même, alors sont créées les conditions de possibilité d'une mise en cause de cet objet.

Plutôt que faire, en général, une théorie de la science, il faut formuler *le concept de la science*, c'est-à-dire en fait le concept de *chaque* science ; et ce concept ne peut être appréhendé nulle part ailleurs que dans l'histoire de ses formulations : à la limite il ne peut que difficilement en être *extrait*. Ce concept caractérise la science comme une fonction qu'il faut retrouver à chaque pas, en suivant le chemin renversé d'une archéologie : cette fonction ne peut être décrite en elle-même, de manière isolée, indépendamment de ses modalités d'apparition. Le concept, loin d'en donner une idée générale, *spécifie* la notion de science. Ainsi, dans un sens très freudien, l'archéologie est l'élucidation d'une spécificité actuelle. Il serait déplacé d'emprunter à une discipline différente le terme qui caractérise cette représentation : on refusera donc le mot de « psychanalyse », repris pourtant par Bachelard, dans un sens beaucoup plus éloigné de son sens originel qu'il ne le serait ici. Mais peut-être est-il permis de dire qu'avec l'œuvre de G. Canguilhem, on possède, au sens très fort et non spécialisé que Freud donnait à ce mot, c'est-à-dire au sens objectif et rationnel, *l'analyse d'une histoire*.

Ce texte a été publié pour la première fois dans La Pensée, n° 113, février 1964, pp. 62-74.

I.

Ce qui a sans doute le plus préoccupé Foucault, c'est de comprendre comment l'action des normes dans la vie des hommes détermine le type de société auquel ceux-ci appartiennent comme sujets. Or, sur ce point, toutes ses investigations ont tourné autour d'une interrogation fondamentale, dont la portée est à la fois épistémologique et historique : comment passe-t-on d'une conception négative de la norme et de son action, fondée sur un modèle juridique d'exclusion, en rapport avec le partage du permis et du défendu, à une conception positive, qui met au contraire en avant sa fonction biologique d'inclusion et de régulation, au sens non d'une réglementation mais d'une régularisation, en référence à la distinction, avérée par les sciences dites humaines, du normal et du pathologique ? Selon que prévaut l'une ou l'autre de ces formes, les rapports sociaux, et le mode d'insertion des individus dans le réseau qu'ils constituent, seraient définis sur des bases complètement différentes.

Ainsi, c'est la conclusion essentielle qui se dégage de *l'Histoire de la folie*, la folie peut être pensée, et aussi, si l'on peut dire, agie, sur fond de déraison, en rapport avec la pratique ségrégative d'un enfermement dont l'Hôpital général a donné la réalisation exemplaire ;

ou bien, sur fond d'aliénation, au moment où cette ségrégation est levée et les fous «libérés», dans l'asile qui gère la folie sur un mode complètement différent, en l'intégrant à ce que la médecine donne à savoir de l'homme. Dans le même sens, *Surveiller et punir* montre comment la pénalité peut être montée comme un spectacle, mettant en scène sur un fond noir l'opacité des grands interdits dont la transgression rejette ceux qui les accomplissent hors de l'humanité, à la manière du supplice des régicides ; ou comme une discipline, à l'intérieur d'une institution pénitentiaire qui déploie un principe de transparence, à l'image de ce que devrait être la société tout entière, selon la disposition exemplaire du Panoptique. Enfin, selon *l'Histoire de la sexualité*, le plaisir lié au sexe peut être soumis à un contrôle externe, tendant à le contenir dans certaines limites reconnues comme légitimes, ou bien être «libéré», au même sens où l'on dit que l'asile a «libéré» les fous en faisant d'eux des aliénés, et alors il est entraîné dans un mouvement d'expansion apparemment illimité, mais cependant régulé, qui le constitue proprement comme «sexualité», suivant l'impulsion positive que lui donne un pouvoir fonctionnant comme un «biopouvoir».

L'analyse de ces trois cas se poursuit selon une orientation apparemment commune puisqu'elle rencontre à chaque fois le même dilemme, confrontant deux pratiques opposées de la norme, qui font d'elle un principe d'exclusion ou d'intégration, en même temps qu'elle révèle l'intrication des deux formes qu'elle prend aussi historiquement : norme de savoir, énonçant des critères de vérité dont la valeur peut être restrictive ou constitutive ; et norme de pouvoir, fixant au sujet les conditions de sa liberté, selon des règles externes ou des lois internes. Nous voyons ainsi comment la problématique de la norme, dans le rapport qu'elle entretient avec la société et avec le sujet,

renvoie également à la distinction entre les deux formes possibles de la connaissance mises en évidence dans *Les Mots et les Choses* : celle d'une grille abstraite de rationalité, surplombant le domaine des objets qu'elle est censée « représenter » en les renfermant dans ses propres cadres ; et celle d'un savoir qui se présente comme étant au contraire incorporé à la constitution de son objet, qui n'est plus seulement dès lors son « objet », mais aussi son sujet, savoir dont la forme par excellence est donnée par les sciences humaines.

Toutefois, ces correspondances entre les différents domaines d'investigation qui ont successivement retenu l'attention de Foucault étant soulignées, il faut encore signaler que, de *l'Histoire de la folie* à *l'Histoire de la sexualité*, son intérêt s'est déplacé, non seulement pour ce qui concerne le corpus d'objets et d'énoncés sur lequel il a travaillé, mais aussi à propos du point d'application de l'alternative fondamentale dont les grandes lignes viennent d'être dégagées : et c'est ce déplacement qui empêche que les analyses qui viennent d'être évoquées soient exactement superposées, comme si elles développaient, parallèlement les unes aux autres, un raisonnement formellement identique. Ce déplacement est celui qui, de part et d'autre de ce que la norme, suivant le modèle auquel on la rapporte, partage ou distingue, valorise, en vue de l'étude de son fonctionnement, le terme qu'elle connote négativement en le minorant, ou son pôle positif qu'elle majore au contraire : l'interdit ou le pathologique, dans la perspective de *l'Histoire de la folie* ; le licite ou le normal, dans la perspective de *l'Histoire de la sexualité*, et spécialement de ses deux derniers volumes publiés. Or nous voyons s'esquisser ici un second dilemme, qui est en quelque sorte transversal au précédent, et qui suggère, quant à l'action de la norme, deux nouvelles

possibilités d'interprétation, selon qu'elle est orientée vers la constitution d'une figure de l'anormalité – c'est bien le problème essentiel de l'*Histoire de la folie* – ou au contraire vers celle d'une figure de la normalité, ou du moins de ce qui est perçu comme tel, selon la perspective qui a été finalement celle de l'*Histoire de la sexualité*.

Si cela est exact, on peut considérer que la problématique qui a dirigé l'ensemble du travail de Foucault se trouve à l'intersection de ces deux lignes de choix : l'une concerne le rapport de la norme à ses « objets », rapport qui peut être externe ou interne, selon qu'il se réfère à une borne (c'est la norme au sens juridique) ou à une limite (c'est la norme au sens biologique) ; l'autre concerne le rapport de la norme à ses « sujets » qui, en même temps qu'il exclut ou intègre ces derniers selon le premier rapport, les disqualifie ou les identifie, en termes de méconnaissance ou de reconnaissance, de manière à les placer de l'un ou l'autre côté que la norme sépare ou distingue. C'est en nous intéressant à la fois à ces deux types de problèmes que nous parviendrons à comprendre en quoi Foucault, qui n'a cessé de s'intéresser à la même chose, a néanmoins modifié son point de vue, au fur et à mesure que son investigation se déportait vers de nouveaux domaines.

Ce qui va ici nous intéresser, c'est de savoir ce qui est en jeu philosophiquement avec cette question de la norme, dans les termes où elle vient d'être posée. Y a-t-il une « vérité » objective des normes et de leur action, en rapport avec le type de société et de sujet auquel elles correspondent ? Et quelle est la nature de cette vérité ? Ses critères d'évaluation relèvent-ils d'une histoire ou d'une épistémologie, ou bien encore, dans quelle mesure réconcilient-ils les perspectives d'une étude historique et d'une étude épistémologique ?

II.

Partons d'une première thèse, dont la portée est, on va le voir, directement philosophique : l'affirmation du caractère productif de la norme.

Comme cela a déjà été indiqué, selon qu'on privilégie le modèle juridique ou le modèle biologique de la norme, on pense l'action de celle-ci : soit négativement et restrictivement, comme l'imposition, par définition abusive, d'une ligne de partage traversant et contrôlant, dans la forme d'une domination, un domaine de spontanéité dont les initiatives sont censées préexister à cette intervention (qui, après coup, les ordonne, en les contenant comme une forme capte un contenu en lui imposant ses formes d'organisation) ; soit positivement et expansivement, comme un mouvement extensif et créatif qui, reculant progressivement les limites de son domaine d'action, constitue effectivement lui-même le champ d'expérience auquel les normes trouvent à s'appliquer. Dans ce dernier cas, on peut dire que la norme « produit » les éléments sur lesquels elle agit, en même temps qu'elle élabore les procédures et les moyens réels de cette action, c'est-à-dire qu'elle détermine l'existence de ces éléments du fait même qu'elle entreprend de la maîtriser.

Par exemple, lorsque, dans un passage capital de *La Volonté de savoir*⁴⁸, Foucault présente la technologie de l'aveu, qui est selon lui à la base de notre *scientia sexualis*, où l'aveu intervient comme un rituel de production de vérité, il veut dire que les critères auxquels se conforment les représentations de la « sexualité » ne sont efficaces que dans la mesure où, plutôt que de se contenter de dégager cette vérité comme si elle était déjà préalablement inscrite dans une réalité objective du sexe qu'elle donnerait à connaître, elle la « produit » en constituant de toutes

pièces son objet même, cette « sexualité » – les guillemets utilisés ici pour la désigner soulignent son caractère d'artefact –, qui ne se forme que dans un certain type historique de société, celui-là même qui, en même temps qu'il extorque ou sollicite des aveux sur le sexe et ses pratiques, fabrique aussi de l'avouable dans un certain rapport avec de l'inavouable. C'est à une « histoire politique de la vérité⁴⁹ », ou encore à l'« économie politique d'une volonté de savoir⁵⁰ », que mène une analyse de ce genre. En effet, une telle démarche éclaire la notion d'une « volonté de savoir » qui donne son titre à l'ouvrage : s'il n'y a pas de savoir sans une « volonté » qui le soutient – bien évidemment il ne s'agit pas ici de la volonté d'un sujet –, c'est parce que le discours de vérité qu'il cherche à prononcer ne se ramène pas à la représentation neutralisée d'un contenu de réalité qui lui préexisterait, mais parce que s'affirme au contraire en lui la même volonté ou la même nécessité qui produit aussi historiquement son objet, dans une forme de « pouvoir-savoir » où ces deux aspects, pouvoir et savoir, coïncident absolument, lorsque les conditions sont pour cela réunies.

Ouvrons ici une parenthèse, que d'ailleurs nous ne refermerons que provisoirement. À quelle conception philosophique de la vérité fait d'abord penser cette conception d'une volonté de savoir qui s'incarne dans un pouvoir-savoir ? En arrière d'une référence nietzschéenne, trop directement lisible ici pour être suffisante, n'est-il pas possible d'en voir une autre, plus lointaine, qui serait spinoziste ? Après tout, Foucault ne fait rien d'autre qu'expliquer que les idées que nous pouvons former au sujet de la sexualité, à partir des matériaux que rassemble le rituel de l'aveu, ne sont pas « comme des peintures muettes sur un tableau », dont l'exactitude serait attestée par leur conformité à l'objet qui leur sert de modèle, sur le

mode d'un rapport externe d'adaptation (Spinoza parle de *convenientia*) qui lie ponctuellement l'idée à son idéat ; mais elles sont « adéquates » dans la mesure où s'affirme au-dedans d'elles-mêmes, à travers le mouvement qui les engendre, le même ordre de nécessité qui produit aussi le domaine de réalité, les « choses », qu'elles donnent à connaître. Et, lorsque Spinoza, de son côté, insiste sur l'activité dynamique, dont l'idée vraie est à la fois le résultat et l'expression, fait-il lui-même autre chose que rapporter cette vérité à une « volonté de savoir » qui la produit ? Aussi bien, lorsque dans une formule archicélèbre il avait présenté l'intellect comme un « automate spirituel », il avait déjà suggéré, à travers cette métaphore d'une machine qui pense toute seule, qu'il faudrait rapporter la genèse du savoir à une « technologie » qui serait à la fois celle d'un savoir et d'un pouvoir. Cette référence spinoziste, nous la rencontrerons à plusieurs reprises au cours de cet exposé.

Revenons maintenant aux aspects généraux de cette productivité de la norme, qui engage dans le même processus pouvoir et savoir, et dégageons-en les conséquences. Du point de vue de cette productivité, être sujet, c'est-à-dire – car pour Foucault cette dernière expression ne peut avoir d'autre sens – être exposé à l'action d'une norme, comme sujet de savoir ou comme sujet de pouvoir, c'est dépendre de cette action, non seulement en ce qui concerne certains aspects extérieurs du comportement, selon la ligne de partage du licite et de l'illicite, mais aussi dans ce qui constitue l'être même du sujet pensant et agissant, qui n'agit qu'en étant lui-même agi, qui ne pense qu'en étant lui-même pensé, par des normes et sous des normes, en rapport avec lesquelles sa pensée et son action peuvent être mesurées, c'est-à-dire intégrées dans un système d'évaluation global, où elles figurent au titre d'un degré ou d'un élément. De ce

point de vue encore, être sujet, c'est donc littéralement être « assujetti », non toutefois au sens de la soumission à un ordre extérieur supposant une relation de pure domination, mais à celui d'une insertion des individus, de tous les individus sans exception et sans exclusive, dans un réseau homogène et continu, un dispositif normatif, qui, en les produisant, ou plutôt en les reproduisant, les transforme en sujets.

Prenons un exemple qui revient à plusieurs reprises dans les derniers textes de Foucault, et qui a certainement eu pour lui une particulière importance : c'est celui de l'opuscule de Kant de 1784 sur les Lumières, où il découvre la première occurrence historique d'une question essentielle dont il propose ces deux formulations complémentaires : « Qui suis-je maintenant ? », « Quel est le champ actuel des expériences possibles ? ». Ces deux interrogations, elles aussi, renvoient implicitement à la thèse de la productivité de la norme. En effet, se situer par rapport à des normes, en tant que celles-ci définissent, pour un temps, un champ d'expériences possibles, c'est se poser soi-même comme sujet dans le contexte d'une société normalisée qui fait prévaloir ses lois, non en pliant à leur rigueur des sujets qui, selon leurs prédispositions propres, ou selon un principe d'autonomie qui préexisterait en eux, avant même qu'ils soient exposés à l'action d'une telle loi, y seraient dociles ou rebelles ; mais en instaurant au contraire un domaine de subjectivité qui est lui-même préparé et incliné à cette action. On pourrait d'ailleurs prolonger cette lecture du texte de Kant, en voyant ici le point de départ, voire l'assise effective, d'une doctrine de l'universalité de la loi. Pour des sujets ainsi produits ou reproduits, la loi ne se présente jamais comme une prescription particulière, qu'ils rencontreraient sur leur chemin comme un indicateur ou comme un obstacle, et qui orienterait factuellement leur destina-

tion sans tenir compte de leur propre intentionnalité spontanée ; car c'est du fond d'eux-mêmes qu'elle s'exprime universellement, en leur nom, puisque aussi bien c'est elle qui les « nomme », c'est-à-dire les désigne comme des sujets et leur assigne des normes d'action qu'ils doivent de ce fait reconnaître comme les leurs propres. En ce sens, on peut dire que c'est la loi, en tant que système jouant sur les deux plans de la pratique et de la théorie, qui « interpelle » les individus en sujets.

En d'autres termes, être sujet, c'est « appartenir », suivant une formule qui revient de façon lancinante dans le texte de la leçon au Collège de France, spécialement consacrée à l'opuscule de Kant sur les Lumières (selon la version inédite de ce cours publiée en mai 1984 dans le n° 207 du *Magazine littéraire*). La question qui a déjà été évoquée : « Qui suis-je maintenant ? », y est reformulée dans ces termes : « Qu'est-ce donc que ce présent auquel *j'appartiens* ? » C'est le philosophe qui pose ici la question et entreprend de réfléchir sur cette appartenance, et sa réflexion est ainsi orientée : « Il s'agit de montrer en quoi et comment celui qui parle, en tant que penseur, en tant que savant, en tant que philosophe, *fait partie* lui-même de ce processus, et (plus que cela) comment il a un certain rôle à jouer dans ce processus où il se trouvera donc à la fois élément et acteur. Bref, il me semble qu'on voit apparaître dans le texte de Kant la question du présent comme événement philosophique auquel *appartient* le philosophe qui en parle ». Comprenons bien : ce que le philosophe est ici censé énoncer, ce n'est pas seulement ce qui spécifie sa position propre de philosophe, mais ce qui constitue de manière générale la condition même du sujet, l'être du sujet, ou mieux encore l'être-sujet : et c'est précisément en prenant lui-même en charge l'énoncé de cette condition, et en explicitant les réquisits, qu'il se pose aussi

comme philosophe. Dans ces termes, « être sujet », c'est donc « appartenir », c'est-à-dire intervenir à la fois comme élément et comme acteur dans un processus global, dont le déroulement définit le champ actuel des expériences possibles, à l'intérieur duquel seulement peut être situé le fait d'« être-sujet ».

S'il y a une singularité du sujet, ainsi défini, ce n'est donc pas celle d'un être isolé qui se déterminerait par son unique rapport à soi – que ce rapport renvoie à une originale identité concrète, celle d'un « moi » à nul autre pareil, ou qu'il fasse référence à un universel abstrait, à la manière de la « chose qui pense » révélée par le Cogito cartésien (selon une expérience rationnelle qui, par définition, vaudrait d'emblée pour tous les sujets qu'elle constitue ensemble dans une même opération primordiale). Mais c'est une singularité qui n'apparaît ou ne se détache que sur fond d'appartenance, liant le sujet, non seulement à d'autres sujets avec lesquels il communique, mais au processus global qui le constitue en le normalisant, et d'où il tire son propre être. Dans la suite de la leçon au Collège de France, nous lisons encore :

Et par là même, on voit que pour le philosophe, poser la question de son *appartenance* à ce présent, ce ne sera plus du tout la question de son appartenance à une doctrine ou à une tradition ; ce ne sera plus la simple question de son appartenance à une communauté humaine en général, mais celle de son *appartenance à un certain « nous »*, à un nous qui se rapporte à un ensemble culturel caractéristique de sa propre actualité. C'est ce nous qui est en train de devenir pour le philosophe l'objet de sa propre réflexion ; et par là même s'affirme l'impossibilité de faire l'économie de l'interrogation par le philosophe de son appartenance singulière à ce nous. Tout ceci, la

philosophie comme problématisation d'une actualité, et comme interrogation par le philosophe de *cette actualité dont il fait partie* et par rapport à laquelle il a à se situer, pourrait bien caractériser la philosophie comme discours de la modernité et sur la modernité.

Or, en lisant ces lignes, on ne peut éviter de se demander si, comme Foucault paraît ici l'affirmer, cette détermination du sujet sur fond d'appartenance à un « nous » qui coïncide avec les conditions d'une actualité, c'est-à-dire avec un champ actuel des expériences possibles, commence seulement avec Kant à émerger, alors que le texte de Kant auquel il est fait ici référence semble, pris à la lettre, parler de tout autre chose : il esquisse, entre autres, une théorie du despote éclairé, appuyée sur le principe d'après lequel l'homme est l'être qui, pour s'« élever », a absolument besoin d'un maître, théorie sur laquelle Foucault fait complètement l'impasse dans sa propre interprétation, ce qui donne à penser que celle-ci relèverait plutôt de l'ordre d'une lecture « symptomale ». Si on admet que Kant est le premier à avoir posé cette question : « Qui suis-je maintenant ? », en lui donnant pour sens : « Quel est ce nous auquel j'appartiens ? », comment ne pas faire aussi état de la réponse que lui-même a proposée pour cette question, réponse qui a évidemment commandé la formulation de la question à savoir que, être sujet, c'est se définir par son appartenance à une communauté humaine en général ? Or le concept de communauté humaine qui est requis dans un tel contexte est constitué de part en part par la rationalité de son droit, en un double sens moral et juridique : elle est celle qui s'accomplit dans un État de droit.

Dans la perspective adoptée par Kant, on peut bien parler d'une productivité de la norme : en effet la loi

qui me lie à une communauté humaine en général parle en moi, on peut même dire, en gardant à cette expression tous ses sens, qu'elle « me » parle, comme le dit bien la formule de Rousseau que Kant affectionnait particulièrement : « Conscience, instinct divin », d'où il avait tiré pour son propre compte la thèse de la « loi morale en moi », c'est-à-dire au-dedans de moi. Mais cette productivité reste précisément soumise à l'identification de la norme et du droit, identification qui est la condition de toutes mes actions : si la loi m'indique ce que je dois faire, avant même d'interdire ce qu'il ne faut pas faire, il reste que son discours est essentiellement prescriptif, c'est-à-dire qu'il m'oblige comme une pure forme, qui tire son efficacité du fait qu'elle serait précisément libre par rapport à tout contenu. Ce n'est évidemment pas dans ce sens que Foucault s'oriente lui-même. On retrouverait plutôt ici les prémisses de la lecture de Kant esquissée par Lacan dans son texte *Kant avec Sade*, où il montre que c'est l'appartenance à la loi et à l'idéal communautaire que celle-ci prescrit qui, d'emblée, définit le sujet désirant, en même temps qu'elle soumet son désir au poids de cette loi qui, à elle seule, comme forme, lui donne tout son contenu. On le voit : poser la question du sujet de manière complètement formelle – on dirait encore : dans l'ordre du symbolique –, c'est sans doute faire du sujet le produit de la loi, et par là le situer dès le départ dans une relation d'appartenance (en rapport avec une communauté rationnelle qui est aussi, si paradoxal que cela puisse paraître, communauté désirante) ; mais c'est encore, du même coup, prendre pour unique mesure de cette productivité le formalisme juridique de la loi, c'est-à-dire développer une conception négative ou négatrice de cette productivité, qui ne tendrait à rien d'autre qu'à l'instauration d'une limite « dans » le sujet lui-même ; et celui-ci apparaît dès

lors comme nécessairement traversé par la loi : sujet scindé ou fendu, sujet de ce manque à être qui a nom désir, c'est-à-dire le sujet au sens de Lacan. De ce point de vue, le sujet est celui qui trouve sa place déjà toute tracée dans un domaine signifiant de légitimité précisément circonscrit, à l'intérieur duquel il doit maintenir et garantir son identité de sujet.

Comment échapper à cette ligne d'interprétation vers laquelle la référence kantienne semble conduire si on la replace dans sa logique propre ? Peut-être en faisant intervenir une autre référence philosophique pour définir la notion d'appartenance en tant qu'elle est constitutive de l'être-sujet : la référence spinoziste sur laquelle nous nous sommes déjà appuyés, et qui devrait permettre de dessiner une autre figure de la modernité que celle qui peut être dérivée de la critique kantienne. Sur ce point, il est possible de s'appuyer sur une indication donnée par Foucault lui-même, dans *l'Histoire de la folie*, indication qui, il est vrai, n'a pas eu de prolongements dans la suite de son œuvre. Il s'agit du chapitre v de la première partie consacré aux Insensés⁵¹, où il évoque cette problématique éthique qui est à l'arrière-plan de toute la pensée classique : « La raison classique ne rencontre pas l'éthique au bout de sa vérité, et sous la forme des lois morales ; l'éthique comme choix contre la déraison est présente dès l'origine de toute pensée concertée [...]. À l'âge classique, la raison prend naissance dans l'espace de l'éthique. » À l'appui de quoi, Foucault cite la formule du *De intellectus emendatione* : « Quelle est donc cette nature (supérieure, dont l'éthique définit l'allure générale) ? Nous montrerons qu'elle est la connaissance de l'union qu'a l'âme pensante avec la nature entière. » Or la notion d'appartenance, ou d'union, est ici définie, non plus dans l'ordre du symbolique, mais bien dans celui du réel. Être sujet, c'est alors, suivant une formule qui revient

dans toute l'œuvre de Spinoza, se poser, s'affirmer, se reconnaître comme *pars naturae*, c'est-à-dire comme étant soumis à la nécessité (et Spinoza dit qu'il s'agit de tout le contraire d'une contrainte externe) globale d'un tout, ce tout étant la nature elle-même dont chacune de nos expériences de sujets est l'expression plus ou moins développée et complète, expression déterminée dit Spinoza, expression normée dirait Foucault dans son propre langage.

On voit donc ici apparaître une modalité de l'appartenance qui se situe en rupture par rapport à celle qui est pensée dans la théorie kantienne du droit rationnel. Car, si elle fait référence à un ordre, référence d'où elle tire sa propre rationalité, cet ordre n'est pas un ordre humain mais un ordre naturel, il n'est pas un ordre prescriptif des hommes mais un ordre nécessaire des choses, qui s'exprime du point de vue d'une nature vis-à-vis de laquelle il n'est pas d'homme qui serait en droit, ni surtout en mesure, de se poser *tanquam imperium in imperio*, c'est-à-dire, risquons cette traduction, « comme un pouvoir dans un pouvoir ». C'est pourquoi les lois de cet ordre, qui sont les lois de la nature elle-même, et non les lois d'une nature humaine indépendante, sont des lois au sens physique et non au sens juridique du terme. En conséquence, la relation d'appartenance ne doit plus être déterminée de manière limitative, en termes de contrainte, mais de manière positive, ou encore, selon les termes mêmes de Spinoza, causale : c'est elle en effet qui constitue, qui fait *être*, ce qui s'affirme en elle et par elle. De ce point de vue, accéder à une nature supérieure, pour reprendre la formule du *De intellectus emendatione*, ce n'est en rien se dépouiller de sa nature première, en vue de ce qui se présenterait alors comme au-delà de ses limites propres, en raisonnant en termes de finitude : mais c'est déployer au contraire au maximum toute la puis-

sance qui est dans cette nature même, par laquelle elle communique, en tant que *pars naturae*, avec la nature entière dont elle est tendancielllement la manifestation complète, l'infinité ne se partageant pas ; de même que toute l'étendue « est » dans une goutte d'eau, et de même que la pensée est tout entière dans la plus simple idée, aussi bien toute la nature est « en » moi, pour autant que j'apprenne à me connaître comme lui appartenant, en accédant à ce savoir éthique, qui est aussi une éthique du savoir, et qui supprime la fausse alternative de la liberté et de la nécessité.

De cette dernière conséquence, il est permis de rapprocher la formule qui se trouve dans l'introduction de *L'Usage des plaisirs*⁵², par laquelle Foucault définit l'enjeu de son entreprise : « Savoir dans quelle mesure le travail de penser sa propre histoire peut affranchir la pensée de ce qu'elle pense silencieusement et lui permettre de penser autrement. » Penser sa propre histoire, c'est-à-dire se penser comme appartenant à un certain type de société dans les conditions d'une actualité, c'est affranchir la pensée de ce qu'elle pense sans y penser, et ainsi lui ouvrir la voie de la seule liberté qui ait pour elle un sens, non celle d'une illusoire « libération » qui lui permettrait de s'éprouver comme pleinement humaine, mais celle qui conduit à « penser autrement », expression dont on pourrait aussi se servir pour présenter l'*amor intellectualis Dei* dont parle Spinoza, qui, au fond, ne dit rien d'autre.

En suivant plus loin encore cette référence à Spinoza, on arriverait alors à une nouvelle thèse, qui, dans la réflexion que Foucault a consacrée aux problèmes de la norme et de son action, est peut-être la plus importante : après celle de la productivité de la norme, celle de son immanence.

III.

Penser l'immanence de la norme, c'est bien sûr renoncer à considérer son action de manière restrictive, comme une «répression» formulée en termes d'interdit, s'exerçant à l'encontre d'un sujet donné préalablement à cette action, et qui pourrait lui-même se libérer ou être libéré d'un tel contrôle : l'histoire de la folie, comme celle des pratiques pénitenciaires, comme aussi celle de la sexualité, montre bien qu'une telle «libération», loin de supprimer l'action des normes, la renforce au contraire. Mais on peut aussi se demander s'il suffit de dénoncer les illusions de ce discours antirépressif pour leur échapper : ne risque-t-on pas de les reproduire à un autre niveau, où elles ont cessé d'être naïves mais où, pour être devenues instruites, elles n'en restent pas moins décalées par rapport au contenu qu'elles semblent viser ? Foucault semble se diriger dans ce sens, à l'occasion du débat qu'il amorce avec la psychanalyse dans *La Volonté de savoir* :

Que le sexe ne soit pas «réprimé», ce n'est pas en effet une assertion bien neuve. Il y a bon temps que les psychanalystes l'ont dit. Ils ont récusé la petite machinerie simple qu'on imagine volontiers lorsqu'on parle de répression ; l'idée d'une énergie rebelle qu'il faudrait juguler leur a paru inadéquate pour déchiffrer la manière dont pouvoir et désir s'articulent ; ils les supposent liés sur un mode plus complexe et plus originaire que ce jeu entre une énergie sauvage, naturelle et vivante, montant sans cesse d'en bas, et un ordre d'en haut cherchant à lui faire obstacle ; il n'y aurait pas à imaginer que le désir est réprimé, pour la bonne raison que c'est la loi qui est constitutive du désir et du manque qui l'instaure. Le rapport de pou-

voir serait déjà là où est le désir : illusion donc de le dénoncer dans une répression qui s'exercerait après coup, mais vanité aussi de partir à la quête d'un désir hors pouvoir⁵³.

Or présenter la loi comme constitutive du désir, c'est, comme nous venons de le voir, penser la productivité de la norme : mais il ne suffit pas d'analyser le rapport de la loi au désir comme un rapport causal, le désir du sujet étant identifié comme un effet dont l'ordre de la loi serait lui-même la cause ; encore faut-il s'interroger sur le type de causalité, transitive ou immanente, qui est en jeu dans ce rapport. On comprend alors que, pour expliquer comment des normes agissent effectivement et efficacement, il ne suffit pas de ramener cette action à un modèle déterministe, développé symétriquement au discours de la « libération », comme son image en miroir, inversée, et, dans le jeu même de cette inversion, identique.

Ce qui distingue l'une de l'autre l'analyse qui se fait en termes de répression des instincts et celle qui se fait en termes de loi du désir, c'est à coup sûr la manière de concevoir la nature et la dynamique des pulsions ; ce n'est pas la manière de concevoir le pouvoir. L'une et l'autre ont recours à une représentation commune du pouvoir qui, selon l'usage qu'on en fait et la position qu'on lui reconnaît à l'égard du désir, mène à deux conséquences opposées : soit à la promesse d'une « libération » si le pouvoir n'a sur le désir qu'une prise extérieure, soit, s'il est constitutif du désir lui-même, à l'affirmation : vous êtes toujours déjà piégés⁵⁴.

Pour aller vite, disons que cette dernière formule, « vous êtes déjà piégés » – la loi, du fait de sa nature de cause, anticipant toujours sur ses effets possibles, est celle qui résulterait de la seule affirmation de la productivité de la norme, compte non tenu de cet autre

aspect de son action, qui est son caractère immanent.

En quoi consiste cette thèse de l'immanence ? Elle introduit dans le rapport causal qui définit l'action de la norme la considération suivante : ce rapport n'est pas un rapport de succession, liant des termes séparés, *partes extra partes*, selon le modèle d'un déterminisme mécaniste ; mais il suppose la simultanéité, la coïncidence, la présence réciproque les uns aux autres de tous les éléments qu'il réunit. De ce point de vue, il n'est plus possible de penser la norme elle-même avant les conséquences de son action, et en quelque sorte en arrière d'elles et indépendamment d'elles ; mais il faut penser la norme telle qu'elle agit précisément dans ses effets, et non à proprement parler sur eux, de manière, non à en limiter la réalité par un simple conditionnement, mais à leur conférer le maximum de réalité dont ils sont capables. En quoi cela nous fait-il progresser par rapport aux analyses précédentes ?

Pour en revenir aux exemples traités par Foucault, nous savions déjà qu'il n'y a pas de sexualité en soi, pas plus d'ailleurs qu'il ne doit y avoir de folie en soi – même si le texte de l'*Histoire de la folie* n'était pas toujours absolument net sur ce point : il n'y a pas de sexe sauvage, dont la vérité surgissante se manifesterait à travers une expérience originaire, hors du temps et de la société, puisque ce que nous appelons « sexualité » est un phénomène historico-social, dépendant des conditions objectives qui le « produisent ». Mais, pour échapper au mythe des origines, il ne suffit pas de transférer sur la loi et sur son pouvoir l'initiative effective d'une action dont les pratiques de la sexualité dépendraient comme ses conséquences. Il faut aussi comprendre qu'il n'y a pas de norme en soi, il n'y a pas de loi pure, qui s'affirmerait comme telle dans son rapport formel à soi, et qui ne sortirait d'elle-même que pour marquer négativement ses

effets en les limitant, ou en les délimitant. Ce qu'enseigne l'histoire de la sexualité, c'est qu'il n'y a rien derrière le rideau : pas de sujet sexuel autonome par rapport auquel les formes historiques de la sexualité ne seraient que des manifestations phénoménales, plus ou moins conformes à son essence cachée ; mais pas non plus de loi de la sexualité, qui créerait artificiellement le domaine de son intervention, en pliant d'emblée à ses règles le sujet de cette intervention, sujet qu'elle « posséderait » ainsi, au sens noble comme au sens trivial de cette expression. Il en est à ce propos de la ruse de la norme comme de la ruse de la raison.

En d'autres termes, la sexualité n'est rien d'autre que l'ensemble des expériences historiques et sociales de la sexualité, sans que ces expériences, pour être expliquées, aient à être confrontées à la réalité d'une chose en soi, que celle-ci soit située dans la loi ou dans le sujet auquel elle s'applique, réalité qui serait aussi la vérité de ces expériences. Là est la clé du « positivisme » de Foucault : il n'y a de vérité que phénoménale, sans référence à un principe de droit qui anticiperait sur la réalité des faits auxquels il s'applique. C'est pourquoi l'histoire de la sexualité n'est pas une histoire « de », au sens de l'étude des transformations d'un contenu objectif, sujet ou loi, qui pré-existerait lui-même à ces transformations, que ce contenu soit identifié à travers l'existence d'un sujet de sexualité ou à travers celle d'une loi de sexualité. D'où ce principe méthodologique fondamental qui ramène l'histoire de la sexualité à une histoire des énoncés sur la sexualité, sans qu'il soit désormais question de rapporter ces énoncés à un contenu indépendant, qu'ils ne feraient que désigner réellement ou symboliquement : à cet égard, il semble bien que Foucault ait définitivement renoncé à une démarche de type herméneutique, visant à interpréter des énon-

cés, pour débusquer, en arrière d'eux, un sens, voire une absence de sens, vis-à-vis desquels ils seraient à la fois comme des indices et comme des masques. Histoire des énoncés sur la sexualité, ou plutôt des énoncés de la sexualité, selon la formule du « sexe qui parle » que Foucault reprend à la fable des *Bijoux indiscrets* : n'y ayant rien derrière le discours du sexe qui en soutiendrait ou en supporterait les assertions, le sexe n'est lui-même rien d'autre que l'ensemble de ses assertions, c'est-à-dire tout ce qu'il dit lui-même de lui-même. C'est pourquoi la vérité du sexe n'est à chercher nulle part ailleurs que dans la succession historique des énoncés qui constitue, à elle seule, le domaine de toutes ses expériences.

Si la norme n'est pas extérieure à son champ d'application, ce n'est donc pas seulement, comme nous l'avions déjà montré, parce qu'elle le produit ; mais c'est parce qu'elle s'y produit elle-même en le produisant. Pas davantage qu'elle n'agit sur un contenu qui subsisterait indépendamment d'elle et en dehors d'elle, elle n'est en elle-même indépendante de son action, qui se déroulerait extérieurement à elle, dans une forme qui serait nécessairement celle du partage et de la scission. C'est bien en ce sens qu'il faut parler de l'immanence de la norme, par rapport à ce qu'elle produit et au processus par lequel elle le produit : ce qui norme la norme, c'est son action.

Ce que Foucault reproche à la psychanalyse, à laquelle il reconnaît par ailleurs bien d'autres mérites, c'est justement d'avoir reconduit à sa manière le grand mythe des origines, en le rapportant à la loi elle-même, et en constituant celle-ci comme une essence inaltérable et séparée : comme si la norme avait une valeur en soi, pouvant être mesurée au prix d'une interprétation ; comme si sa vérité se tenait en deçà de ses effets, ceux-ci ne jouant à son égard que le rôle de symtômes.

Donc, si l'action de la norme ne rencontre pas un champ de réalité qui serait préalable à son intervention, il faut aussi dire qu'elle n'est pas elle-même préordonnée à cette intervention, mais qu'elle n'ordonne sa fonction normative qu'au fur et à mesure qu'elle l'exerce, cet exercice ayant la norme à la fois pour sujet et pour objet. En d'autres termes encore, la norme ne peut être pensée qu'historiquement, en rapport avec les processus qui la mettent en œuvre. Ici, Foucault suit clairement la leçon de Canguilhem qui, à notre époque, est incontestablement l'initiateur d'une nouvelle réflexion sur les normes. Dans son introduction à l'édition américaine de *l'Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* (texte publié sous le titre : « La vie et la science » dans le numéro de la *Revue de métaphysique et de morale* consacré à Canguilhem, paru en 1985), Foucault dégage très clairement cet enseignement :

G. Canguilhem veut retrouver par l'élucidation du savoir sur la vie et des concepts qui articulent ce savoir ce qu'il en est du concept dans la vie, c'est-à-dire du concept en tant qu'il est un des modes de cette information que tout vivant prélève sur son milieu. Que l'homme vive dans un milieu conceptuellement architecturé ne prouve pas qu'il s'est détourné de la vie par quelque oubli ou qu'un drame historique l'en a séparé ; mais seulement qu'il vit d'une certaine manière [...] Former des concepts, c'est une manière de vivre et non de tuer la vie. (pp. 12-13.)

Élaborer des normes de savoir, c'est-à-dire former des concepts, en rapport avec des normes de pouvoir, c'est donc s'engager dans un processus qui engendre lui-même, au fur et à mesure qu'il se déroule, les conditions qui l'avèrent et le rendent effi-

cace. La nécessité de cette élaboration ne se rapporte à rien d'autre qu'à ce que, déjà, Pascal appelait d'une formule stupéfiante la «force de la vérité» (cf. le *Récit de la grande expérience de l'équilibre des liqueurs* de 1647, et ce passage de l'avertissement au lecteur qui le précède : «Ce n'est pas toutefois sans regret que je me dépars de ces opinions si généralement reçues [concernant l'horreur du vide] ; je ne le fais qu'en cédant à la force de la vérité qui m'y contraint»). La force de la vérité, c'est bien ce dont il s'agit ici, pour autant que cette force ne soit pas essentialisée, c'est-à-dire mythiquement ramenée au statut d'une force vitale dont le «pouvoir» préexisterait à l'ensemble des effets qu'il produit. Si des normes agissent, ce n'est pas en vertu d'une obscure puissance qui détiendrait dans son ordre, à l'état virtuel, le système de tous leurs effets possibles : car la question se poserait alors inévitablement de savoir ce qui légitime ou conditionne une telle action, et pour répondre à cette question il faudrait recourir à la fiction d'une origine transcendante de la norme, qui lui permettrait d'anticiper sur tout ce qu'elle produit. Au «vous êtes déjà piégés», qui présuppose la norme comme étant déjà là, il faut substituer l'idée selon laquelle la norme, piègeante et piégée, n'est elle-même rien d'autre que le fait de se prendre elle-même à son propre piège, qui est pour elle à la fois comme un leurre et comme un gage de vérité. On l'a déjà dit : il n'y a rien derrière le rideau. Et la ruse de la norme ne s'appuie sur aucune force manipulatrice, puisqu'elle est complètement manipulée elle-même par sa propre action.

La norme n'est donc pas une limite déjà toute tracée dont la ligne partagerait le destin des hommes : c'est Kant qui voyait l'humanité à la croisée de deux routes, et conquérant sa liberté en choisissant le bon côté de cette bifurcation. Ce qui est ici en jeu, c'est

bien sûr le rapport entre une nature et une culture. Mais ce rapport prend-il la forme d'un clivage, passant entre deux ordres de faits hétérogènes, ou bien est-il un rapport de constitution et d'échange, renvoyant aux forces de la nature et de la vie le soin d'élaborer les normes et de les faire reconnaître ? Ici encore, la référence spinoziste peut peut-être nous éclairer.

On sait que Spinoza a élaboré une conception nouvelle de la société en prenant appui sur celle de Hobbes, mais aussi en s'opposant à elle sur un point crucial. Selon Hobbes, l'état de société impose des normes, c'est-à-dire des lois, en vue de protéger les hommes contre eux-mêmes, et en particulier contre cette passion destructrice, véritable instinct de mort, qui les hante et se donne libre jeu dans l'état de nature ; or, toujours selon Hobbes, cette régulation de la vie par des normes dépend d'un calcul rationnel qui, restreignant dans certaines limites les comportements, les contient et les contraint, en vue de « dépasser » les contradictions d'une nature dérégulée ; et la condition de ce passage-dépassement, dans lequel Negri n'a sans doute pas tort de voir une préfiguration de la dialectique au sens hégélien, est un transfert volontaire de puissance, accepté par tous les membres du corps social, transfert qui produit une nouvelle forme de pouvoir souverain, récupérant pour son propre compte l'instinct de domination propre à tous les hommes, mais en le retournant contre eux, dans la forme d'une obligation absolue. Ici se donne à voir, dans toute sa pureté, l'idée d'une transcendance de la norme, avec tous ses effets dérivés : ce jeu des scissions et des contradictions qui pourrait faire lire l'œuvre de Hobbes comme l'anticipation, à l'époque classique, d'une sorte de psychanalyse du pouvoir.

Or Spinoza, contre Hobbes, refuse d'installer entre état de nature et état de société un tel rapport de rup-

ture et de dépassement, qui évoque, comme on vient de le dire, une dialectique de type hégélien. Selon lui, dans la société, c'est toujours la nature qui continue à agir, en mettant en œuvre les mêmes lois et les mêmes passions, celles-là mêmes qui font se battre les araignées et qui donnent les petits poissons au pâturage aux gros, sans que le sens de ces lois soit inversé, sans qu'elles soient retournées contre elles-mêmes pour mettre en place la dialectique d'un contre-pouvoir. C'est donc que le pouvoir ne se définit pas nécessairement par la domination. Que le pouvoir prenne historiquement la forme de la domination, cela peut bien sûr se produire, mais c'est quelque chose de tout à fait circonstanciel ; et le type de société qui se constitue à partir d'un pouvoir de cette sorte se trouve alors déstabilisé dans son principe même. Vivre en société, selon des normes, ce n'est pas substituer un droit rationnel à celui de la nature, bien au contraire ; mais c'est gérer et réguler les mêmes rapports de forces qui déterminent, à partir du jeu libre et nécessaire des affects, l'ensemble des relations interindividuelles. De ce point de vue, les prémisses d'une théorie politique se trouvent, non dans la quatrième partie de l'*Éthique*, mais déjà dans la troisième, où Spinoza expose, avant même que l'idée d'un pouvoir souverain ne soit formulée, cette socialisation spontanée des affects, théorisée à l'aide du concept d'*imitatio affectuum*, socialisation qui n'a besoin d'autres lois que de celles de la nature pour s'opérer. La question de l'ordre social se joue donc d'emblée au niveau de ces conflits passionnels dont il épouse le développement : c'est d'eux qu'il tire sa véritable puissance, *potentia*, et non d'un nouveau principe, *potestas*, qui surimposerait à leur expression de nouvelles règles et de nouvelles grilles de comportement. De ce point de vue encore, on pourrait très bien lire dans la troisième partie de l'*Éthique*

l'esquisse d'une théorie des micro-pouvoirs. À quoi il faut ajouter que les normes de pouvoir ainsi mises en place fonctionnent aussi, inséparablement, comme des normes de savoir : multipliant les rapports entre les hommes, en tissant le réseau de plus en plus complexe de leurs relations mutuelles, elles augmentent à mesure leur capacité de former des notions communes, c'est-à-dire des notions, nécessairement acquises en commun, qui expriment ce qui est commun au plus de choses possibles. Comme on le voit, c'est la même force de la nature et de la vie qui transforme l'individu en sujet connaissant et agissant.

Qu'est-ce qui distingue essentiellement Hobbes de Spinoza ? C'est que la préoccupation essentielle de Hobbes reste de fonder une politique sur une anthropologie, c'est-à-dire sur une théorie des passions humaines, permettant de dégager une motivation fondamentale qui dirige toutes les actions des hommes : la crainte de mourir ; motivation qui, retournée, donne au droit son unique principe, et fonde la conception juridique du pouvoir. Mais, selon Spinoza, suivre une telle démarche, c'est constituer l'homme « *tanquam imperium in imperio* », en lui prêtant une nature tout opposée à la nature même : c'est pourquoi lui-même ne cherche pas à appuyer sa réflexion politique sur une théorie des passions humaines, en tant que celles-ci délimiteraient, à l'intérieur de la nature, un ordre proprement humain ; mais il développe au contraire une théorie naturelle des passions en général, montrant comment tous les affects, et ceux des hommes en particulier, sont complètement immergés dans la nature dont ils suivent les lois, dont ils ne sont eux-mêmes que des expressions diverses et déterminées. On peut dire alors que les prémisses d'une théorie politique sont en fait à chercher, en deçà même des troisième et quatrième parties, dans les première et deuxième parties de l'*Éthique* qui exposent les condi-

tions de cette insertion.

On voit alors où conduit le principe de l'immanence de la norme à ses effets, à tous ses effets. Contre l'idée courante d'après laquelle le pouvoir des normes est artificiel et arbitraire, ce principe révèle le caractère nécessaire et naturel de leur force qui se définit et se forme au fil même de son action, qui se produit en produisant ses effets, tendancielllement sans réserve et sans limites, c'est-à-dire sans supposer l'intervention négatrice d'une transcendance ou d'un partage. C'est sans doute ce que Foucault a voulu exprimer en parlant de la positivité de la norme, qui se donne entièrement, se produit en produisant ses effets, à travers son action, c'est-à-dire dans ses phénomènes, et simultanément dans ses énoncés, sans du tout retenir en deçà de ceux-ci, ou les surplombant, un absolu de pouvoir d'où elle tirerait son efficacité, mais dont elle n'épuiserait jamais toutes les ressources. Norme positive aussi, dans la mesure où son intervention ne se ramène pas au geste élémentaire de scinder des domaines de légitimité, mais consiste au contraire dans une incorporation progressive, et dans une prolifération continue, de ses manifestations, dont la forme la plus générale est celle de l'intégration.

Nécessité et naturalité de la norme, donc. Mais il n'est pas possible de laisser ici interrompu le rapprochement qui a été esquissé avec certains aspects de la pensée philosophique de Spinoza. Il faut explorer jusqu'au bout cette hypothèse, et se demander si elle doit conduire aussi à affirmer la substantialité de la norme, c'est-à-dire à la réinscrire dans un ordre des choses massif et global, qui soumettrait nécessairement son explication à une perspective métaphysique. Chez Spinoza, la loi tire sa force de l'être de la substance : et c'est en vain, bien évidemment, qu'on chercherait, dans l'œuvre de Foucault,

l'ébauche d'un tel raisonnement. Jusqu'ici, Spinoza nous a servi à lire Foucault ; mais nous pourrions aussi nous demander si Foucault ne nous aide pas à lire Spinoza, à travers la confrontation que lui-même nous impose de pratiquer entre le thème de la substantialité et celui de l'historicité ; et il est clair que, en soulevant ce dernier problème, nous ne sommes pas loin non plus des questions que pose, chez Marx, le statut du « matérialisme historique », qui est un nouvel effort pour penser ensemble l'historique et le substantiel.

Ce texte a été publié pour la première fois dans Michel Foucault philosophe, colloque 1988, Seuil, coll. «Des travaux», 1989, pp. 203-221.

De Canguilhem à Canguilhem en passant par Foucault

Indépendamment des considérations personnelles et particulières qui conduisent à rapprocher les démarches théoriques de G. Canguilhem et de M. Foucault, une telle comparaison se justifie surtout par une raison de fond : ces deux pensées se sont développées autour d'une réflexion consacrée au problème des normes ; réflexion, au sens fort de l'expression, philosophique, même si elle a été directement associée chez ces deux auteurs à l'exploitation de matériaux empruntés au départ à l'histoire des sciences biologiques et humaines et à l'histoire politique et sociale. D'où cette interrogation commune qui, en termes très généraux, pourrait être ainsi formulée : pourquoi l'existence humaine est-elle confrontée à des normes ? D'où celles-ci tirent-elles leur pouvoir ? Et dans quelle direction orientent-elles ce pouvoir ?

Chez G. Canguilhem, ces questions se nouent autour du concept de « valeurs négatives », retravaillé à partir de Bachelard. Ce point est exemplairement éclairé par la conclusion de l'article « Vie » de l'*Encyclopaedia Universalis*, qui, à partir d'une référence à la pulsion de mort, énonce la thèse suivante : la vie ne se fait connaître, et reconnaître, qu'à travers les erreurs de la vie qui, en tout vivant, révèlent son constitutif inachèvement. Et c'est pourquoi le pouvoir des normes s'affirme au moment où il bute, et éventuellement trébuche, sur ces limites qu'il ne peut fran-

chir et vers lesquelles il est ainsi ramené indéfiniment. Dans ce sens, avant de citer longuement Borges, G. Canguilhem pose la question : « La valeur de la vie, la vie comme valeur, ne s'enracinent-elles pas dans la connaissance de son essentielle précarité ? »

Dans l'exposé qui suit, les problèmes qui sont ainsi en jeu seront ramenés dans un cadre étroitement délimité, à partir d'une lecture parallèle des deux ouvrages de G. Canguilhem et de M. Foucault qui abordent précisément cette question : le rapport intrinsèque de la vie à la mort, ou du vivant au mortel, tel qu'il s'éprouve à partir de l'expérience clinique de la maladie. Rappelons brièvement pour commencer dans quel espace chronologique se déploie cette confrontation : en 1943, G. Canguilhem publie sa thèse de médecine, *l'Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* ; en 1963, « vingt ans après », il fait paraître dans la collection « Galien », consacrée à l'histoire et à la philosophie de la biologie et de la médecine, qu'il dirige aux Presses universitaires de France, le second grand ouvrage de M. Foucault après *l'Histoire de la folie : Naissance de la clinique* ; la même année, il donne à la Sorbonne un cours sur les normes, préparant la réédition, en 1966, de *l'Essai* de 1943, assorti de *Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique*. Reprenons les étapes successives de ce parcours (*Le Normal et le Pathologique* de G. Canguilhem sera cité d'après l'édition de 1966, reproduite en 1988 par les PUF dans la série « Quadrige » ; *Naissance de la clinique* de M. Foucault d'après l'édition originale de 1963, coll. « Galien », PUF).

En 1943, *l'Essai* de Canguilhem oppose la perspective objectivante d'une biologie positiviste, alors exemplairement représentée à travers les travaux de Claude Bernard qui étudie la vie en laboratoire, à la réalité

effective, et si on peut dire existentielle, de la maladie : cette dernière a essentiellement valeur d'un problème posé à l'individu et par l'individu, à l'occasion des ratés de sa propre existence, problème pris en charge par une médecine qui n'est pas d'abord une science, mais un art de la vie, éclairé par la conscience concrète de ce problème considéré en tant que tel, indépendamment des tentatives de solutions qui entreprennent de le résoudre, c'est-à-dire de le faire disparaître en tant que problème.

Toute cette analyse tourne autour d'un concept central : celui du « vivant », sujet d'une « expérience » – cette notion se retrouve tout au long de l'*Essai* – à travers laquelle il est exposé, de manière à la fois intermittente et permanente, à la possibilité de la souffrance et plus généralement du mal vivre. Dans cette perspective, le vivant est d'abord l'individu ou l'être vivant, appréhendé dans sa singularité existentielle, telle que la révèle de manière privilégiée le vécu conscient de la maladie ; mais il est aussi ce qu'on pourrait appeler le vivant du vivant : ce mouvement polarisé de la vie qui, dans tout vivant, le pousse à développer au maximum ce qu'il est en lui d'être ou d'exister. Dans ce dernier aspect, on peut sans doute retrouver une inspiration bergsonienne ; mais on pourrait également y voir, bien que G. Canguilhem n'évoque pas lui-même l'éventualité d'un tel rapprochement, l'ombre portée par le concept spinoziste de « *conatus* ».

Ce vivant, qui est en vie dans la mesure où il se fait vivre, se qualifie par le fait qu'il est porteur d'une « expérience », qui se présente elle-même simultanément sous deux formes : une forme consciente et une forme inconsciente. La première partie de l'*Essai*, en opposition aux démarches du biologiste qui tend à en faire un objet de laboratoire, insiste surtout sur le fait que le malade est un sujet conscient, s'em-

ployant à exprimer ce que lui fait ressentir sa propre expérience en déclarant son mal à travers la leçon vécue qui le lie au médecin ; dans ce sens, G. Canguilhem écrit, en référence aux conceptions de R. Leriche : « Nous pensons qu'il n'y a rien dans la science qui n'ait d'abord apparu dans la conscience, et [...] que c'est le point de vue du malade qui est au fond le vrai⁵⁵. » Mais la seconde partie de l'*Essai* reprend la même analyse en l'approfondissant, ce qui conduit à enraciner l'expérience du vivant dans une région située en deçà ou aux limites de la conscience, là où s'affirme, à l'épreuve des obstacles qui s'opposent à son complet épanouissement, ce qu'on vient d'appeler le vivant du vivant, et que G. Canguilhem désigne aussi comme étant « l'effort spontané de la vie⁵⁶ », effort spontané donc antérieur, et peut-être extérieur, à sa réflexion consciente : « Nous ne voyons pas comment la normativité essentielle à la conscience humaine s'expliquerait si elle n'était pas en quelque façon en germe dans la vie⁵⁷. » En germe, c'est-à-dire sous la forme d'une promesse qui s'avère surtout comme telle dans les cas où il apparaît qu'elle ne peut être tenue.

La mise en valeur de cette « expérience », avec ses deux dimensions consciente et inconsciente, conduit, à l'opposé de l'objectivisme propre à une biologie positiviste volontairement ignorante des valeurs de la vie, à cette conclusion : « Il nous semble que la physiologie a mieux à faire que de chercher à définir objectivement le normal, c'est de reconnaître l'originale normativité de la vie⁵⁸. » Ce qui signifie que, les normes n'étant pas des données objectives, et comme telles directement observables, les phénomènes auxquels elles donnent lieu ne sont pas ceux, statiques, d'une « normalité », mais ceux, dynamiques, d'une « normativité ». On voit que le terme « expérience » trouve ici encore un nouveau sens : celui d'une impul-

sion qui tend vers un résultat sans avoir la garantie de l'atteindre ou de s'y maintenir ; c'est l'être erratique du vivant, sujet à une infinité d'expériences, ce qui, dans le cas du vivant humain, est la source positive de toutes ses activités.

Ainsi est renversée la perspective traditionnelle concernant le rapport de la vie et des normes : ce n'est pas la vie qui est soumise à des normes, celles-ci agissant sur elle de l'extérieur ; mais ce sont les normes qui, de manière complètement immanente, sont produites par le mouvement même de la vie. Telle est la thèse centrale de l'*Essai* : il y a une essentielle normativité du vivant, créateur de normes qui sont l'expression de sa constitutive polarité. Ces normes rendent compte du fait que le vivant n'est pas réductible à une donnée matérielle mais qu'il est un possible, au sens d'une puissance, c'est-à-dire une réalité qui se donne d'emblée comme inachevée parce qu'elle est confrontée par intermittence aux risques de la maladie, et à celui de la mort en permanence.

Lire, après l'*Essai* de 1943, *Naissance de la clinique*, le livre de Foucault publié en 1963 dans une collection dirigée par G. Canguilhem, c'est faire le constat d'une communauté de vues n'excluant pas la différence, voire l'opposition des points de vue. Ces deux ouvrages ont en commun une critique radicale de la prétention d'objectivité du positivisme biologique, critique qu'ils effectuent sur ses deux bords extrêmes. On vient de voir que G. Canguilhem avait effectué cette critique en faisant fond sur l'expérience concrète du vivant, et avait été ainsi amené à ouvrir une perspective qu'on pourrait dire phénoménologique sur le jeu des normes, saisi au point où il est issu de l'essentielle normativité de la vie. Or, à la considération de cette origine essentielle, M. Foucault substitue celle d'une « naissance » historique, précisément située

dans le développement d'un processus social et politique : il est ainsi amené à procéder à une « archéologie » – le contraire d'une phénoménologie – des normes médicales, vues du côté du médecin, et même, en arrière de celui-ci, du côté des institutions médicales bien plus que de celui du malade, qui paraît ainsi le grand absent de cette *Naissance de la clinique*. De cette manière est expliqué le déploiement d'un espace médical où la maladie est soumise à un « regard » à la fois normé et normant, qui décide des conditions de la normalité en se soumettant à celles d'une normativité commune :

La médecine ne doit plus seulement être le corpus des techniques de la guérison et du savoir qu'elles requièrent ; elle enveloppera aussi une connaissance de l'homme en santé, c'est-à-dire à la fois une expérience de l'homme non malade et une définition de l'homme modèle. Dans la gestion de l'existence humaine, elle prend une posture normative, qui ne l'autorise pas simplement à distribuer des conseils de vie sage, mais la fonde à régenter les rapports physiques et moraux de l'individu et de la société où il vit⁵⁹.

On dirait que le vivant a cessé d'être le sujet de la normativité pour n'en devenir plus que le point d'application, si M. Foucault n'effaçait pratiquement de ses analyses toute référence à cette notion de vivant, aussi rare dans *Naissance de la clinique* qu'elle est fréquente dans l'*Essai* de Canguilhem. C'est à ce prix que peut être présentée une genèse de la normalité, au double sens d'un modèle épistémologique, réglant les connaissances, et d'un modèle politique, régissant les comportements.

Le concept d'« expérience » revient aussi souvent dans les analyses de M. Foucault que dans celles de

G. Canguilhem ; mais, en rapport avec l'exigence formulée par M. Foucault de « prendre les choses dans leur sévérité structurale⁶⁰ », ce concept reçoit une signification tout à fait différente. Il ne s'agit plus d'une expérience du vivant, à tous les sens que peut prendre cette expression, mais d'une expérience historique, à la fois anonyme et collective, expérience *de* vivant davantage qu'expérience *du* vivant, d'où se dégage la figure complètement désindividualisée de la clinique. Ainsi, ce que M. Foucault appelle « l'expérience clinique » procède simultanément à plusieurs niveaux : elle est ce qui permet au médecin de perfectionner son expérience, en se mettant au contact de l'expérience par l'intermédiaire de l'observation (le « regard médical »), dans le cadre institutionnel qui détermine une expérience socialement reconnue et contrôlée. Dans cette dernière phrase, le terme « expérience » intervient en trois positions et avec des significations différentes : c'est la corrélation de ces positions et de ces significations qui définit précisément la structure de l'expérience clinique.

C'est le triangle de l'expérience : à un sommet, le malade occupe la place de l'objet regardé ; à un autre sommet, on trouve le médecin, membre d'un « corps », le corps médical, reconnu compétent pour devenir le sujet du regard médical ; et, enfin, la troisième position est celle de l'institution qui officialise et légitime socialement le rapport de l'objet regardé au sujet regardant. On voit donc que le jeu du « dit » et du « vu » à travers lequel se noue une telle « expérience » passe par-dessus le malade et le médecin lui-même, pour réaliser cette forme historique *a priori* qui anticipe sur le vécu concret de la maladie en lui imposant ses propres modèles de reconnaissance.

Cette analyse diffère profondément, et même peut-être diverge, par rapport à celle présentée par G. Canguilhem dans son *Essai* de 1943, dans lequel on

chercherait en vain les traces d'une position structuraliste avant la lettre. Et pourtant, d'une manière qui peut paraître inattendue, elle débouche sur des conclusions assez voisines. Car l'expérience clinique telle qu'elle vient d'être caractérisée, en même temps qu'elle offre au malade une perspective de survie en le rétablissant dans un état normal dont elle définit elle-même les critères, ceux-ci n'étant qu'après coup validés par les constructions du savoir objectif, le confronte au risque et à la nécessité d'une mort qui apparaît alors comme le secret ou la vérité de la vie, sinon comme son principe. C'est la leçon de Bichat, exposée dans le chapitre VIII de *Naissance de la clinique*, à laquelle G. Canguilhem, de son côté, s'est souvent référé.

C'est donc la structuration historique de l'expérience clinique qui établit la grande équation du vivant et du mortel : elle insère les processus morbides dans un espace organique dont la représentation est précisément informée par les conditions qui promeuvent cette expérience ; et ces conditions, en raison de leur historicité même, ne sont pas réductibles à une nature biologique immédiatement donnée en soi, comme un objet offert en permanence à une connaissance dont les valeurs de vérité seraient de ce fait inconditionnées.

C'est pourquoi « il faut laisser aux phénoménologies le soin de décrire en termes de rencontre, de distance ou de "compréhension" les avatars du couple médecin-malade [...] Au niveau originaire s'est nouée la figure complexe qu'une psychologie, même en profondeur, n'est guère capable de maîtriser ; depuis l'anatomie pathologique, le médecin et le malade ne sont plus deux éléments corrélatifs et extérieurs, comme le sujet et l'objet, le regardant et le regardé, l'œil et la surface ; leur contact n'est possible que sur le fond d'une structure où le médical et le pathologique s'appartiennent de l'intérieur dans la plénitude

de l'organisme [...] Le cadavre ouvert et extériorisé, c'est la vérité intérieure de la maladie, c'est la profondeur étalée du rapport médecin-malade⁶¹ ».

Dans les conditions qui rendent possible l'expérience clinique, la mort, et avec elle aussi la vie, cesse d'être un absolu ontologique ou existentiel, et simultanément elle acquiert une dimension épistémologique. Si paradoxal que cela puisse paraître, elle « éclaire » la vie :

C'est du haut de la mort qu'on peut voir et analyser les dépendances organiques et les séquences pathologiques. Au lieu d'être ce qu'elle avait été si longtemps, cette nuit où la vie s'efface, où la maladie se brouille, elle est douée désormais de ce grand pouvoir d'éclairement qui domine et met à jour à la fois l'espace de l'organisme et le temps de la maladie⁶².

Remarquons que c'est à propos de Bichat qu'apparaît ici, en vue d'en relativiser le contenu, une des très rares références que fait *Naissance de la clinique* à la notion de « vivant » :

L'irréductibilité du vivant au mécanique et au chimique n'est que seconde par rapport à ce lien fondamental de la vie et de la mort. Le vitalisme apparaît sur fond de ce mortalisme⁶³.

Pour cette raison, décomposer cette expérience clinique en révélant la structure qui la supporte, c'est aussi exposer les règles d'une sorte d'art de vivre, en rapport avec tout ce qui est compris sous les notions de santé et de normalité, celles-ci n'ayant plus rien à voir avec la représentation de ce que G. Canguilhem appellerait lui-même une « innocence biologique ». Et on pourrait voir ici l'esquisse de ce que,

dans ses derniers écrits, M. Foucault appellera « esthétique de l'existence », en vue de faire comprendre comment on se joue des normes en jouant avec elles, c'est-à-dire en les faisant fonctionner, et en ouvrant du même coup la marge d'initiative que libère leur « jeu ». Cet art de vivre suppose, de la part de celui qui l'exerce, qu'il se sache mortel et qu'il apprenne à mourir : cette idée, M. Foucault l'a aussi développée, la même année 1963, dans son ouvrage sur Raymond Roussel, où l'expérience du langage a pris en quelque sorte la place de l'expérience clinique.

En 1963, en même temps qu'il découvre le livre de M. Foucault, G. Canguilhem se relit lui-même, et prépare ses *Nouvelles Réflexions* qui seront publiées trois ans plus tard. Dans ce dernier texte, G. Canguilhem ne cesse d'insister sur le fait qu'il ne voit aucune raison de revenir sur les thèses qu'il avait soutenues en 1943 pour les infléchir ou les écarter. Mais s'il en est réellement ainsi, comment expliquer la nécessité de présenter ces réflexions, dans lesquelles il faut bien que se fasse jour aussi quelque chose de « nouveau » ?

Or leur nouveauté tient d'abord au fait qu'elles reposent la question des normes en la déplaçant sur un autre terrain, qui élargit considérablement le champ de fonctionnement des normes. Pour le dire très sommairement, cet élargissement procède du vital vers le social. D'où cette interrogation qui se trouve en fait au centre des *Nouvelles Réflexions* : l'effort en vue de penser la norme sur fond de normativité plutôt que sur fond de normalité, qui avait caractérisé l'*Essai* de 1943, peut-il être étendu du vital au social, en particulier lorsque sont pris en compte tous les phénomènes de normalisation concernant le travail humain et les produits de ce travail ?

La réponse à cette question serait globalement négative en raison de l'impossibilité démontrée par G. Can-

güilhem d'inférer du vital au social, c'est-à-dire d'aligner le fonctionnement d'une société en général, en tant que porteuse d'un projet de normalisation, sur celui d'un organisme. Dans cette argumentation, on peut voir une résurgence du débat traditionnel entre finalité interne et finalité externe. Est-ce à dire qu'il faudrait distinguer radicalement deux types de normes, en renvoyant dos à dos le vital et le social ?

Or, à cette dernière question, on répondra aussi par la négative, essentiellement pour deux raisons. D'abord les *Nouvelles Réflexions* soulignent le fait que les normes vitales, dans le monde de l'homme tout au moins – et l'homme n'est-il pas l'être qui tend à faire rentrer toutes choses dans son monde propre ? –, ne sont pas l'expression d'une « vitalité » naturelle, de fait abstraite parce que strictement cantonnée dans son ordre, alors même que ces normes expriment un effort en vue de dépasser un tel ordre, effort qui n'a de sens que parce qu'il est socialement conditionné. D'autre part, les *Nouvelles Réflexions* dégagent également l'idée d'une normativité sociale, procédant par « invention d'organes⁶⁴ », au sens technique du terme invention. Ceci suggère la nécessité de retourner le rapport du vital au social : ce n'est pas le vital qui impose son modèle indépassable au social, comme voudraient le faire croire les métaphores de l'organicisme ; mais c'est plutôt, dans le monde humain, le social qui tire le vital en avant de lui-même, ne serait-ce que parce que l'un des « organes » qui ressort de son « invention » est la connaissance du vital lui-même, connaissance qui est sociale dans son principe.

Penser les normes et leur action, c'est donc réfléchir un rapport du vital et du social qui ne soit pas réductible à un déterminisme causal unilatéral. Ceci évoque le statut très particulier du concept de « connaissance de la vie » chez G. Canguilhem, qui

s'en est servi, on le sait, pour intituler l'un de ses livres. Ce concept correspond simultanément à la connaissance qu'on peut avoir au sujet de la vie considérée comme un objet, et à la connaissance que produit la vie qui, en tant que sujet, promeut l'acte de la connaissance et lui confère ses valeurs. C'est dire que la vie n'est ni totalement objet ni totalement sujet, pas plus qu'elle n'est tout à fait conscience intentionnelle, ni non plus matière à œuvrer, inconsciente des impulsions qui la travaillent. Mais la vie est puissance, c'est-à-dire, comme on l'a dit pour commencer, inachèvement : et c'est pourquoi elle ne s'éprouve qu'en se confrontant à des « valeurs négatives ».

À la fin des *Nouvelles Réflexions*, on peut lire ceci : « C'est dans la fureur de la culpabilité comme dans le bruit de la souffrance que l'innocence et la santé surgissent comme les termes d'une régression impossible autant que recherchée⁶⁵. » Cette phrase, peut-être M. Foucault aurait-il pu l'écrire pour illustrer les inévitables mythes de la normalité : ces mythes qui, à travers leur expression idéalisée, ne parlent de rien d'autre que de la souffrance et de la mort, c'est-à-dire de la menace qui rappelle tout vivant à soi, à la fois à son individualité de vivant, et à son vivant de vivant.

Ce texte a été publié pour la première fois dans Georges Canguilhem, philosophe et historien des sciences, colloque 1990, Bibliothèque du Collège international de philosophie/Albin-Michel, 1993, pp. 286-294.

Georges Canguilhem a relativement peu publié, et il n'a consenti qu'assez tard, et non sans réticences, à rendre accessibles à un plus large public des écrits que, auparavant, il avait paru s'ingénier à disperser et à dissimuler dans des endroits discrètement choisis. Pour ceux qui l'ont approché, cette réserve était un trait constitutif de sa personnalité, qui répugnait à tout ce qui pouvait s'apparenter au fait même de paraître, à tous les sens du terme. Or l'influence qu'il a exercée, on peut sans doute parler à ce propos d'un véritable magistère intellectuel qui a marqué plusieurs générations, a été directement liée à cette volonté de retrait, à cette décision, observée jusqu'au bout sans concessions et sans compromis, de s'en tenir à l'indispensable dans l'exercice de sa fonction de professeur et de philosophe ; cette économie de pensée, était d'ailleurs d'autant mieux observée qu'elle était obstinément pratiquée sans faire l'objet de commentaires ou de gloses, car c'eût été parfaitement oiseux d'en proposer, et elle a fini par prendre l'allure de ce qu'on peut appeler un style philosophique : une certaine manière de se situer dans l'entreprise de la pensée et d'en poursuivre le travail, c'est-à-dire d'en assumer rigoureusement les conditions et les conséquences. Chez Georges Canguilhem, cette rigueur a revêtu un caractère exemplaire.

Pour en donner une idée, je voudrais m'appuyer sur

une expérience personnelle, et essayer de restituer la puissance de l'impression ressentie par un étudiant qui, en 1958, formé par le médiocre enseignement des khâgnes parisiennes d'alors où il n'avait guère appris que la rhétorique des exercices de concours, entreprenait une licence de philosophie à la faculté des lettres de Paris, et s'est trouvé, un peu par hasard, poussé par la curiosité et sans du tout prévoir ce qui allait lui arriver, assis sur les bancs de l'amphithéâtre assez clairsemé où Canguilhem donnait un cours d'agrégation sur la philosophie d'Auguste Comte (qui, à l'époque n'était pas encore tout à fait l'auteur maudit qu'il est devenu aujourd'hui). Cette impression, celui qui, près de quarante ans plus tard, écrit ces lignes l'éprouve toujours aussi vive, tant l'effet produit par cette parole intransigeante était saisissant. Dans un amphithéâtre voisin, qui, lui, était bondé, R. Aron donnait également un cours sur Comte, dont, avec une imparable ironie, il démontait le système par légères touches, donnant ainsi à penser qu'il n'y avait pas grand-chose à tirer de cette philosophie, en particulier en ce qui concernait le concept de société, dont la version comtienne était à son point de vue une sorte de mystification : l'opération de démolissage, menée avec une incontestable élégance, était amusante et efficace mais laissait une impression de gêne, car elle ne faisait place à aucun résultat positif, et se limitait, suivant la tradition d'une critique au premier degré, à exposer le rien d'un rien. Canguilhem prenait au contraire la pensée de Comte au sérieux, comme cela se devait à propos d'un des fondateurs de la tradition, non seulement d'une philosophie biologique, mais aussi d'une épistémologie historique ; il se sentait tenu de le suivre dans le détail et dans la logique interne de ses opérations théoriques, prenant par exemple le temps et la peine de retranscrire blanc sur noir et de commenter en détail l'intégralité du

tableau des fonctions cérébrales, pour lui restituer, en dépit de ses bizarreries apparentes, son intérêt philosophique, équivalent, dans un tout autre ordre d'idées, de celui de la table kantienne des catégories. Comte, tel que Canguilhem le présentait dans son cours, n'était certainement pas le détenteur d'une vérité exclusive donnant lieu à une présentation dogmatique, mais il représentait dans l'histoire de la vérité une position atypique dont il valait la peine de reconnaître la spécificité si l'on voulait soi-même prendre position dans le mouvement de cette histoire, qui a été l'objet auquel Canguilhem a consacré principalement son attention de philosophe et autour duquel il a construit l'essentiel de son œuvre.

Il ne paraissait pas indispensable de suivre l'enseignement d'Aron plus avant : tout, c'est-à-dire rien, y était dit dès le début. Mais, après y avoir goûté une seule fois, il n'était plus possible de lâcher celui de Canguilhem : et les années qui ont suivi ont été vécues dans l'attente, semaine après semaine, de la séance suivante – cela avait lieu, si ma mémoire ne me trompe pas, le mercredi après-midi –, suivie chaque fois avec la même avidité et le même étonnement. J'ai pu ainsi entendre, sans en perdre un mot, après le cours sur Comte donné en 1958-59, ceux sur la science de Descartes (1959-1960), sur les origines de la psychologie (1960-1961), sur le statut social de la science moderne (1961-1962), et enfin, en 1962-1963, le cours sur les normes qui a été en partie intégré à la nouvelle édition de *l'Essai sur le normal et le pathologique*. Chacune de ces séances durait une heure, et durant cette heure les personnes présentes, dont le nombre augmentait au fil des années, vivaient une expérience intellectuelle forte, sans cesse renouvelée, qui leur communiquait un accès direct avec des pans entiers de l'histoire de la pensée, restitués à partir de textes d'accès difficile ; ceux-ci, par la bouche de Canguilhem, se chargeaient d'une signification essen-

tielle : je ne suis pas près d'oublier, pour ne citer que ce seul exemple, un commentaire de l'article « Application » rédigé par d'Alembert pour l'*Encyclopédie* associé à des extraits de la *Science des ingénieurs* de Bélidor d'où ressortaient les éléments fondateurs d'une philosophie de la technique appuyée sur certains aspects caractéristiques de l'histoire de son concept, ressaisi au cœur de ses transformations, et par là même renvoyé à ses principaux enjeux spéculatifs et pratiques. La méthode de Canguilhem était là tout entière : elle consistait à reproduire certains faits fondamentaux de l'histoire de la pensée, en les caractérisant dans leur essentielle singularité, de manière à les faire fonctionner au présent, comme des faits en train de se produire et non seulement la matière morte d'une histoire déjà toute passée, que celle-ci fût périmée ou sanctionnée. Pour un lecteur de Spinoza, une telle expérience n'était pas sans s'apparenter à la pratique de la connaissance du troisième genre, et je puis témoigner qu'on sortait des cours de Canguilhem en ayant une certaine idée de ce que pouvait être l'*amor intellectualis Dei*.

Il avait un génie particulier pour restituer un intérêt à des auteurs réputés mineurs, qu'il tirait de l'oubli en vue de montrer le rôle qu'ils avaient joué dans l'élaboration des œuvres des grands savants et des grands philosophes, en offrant à celles-ci un champ de résonance à l'intérieur duquel leur discours se chargeait d'un tout nouveau sens : ceci revenait à montrer que la vérité, qui, à être strictement localisée, risque de se transformer en illusion dogmatique figée, se trouve partout déployée et diffusée dans le parcours irrégulier accompli par la pensée humaine sous toutes ses formes, parcours à travers lequel elle se propage suivant des voies le plus souvent obscures, et qu'on pourrait presque dire inconscientes. De là se dégageaient les grandes lignes d'une histoire de la connaissance fondée sur le principe de la généalogie

des concepts, dans laquelle les sciences n'étaient pas les seules à être engagées.

La secrète alchimie des petites vérités permettait ainsi de comprendre comment « la science, activité strictement théorique, a une histoire et pas seulement un destin ou une logique⁶⁶ ». Entendons bien : expliquer la science par son histoire, opération qui n'a rien à voir, et même se situe pour une part en alternative par rapport à elle, avec celle d'une théorie de la connaissance, ce n'est en rien lui dénier son caractère d'activité théorique, mais au contraire donner à celui-ci un enracinement, ce qui ne conduit pas fatalement à la réduire à un certain nombre de « données » par définition extérieures à son champ propre de production : « Une chose est de refuser une explication sociologique toujours plus ou moins réductrice, autre chose de refuser une explication du contenu de la science dans la mesure où il soutient un rapport obligé avec une situation⁶⁷. » Que la connaissance se produise toujours historiquement en situation, donc d'une manière qui n'est pas frontale mais nécessairement biaisée, et que, en conséquence, tout en n'étant pas réductible à des déterminations extra-théoriques, elle ne soit pas non plus identifiable au statut d'une pure connaissance, déjà toute formée comme hors champ : là était le point de départ de la démarche philosophique de Canguilhem ; et, on le comprend, la voie particulièrement étroite que celle-ci empruntait nécessitait ce style exigeant de pensée dont il a été question pour commencer.

La difficulté assumée et tenue jusqu'au bout par Canguilhem peut être encore formulée ainsi : n'y ayant pas de connaissance sans histoire, il ne peut non plus y avoir d'histoire générale de la connaissance, puisque l'historicité de cette histoire tient précisément à sa singularité, qui est la condition de sa fécondité théorique. C'est ce qui l'amenait, en particulier, à parler,

dans le cours donné en 1961-1962, d'un « statut social de la science » : par statut social il fallait alors entendre, non pas un conditionnement par des lois de nature sociologique, donc extra-scientifique, mais le fait que la connaissance n'est pas le produit d'une logique pure de la pensée, qui la fasse avancer droit devant soi sur une ligne préalablement définie que rien ne puisse faire dévier par rapport à son orientation première, comme si elle portait en elle-même le principe déclencheur de sa progression, à la manière d'une « recherche » toute tendue sur la poursuite de son but et donc définie en fonction de celui-ci, telle que la présente le modèle platonicien de la connaissance. Si la science n'existe pas par la société, au sens d'un rapport univoque de détermination causale, qui ferait d'elle un simple instrument, elle existe en elle et avec elle, comme une forme de pensée concrète, c'est-à-dire comme une figure indissociablement vivante et individuée.

L'attention théorique portée par Canguilhem aux problèmes de la vie et de l'existence individuée, avec les « valeurs négatives » propres à celles-ci, était donc inséparable de son intérêt pour l'histoire de la connaissance, conçue comme pratique humaine, dont l'étude suppose la prise en considération d'événements liés au déroulement accidenté et contrasté de cette pratique, déroulement qui, n'étant en aucune manière prédéterminé, maintient jusqu'au bout le caractère d'une aventure : ainsi la connaissance de la vie avait-elle pour corrélat, dans son esprit, la vie de la connaissance, vie et connaissance étant également confrontées au problème crucial de l'erreur, puisqu'il y a des erreurs de la vie comme il y a des erreurs de la science, et révélant à l'occasion de cette confrontation ce qui est essentiel en elles.

De ce point de vue, et pour ramener cette question à un dilemme traditionnel, Canguilhem considérait

l'histoire de la pensée, et plus particulièrement celle de la pensée scientifique, davantage comme une invention que comme une découverte, et c'est ce qui le conduisait à restituer à celle-ci, à l'opposé d'un conditionnement, sa dimension de liberté, au sens d'une liberté en situation, sans cesse requise d'adapter ses réponses aux questions posées par une actualité, sans avoir néanmoins la capacité de forger arbitrairement, donc de fabriquer de toutes pièces, ces questions : connaître, ce serait ainsi, en quelque sorte, découvrir des questions et inventer pour elles des réponses, à la manière dont un organisme dialogue avec son milieu d'existence. Le mot de Pascal, « Nous sommes au milieu », commenté par Canguilhem dans le chapitre « Milieu » de *La Connaissance de la vie*, a donc, dans le prolongement de ses résonances existentielles, une signification épistémologique. En d'autres termes, l'histoire des théories ne peut être seulement considérée comme une histoire théorique, à moins d'être ramenée sur le plan d'une histoire virtuelle, déduisant le même à partir du même, et en conséquence ne faisant aucune place aux accidents qui jalonnent et impulsent le mouvement de l'histoire réelle. La réflexion de fond que Canguilhem a consacrée à la question des faux précurseurs s'appuie précisément sur cette idée : prêter à Léonard de Vinci ou à Mendel le rôle de précurseurs, c'est réécrire l'histoire à partir de son terme supposé en projetant celui-ci dans une origine idéale à partir de laquelle cette histoire paraît se dérouler linéairement, directement et sans rupture, donc sans pouvoir s'écarter de sa route déjà toute tracée, et sans que ses effets de vérité, relevant de l'ordre de la connaissance, puissent jamais naître de ses écarts ou de ses erreurs.

Tout ceci conduit, dans une perspective différente de celle de Marx mais non fatalement incompatible avec elle, à appréhender la connaissance comme un fait

social, et non seulement comme un résultat du fonctionnement purement intellectuel de l'esprit humain. Par fait social, il faut alors entendre non un fait déterminé en dernière instance à partir de conditions sociales fixées préalablement à sa production et qui l'expliquent en totalité, mais un fait ne pouvant être produit sans qu'interviennent corrélativement des occasions qui n'ont pas leur source dans la théorie pure mais apparaissent et surtout acquièrent une signification sur un plan distinct de celui où la théorie fait reconnaître le bien-fondé de ses lois.

C'est dans cet esprit que, dans son enseignement sur le statut social de la science moderne de 1961-1962, Canguilhem reprenait en la critiquant la devise comtienne : « Science d'où prévoyance, prévoyance d'où action », à laquelle il refusait le caractère de déduction continue suggéré par le tour de phrase « d'où... d'où... » ; elle se trouvait du même coup scindée en deux séquences successives hétérogènes déployées sur des plans différents : « science d'où *prévision* » et « *prévoyance* d'où action », le schème théorique de la prévision n'étant pas directement superposable au schème pratique de la prévoyance : « On peut dire "prévoyance d'où action", mais non "science d'où prévoyance", la prévoyance est un comportement. Elle appartient au deuxième système⁶⁸. » Ce second système est proprement celui de la vie sociale, pour utiliser une formule, « vie sociale », où la référence à la vie et à ses problèmes ne joue pas seulement un rôle métaphorique : elle exprime le fait incontournable que la société, bien au-delà d'un contexte matériel figé imposant des déterminations déjà toutes formées ou d'une forme institutionnelle contraignante seulement sur le plan du droit, constitue pour la pensée un interlocuteur, le partenaire d'un échange incessant au cours duquel elle-même élabore et remanie ses propres figures. Et l'histoire de

la pensée humaine n'est précisément que la poursuite, c'est-à-dire la reprise perpétuelle, de ce dialogue.

En d'autres termes, la démarche épistémologique de Canguilhem revient à désintellectualiser autant que possible les phénomènes de la science et de la connaissance, de manière, non pas à dénier ou à rejeter le caractère théorique propre à certains de ceux-ci, mais au contraire à le confirmer, en faisant apparaître ses conditions de possibilité et ses limites. D'où la thèse ainsi formulée dans le cours sur le statut social de la science moderne : « La science doit apparaître dans un univers qui la rende possible. » Cet univers, qui n'est pas réductible à des données matérielles, est d'abord un monde d'objets techniques produits par du travail humain, sous des formes indissociablement manuelles et mentales ; et il est aussi un monde informé, au sens fort du terme, par les techniques de développement et de propagation de la culture, au premier rang desquelles l'enseignement, qui font de lui un monde instruit. En développant ces idées, Canguilhem reprenait manifestement une voie que Bachelard avait déjà ouverte. Mais il n'en restait pas là, puisqu'il doublait la thèse précédente de la thèse inverse, en expliquant que la science, issue de certaines pratiques sociales, est aussi vouée, dans la logique de son développement, à devenir elle-même une pratique sociale, incorporée comme telle au fonctionnement de la société, sur le double plan de l'infrastructure et des superstructures selon qu'elle est interprétée comme procurant à la communauté davantage de bien-être ou davantage de lumières, idée qui avait déjà été au cœur de l'entreprise philosophique de Comte. La fonction du savant, et l'histoire de celle-ci, qui tient principalement à sa progressive professionnalisation, se trouve éclairée par cette tendance à la socialisation du savoir, qui l'incorpore à l'organisation de la société selon un

mouvement de plus en plus consubstantiel à sa signification proprement théorique.

Mais parler d'une fonction sociale de la science et du savant signifie-t-il que ceux-ci doivent être rabattus sur un plan strictement fonctionnel et instrumental qui les prive définitivement de leur autonomie ? Non, pour autant du moins que soit pensée une certaine autonomie de la société elle-même par rapport à ses propres fonctions ou à certaines d'entre elles : or c'est précisément ce à quoi conduit l'idée d'une vie sociale. Pour que la société puisse utiliser la science et les savants, il faut qu'elle dispose des normes de leur utilisation : mais ces normes ne sont en aucune façon préalables à leur mise en œuvre, parce qu'elles sont elles-mêmes le produit d'une histoire soumise à l'incertitude de l'événement : cette histoire est celle au cours de laquelle la société invente, à ses risques et à ses frais, des manières d'être et d'agir qu'il n'est pas possible de définir sur un plan strictement institutionnel mais qui représentent, toujours sous un certain biais, *certo ac determinato modo*, un état déterminé des luttes et des travaux humains, dont nulle interprétation finaliste ou formaliste n'épuise la réalité concrète.

Science, connaissance et pensée en général relèvent donc d'une histoire naturelle qui est simultanément une histoire sociale : cette histoire est naturelle parce que son mouvement n'est pas explicable à partir de décisions particulières assumées en conscience et susceptibles comme telles d'en détourner artificiellement le cours ; et elle est sociale parce que les incidents qui la jalonnent font valoir leur singularité dans un contexte où la collectivité tout entière, considérée dans l'ensemble des activités qui la constituent, est solidairement impliquée. Dans un autre langage, on dirait que la connaissance scientifique est un fait social total. On pourrait dire aussi que la vérité est historique dans son essence parce qu'elle est indis-

sociable du processus de sa production : celui-ci, aurait dit Althusser, qui admirait l'œuvre de Canguilhem et en a tiré pour son compte un grand parti, est production d'effets de vérité.

À ce propos, il n'est peut-être pas sans intérêt de se reporter à un texte d'Althusser consacré à la tradition de l'épistémologie historique promue par Bachelard, Canguilhem et Foucault, texte dont la rédaction précède de peu la publication de *Pour Marx* :

La science n'apparaît plus comme le simple constat d'une vérité nue et donnée, que l'on trouverait ou révélerait, mais comme la production (ayant une histoire) de connaissances, production dominée par des éléments complexes dont les théories, les concepts, les méthodes, et les rapports internes multiples, qui lient organiquement ces différents éléments. Connaître le travail réel d'une science suppose la connaissance de tout cet ensemble organique complexe... Cette connaissance suppose une autre connaissance, celle du devenir réel, de l'histoire de cet ensemble organique de théories-concepts-méthodes, et de ses résultats (acquisitions, découvertes scientifiques) qui viennent au fur et à mesure s'intégrer à l'ensemble en en modifiant la figure ou la structure. Par là l'histoire, la véritable histoire des sciences, apparaît comme inséparable de toute épistémologie, comme sa conduite essentielle. Mais l'histoire que découvrent ces chercheurs est une histoire nouvelle, qui n'a plus l'allure des philosophies de l'histoire idéaliste antérieures, qui abandonne avant tout le vieux schéma idéaliste d'un progrès mécanique (accumulatif : d'Alembert, Diderot, Condorcet, etc.) ou dialectique (Hegel, Husserl, Brunschvicg) continu, sans ruptures, sans paradoxes, sans reculs, sans bonds.

Une nouvelle histoire apparaît : celle du devenir de la Raison scientifique, mais dépouillée de ce simplisme idéaliste rassurant qui faisait que, de même que bienfait n'est jamais perdu mais trouve toujours sa récompense, question scientifique ne reste jamais sans réponse, mais trouve toujours sa réponse. La réalité a un peu plus d'imagination : il y a des questions qui n'auront jamais de réponse parce que ce sont des questions imaginaires, qui laissent sans vraie réponse le problème réel qu'elles éludent ; il y a des sciences qui se disent sciences, et qui ne sont que l'imposture scientifique d'une idéologie sociale ; il y a des idéologies non scientifiques qui, dans des rencontres paradoxales, donnent naissance à de vraies découvertes – comme on voit le feu jaillir du choc de deux corps étrangers. Par là toute la complexe réalité de l'histoire, dans toutes ses déterminations économiques, sociales, idéologiques, entre en jeu dans l'intelligence de l'histoire scientifique même. L'œuvre de Bachelard, de Canguilhem et de Foucault en donne la preuve⁶⁹.

Ces réflexions éclairent la formule de Canguilhem citée un peu plus haut : « La science doit apparaître dans un univers qui la rende possible. » Cet univers, dans lequel les idées jouent pleinement leur rôle de transformation et d'information de la réalité n'est pourtant pas réductible à un monde d'idées, si on entend par là un monde d'idées toutes faites qui n'auraient qu'à reproduire ou à « refléter » un ordre de choses lui-même déterminé préalablement à leur intervention. En disant que l'humanité ne se pose que les problèmes qu'elle peut résoudre, Marx parodiait la thèse hégélienne selon laquelle nul ne peut sauter par-dessus son temps. Or Canguilhem, et après lui Foucault, ont développé une conception de l'histoire irréductible à un tel histori-

cisme. Et c'est bien ainsi qu'Althusser les lit, de manière à les intégrer à la perspective de son marxisme hétérodoxe, autant que possible épuré de la référence à un finalisme situant les époques successives de l'histoire sur la ligne d'une unique progression où chacune aurait sa place marquée.

L'un des derniers textes publié par Canguilhem, consacré à « La décadence de l'idée de progrès⁷⁰ », explique la formation de cette idée, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, à partir du principe cosmologique de conservation qui est une loi de l'astronomie newtonienne, ce qui le conduit à formuler l'hypothèse suivante : « L'assimilation de l'idée de progrès à un principe de conservation permettrait d'en expliquer la décadence autrement que par un retour imprévu d'irrationalisme⁷¹. » Autrement dit, cette idée portait en elle dès le départ les conditions de son dépérissement, sans qu'il soit nécessaire pour le comprendre de faire intervenir une théorie générale de la négativité dialectique. À quoi Canguilhem veut-il en venir en s'engageant dans ce type de raisonnement ? À ceci que l'idée de progrès est, comme toutes les idées, marquée par la singularité de son histoire, dans laquelle la référence scientifique intervient à côté d'autres, dans des conditions qu'on peut dire, en usant d'un langage qui n'est pas le sien, surdéterminées. En expliquant, comme il le fait dans son article de 1987, que c'est la machine à vapeur, et avec elle l'instauration d'une nouvelle configuration sociotechnique et culturelle substituant les modèles théoriques et les métaphores imaginaires de la chaleur à ceux de la lumière, instauration d'abord interprétée comme un produit du progrès humain, qui a conduit à remettre en question l'idée de progrès, Canguilhem fait voler en éclats la représentation d'une histoire unifiée à partir de ses conditions de possibilité, telle que précisément l'interprète ce qu'il faut bien appeler l'idéo-

logie du progrès. Et ceci l'amène au passage à souligner ce qui distingue sur le fond, et même se situe en rupture par rapport à elle, le concept marxiste de révolution de la représentation bourgeoise du progrès : « Pour la philosophie du progrès la raison chasse les préjugés et les injustices comme le soleil des ténèbres. Mais pour le socialisme dialectique, l'indignité de la condition ouvrière n'est pas, comme l'obscurité, de l'ordre de la privation. C'est l'effet d'une spoliation. La correction ne consiste pas à recouvrer ce qui manque, mais à conquérir ce dont on est frustré. Le progrès ne sera effectif pour tous qu'après une seconde révolution, la vraie, celle qui substituera à des anticipations idéalistes une théorie matérialiste de l'histoire⁷². » C'est ce qu'Althusser a lui-même essayé de dire avec d'autres termes. Et en choisissant, pour conclure son article sur la décadence de l'idée de progrès, une référence à Freud et à sa thèse de l'instinct de mort plutôt qu'à Marx, soupçonné non sans raison d'avoir inspiré au xx^e siècle, alors même qu'il avait donné les moyens de la critiquer, une résurgence pathologique de l'idée de progrès, présentant à la fois les caractères d'une erreur de la vie et d'une erreur de la science, Canguilhem montre par l'exemple qu'un philosophe peut s'intéresser aux problèmes posés par l'histoire de la connaissance, qui sont inséparables de tous ceux qui sont posés par ailleurs à travers l'ensemble du déroulement de l'histoire humaine, en cherchant ailleurs que dans un évolutionnisme métaphysique une garantie contre les dérives de l'irrationalisme. C'est cette leçon qui rend son style de pensée irremplaçable et inimitable.

Ce texte a été publié pour la première fois dans la revue Cahiers philosophiques, n° 69, « La philosophie de Georges Canguilhem », décembre 1996, CND, Paris, pp. 47-56.

Normes vitales et normes sociales
dans l'*Essai sur quelques problèmes concernant le*
normal et le pathologique
(Hôpital Sainte-Anne 04/12/93)

Le thème central développé dans la thèse de doctorat en médecine publiée en 1943 par G. Canguilhem sous le titre *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, c'est « l'expérience du vivant » en tant que celle-ci s'articule autour d'un certain rapport du normal à l'anormal, qui détermine spécifiquement cette expérience et lui confère son caractère proprement biologique d'expérience de vivant, de telle manière que cette expérience exprime ce qu'on peut appeler le vivant du vivant. En d'autres termes, s'il y a un pouvoir de la vie, celui-ci ne se laisse appréhender qu'à travers ses erreurs ou ses défaillances, lorsqu'il bute sur les obstacles qui empêchent ou entravent sa manifestation : de là l'importance constamment réaffirmée par G. Canguilhem des « valeurs négatives », dont le concept fonde sa perspective philosophique, qui est appuyée sur cette dialectique, ou plutôt cette dynamique, de la puissance et de ses limites. Cette position est ainsi résumée dans l'exposé récapitulatif de ses travaux prononcé en 1987 à l'occasion de la remise d'une médaille d'or du CNRS : « On peut admettre que l'intelligence de l'anomalie est ce par quoi la biologie s'est distancée de la mécanique. » Réparer une machine parce qu'elle se détraque ou parce qu'elle s'use, c'est tout autre chose que soigner ou traiter un organisme exposé au risque de la maladie, de la

monstruosité et de la mort, qui ne sont pas seulement des pannes de la vie, risque qui constitue, négativement, son expérience de vivant et lui confère sa réalité, voire sa valeur d'organisme.

Cette thèse générale se développe aussitôt à travers la suivante : la notion de normalité, appliquée à cette expérience, ne peut désigner un contenu objectif unilatéralement positif, et ainsi offert directement comme un objet donné, à une rationalisation scientifique prenant directement la forme d'une mesure, c'est-à-dire d'une détermination en termes quantitatifs des conditions de cette normalité, alors alignée sur la représentation d'une moyenne. Est ainsi récusé le postulat positiviste, qui tend à neutraliser la différence du normal et du pathologique en ramenant le pathologique à n'être qu'une forme, ou un degré, appréciable en termes de plus ou de moins, du normal, au nom du principe élémentaire selon lequel il n'y aurait de science que du mesurable, principe qui trouverait ici ses ultimes réquisits dans ce qu'on peut appeler un optimisme technologique. S'il y a une expérience du vivant, celle-ci s'effectue et se fait connaître et reconnaître à travers le refus actif d'une attitude d'indifférence ou d'indifférenciation à l'égard de l'essentielle différence qui, de l'intérieur d'elle-même, constitue cette expérience : alors que pour le biologiste positif, le corps vivant est comme un corps mort, et réciproquement, il doit en aller tout autrement pour le patient et pour son médecin, qui sont directement confrontés aux valeurs négatives de la maladie et de la mort, à travers lesquelles la vie s'affirme, dans la figure d'une négation affirmative, expressive de la fondamentale impulsion à persévérer dans son être qui est en chaque vivant, et qui se signale alors en prenant les formes de la protestation et du refus.

C'est pourquoi, dans la formule extraite de l'exposé récapitulatif de 1987 que nous venons de citer, appa-

raît, pour désigner le type d'intelligibilité propre à la connaissance du vivant, l'expression « intelligence de l'anomalie ». L'intelligence de l'anomalie, c'est précisément ce travail d'une pensée attachée à l'expérience, et soucieuse avant tout d'opérer dans les limites que celle-ci lui fixe concrètement ; travail de la pensée qui, au-delà des formes données de l'existence organique, disposition anatomique et analyse qualitative des fonctions attachées à chaque organe ou groupe d'organes, débusque, en donnant un sens aux valeurs négatives de l'existence, les indices d'un pouvoir de vivre qui ne se laisse pas observer ou mesurer objectivement, c'est-à-dire ramener sur une échelle graduelle de formes faisant l'objet d'une abstraite comparaison mécanique. À la limite, tant qu'à faire passer une relation entre l'organique et le mécanique, ce seraient plutôt les machines qu'il faudrait d'ailleurs comparer aux organismes, auxquelles elles sont effectivement rattachées comme des organes artificiels, et non l'inverse : et ainsi, s'il y a une philosophie de la technique, c'est elle qui appartiendrait à l'ordre de la connaissance du vivant, au lieu que cette connaissance ne soit qu'une partie de l'ordre global d'une nature interprétée sur le modèle d'une machine.

C'est précisément ce type de raisonnement qui amène à substituer à une réflexion autour des questions traditionnelles de la normalité une investigation orientée vers un problème plus fondamental qui est celui de la normativité. Si les formes normales, on serait presque tenté de dire vivables, pour ne pas dire viables, de la vie, en tant qu'elles sont précisément des formes de vie, ne se laissent pas analyser objectivement dans les termes d'une mesure statique qui se ramène à la détermination d'une moyenne statistique, c'est que l'expérience à laquelle elles se rapportent doit s'interpréter comme l'actualisation

dynamique de normes vitales définissant le pouvoir ou la puissance d'exister propre à tout vivant, tel qu'il s'affirme négativement dans les moments privilégiés où il est directement confronté aux limites de son effectuation.

La référence à des normes vitales fait évidemment problème : si ces normes sont interprétées comme les manifestations d'une puissance déjà toute constituée en substance, la dynamique qu'elles impulsent se trouve en quelque manière arrêtée, fixée dans son origine où seraient idéalement préfigurées ses successives manifestations ; et il n'y aurait plus lieu alors de parler d'une dynamique de la vie, mais seulement d'une dynamique de ses manifestations, auxquelles cette entité métaphysique qui serait nommée « la vie » donnerait leur support *a priori*. Là est l'aporie fondamentale du vitalisme. Mais il est aussi possible d'interpréter tout autrement le concept de norme vitale, en renonçant à présupposer un idéal pouvoir de vivre qui serait donné en soi préalablement à l'expérience à travers laquelle les normes qui accompagnent la manifestation de ce pouvoir sont effectivement assumées : on dynamise alors de l'intérieur la notion de norme, ce qui est précisément l'enjeu du passage d'une doctrine du normal à une doctrine du normatif. Parler de normativité, c'est bien, au lieu de considérer la mise en œuvre des normes comme l'application mécanique d'un pouvoir préconstitué, montrer comment le mouvement concret des normes, qui sont des schèmes vitaux à la recherche des conditions de leur réalisation, élabore au fur et à mesure de son déroulement ce pouvoir qu'il produit à la fois sur le plan de sa forme et de son contenu. La vie cesse alors d'être une nature substantielle pour devenir un projet, au sens propre de l'élan qui la déséquilibre en la projetant sans cesse au-devant d'elle-même, au risque de la voir, dans ses moments critiques, trébu-

cher sur les obstacles qui s'opposent à son avancée.

Une nouvelle question est alors posée : celle de savoir comment sont définies les orientations de ce projet, qui confèrent à sa réalisation son allure d'ensemble, donc une nécessité intrinsèque, au lieu de le laisser divaguer au gré des interventions d'un déterminisme qui interviendrait dans ou plutôt sur son cours de l'extérieur, et au coup par coup, en vue de fixer les étapes de sa réalisation. Car si le pouvoir de vivre devait être expliqué en totalité par de tels rapports de causalité, au sens bien évidemment de la causalité mécanique externe, il n'y aurait plus lieu d'interpréter ce pouvoir en termes de normativité. Cela signifie-t-il que pour restituer à la vie sa dynamique interne il faille réinjecter dans son concept une certaine dose de finalisme, et donc, afin de dégager le caractère normatif de son projet, interpréter son mouvement dans une perspective intentionnelle, dont la dimension serait essentiellement subjective ? Et n'est-ce pas précisément à cette dimension essentiellement subjective que fait référence l'idée d'une expérience du vivant, qui ne peut être qu'une expérience concrètement vécue ?

C'est ici qu'il faut prendre en considération le fait que l'expérience du vivant est et ne peut être qu'une expérience individuée : il n'y a pas d'expérience du vivant en général, mais seulement des expériences de vie singulières, qui tirent précisément leur singularité du fait qu'elles sont en permanence confrontées aux valeurs négatives de la vie, pour lesquelles chaque vivant doit en principe découvrir, à ses risques et à ses frais, ses propres réponses de vivant, adaptées à ses dispositions et à ses aspirations particulières de vivant. C'est pour cette raison que le processus normatif de la vie ne se réduit pas à la mise en application de normes préétablies, ayant valeur de prescriptions fixées *ne varietur*, qui objectiveraient

le vivant en le pliant à un ordre extrinsèque à sa nature de vivant, pour le faire rentrer dans un type idéal, à la manière de ce qu'avait imaginé le statisticien Quetelet lorsqu'il a forgé son concept d'homme moyen. Les normes, en tant qu'elles ne correspondent pas à un simple constat de normalité, mais sont l'affirmation d'un pouvoir de normativité, expriment dynamiquement un élan qui trouve son impulsion en chaque vivant, selon une orientation déterminée par son essence singulière de vivant. Faut-il en conclure que les formes de cette expérience, dont les manifestations sont irréductiblement plurielles, sont librement inventées ? S'il en était ainsi, la notion de norme, en rentrant dans une perspective de normativité, serait du même coup privée de son caractère de nécessité, et renvoyée du côté de la singularité subjective d'initiatives concrètes, qui seraient comme autant de modèles de vie éclatés, entre lesquels ne subsisterait plus aucun lien effectif : et alors n'en viendrait-on pas, suivant cette voie, à penser une sorte de libre normativité qui serait une normativité sans normes, et du même coup privée de toute substance ?

Pour surmonter ces difficultés, il faut revenir sur la notion d'expérience individuée, et admettre que, spécialement dans le cas de l'être humain, elle ne se ramène pas à celle d'expérience individuelle, c'est-à-dire d'une expérience assumée par l'individu comme tel, au sens d'une individualité abstraite, indépendante, qui serait entièrement déterminée par ses caractères biologiques, et ainsi isolée dans sa nature d'individu qui, avec ses propriétés et ses insuffisances, ses qualités et ses défauts, se suffirait complètement à elle-même. S'il y a, sur le plan de la vie humaine, individuation, c'est au terme d'un processus qui produit des individus à partir de conditions qui ne sont pas strictement individuelles, en ce sens qu'elles ne sont pas réalisées au départ dans le seul individu,

parce qu'elles supposent l'intervention du milieu humain où prévalent des formes d'existence qui ne sont pas individuelles mais collectives. Ce que nous appelons d'un terme syncrétique « la vie humaine » – et en un sens toute vie est devenue humaine, dans la mesure où l'ordre humain s'est tendanciellement imposé à la plus grande partie de la nature vivante à laquelle il a imposé ses formes de régulation et de contrôle, l'exposant du même coup aux possibilités de dérèglement et d'erreur attachées à ces formes –, se trouve ainsi à la confluence de deux modes de déterminations dont les unes sont biologiques et les autres sociales, la question étant alors de comprendre comment s'effectue l'articulation entre ces deux sortes de principes.

C'est précisément en prenant en considération cette articulation du biologique et du social qu'il est possible de restituer à la dynamique des normes, comprises au sens de la normativité, une nécessité interne, au lieu d'abandonner le cours de cette dynamique aux libres initiatives d'individus réputés autonomes et indépendants les uns des autres. Le pouvoir de vivre, en tant qu'il est devenu pouvoir humain, s'effectue dans des formes qui, bien loin d'être librement inventées par des individus que conditionneraient leurs seuls caractères biologiques, c'est-à-dire les dispositions naturelles qui les distinguent les uns des autres, répondent à des conditions qui sont celles définissant la constitution du milieu humain à travers son histoire. À la théorie de l'homme moyen comme type à la fois naturel et idéal défendue par Quetelet, Halbwachs avait déjà opposé l'argument suivant : ce type, loin d'être fixé définitivement, est exposé à des variations qui portent nécessairement la marque du mode historico-social de structuration et d'information du monde vivant. C'est sans doute Comte qui le premier a compris l'importance de ce mode historico-social

de structuration et d'information, même si, en le théorisant à la lumière du principe de la prévalence du point de vue statique sur le point de vue dynamique, il l'a en quelque sorte renaturalisé en représentant l'humanité sur le modèle d'un seul individu qui marche vers les buts auxquels l'incline sa constitution fondamentale.

À l'encontre de ce principe de la prévalence du statique sur le dynamique, il faut soutenir l'idée que la vie n'est pas un donné, une cause, mais un produit, un effet ; ou plutôt il faut avancer, dans une perspective dynamique, qu'elle est de moins en moins un donné et de plus en plus un produit. C'est précisément ce qui permet de penser une normativité des normes qui détache celles-ci d'un modèle mécanique de normalité. Les normes qui ordonnent la vie, au sens d'une vie devenue ou rendue humaine, ne sont pas préétablies ou préconstituées mais elles s'élaborent au fil du même processus antagonique qui fait et défait les formes de cette vie humaine : car, par une sorte d'action en retour, les effets que produit ou contribue à produire l'action de ces normes interviennent dans le processus de leur propre production, dont ils dessinent et infléchissent l'allure générale. Déterminantes et déterminées à la fois, ou pour reprendre les termes que Pascal avait repris à l'une des plus anciennes traditions de la philosophie biologique, celle des penseurs stoïciens, « causées et causantes, aidées et aidantes », et on pourrait ajouter normées et normantes, les normes qui impulsent le mouvement de la vie, davantage qu'elles ne le dirigent comme une matière morte dans un sens susceptible d'être une fois pour toutes identifié, en rapport avec une intention, un « dessein intelligent » dont la raison d'être ne pourrait être que cachée et du même coup surnaturelle dans son principe, font corps avec ce mouvement dont elles ne peuvent être détachées,

car elles n'existeraient pas davantage sans lui qu'il n'existerait lui-même sans elles.

Il y a lieu alors de revenir sur le concept de valeur négative, qui prend dans ce contexte un relief tout particulier. Si l'expérience du vivant est de nature telle qu'elle s'exprime d'abord à travers les valeurs négatives qui décèlent les anomalies de son parcours, c'est parce que ces anomalies sont constitutives de son essence de vivant dont elles donnent aussi la manifestation : la maladie, la monstruosité et la mort ne sont pas des accidents extérieurs qui viendraient se greffer sur cette essence de manière à en altérer la nature telle que celle-ci serait, pour elle-même, déterminée en soi ; mais elles sont des formes consubstantielles au procès de la vie, dont elles précisent nécessairement, et de l'intérieur, les limites. Être malade, être un monstre, mourir, c'est encore vivre ; et c'est même peut-être vivre en un sens plus fort, plus intense, que celui que banalise le cours ordinaire de l'existence, puisque ces moments ou ces états de crise sont aussi ceux par lesquels la vie atteint un plus haut prix. Le mode historico-social de structuration et d'information de la vie, qui conditionne son caractère normatif, en rapport avec le pouvoir qui est en elle de produire des normes, et non seulement de se soumettre à des normes, trouve ainsi un irremplaçable révélateur dans ces phénomènes critiques, à travers lesquels la dynamique vitale se confronte à ses limites : ce n'est pas un hasard si Durkheim a retenu, pour mettre en évidence les figures concrètes de la régularité sociale, le thème du suicide, phénomène typiquement anémique lorsqu'on le considère au point de vue de l'existence individuelle, et qui pourtant se révèle comme étant soumis à des lois si on le considère au point de vue de l'existence collective. En ce qui concerne la maladie, c'est bien dans cet esprit que M. Foucault a analysé l'expérience cli-

nique, dont la structure englobe, à côté du malade qui consulte parce qu'il a mal quelque part, le médecin qui diagnostique la maladie dont cette demande est le symptôme, et l'institution médicale qui donne sa légitimité à cette relation entre un patient regardé et le praticien qui l'examine. Le même M. Foucault, dans ses études sur la folie, la pénalité et la sexualité, a entrepris de montrer comment la monstruosité d'êtres réputés infâmes s'intègre à la dynamique de ce qu'il a appelé « bio-pouvoir », qui définit le cadre à l'intérieur duquel leur monstruosité est reconnue et est, sur la base de cette reconnaissance, soignée ou sanctionnée, en tant qu'elle est, bien sûr, une forme de vie. À propos du problème de la mort, les travaux de Mme A. Fagot-Largeault sur l'assignation causale de la mort, qui ont paru préfacés par G. Canguilhem, aident à comprendre comment la mort, transformée en « décès », est devenue un acte légal, comme tel soumis à des critères de classification qui, si étrange que cela puisse paraître, manifestent à leur manière, en ce sens qu'ils la rendent lisible, une certaine normativité de la vie qui n'est pas séparable de l'institutionnalisation de ses événements fondamentaux.

Les investigations qui viennent d'être évoquées ont été indiscutablement inspirées par l'examen que G. Canguilhem a consacré aux problèmes du normal et du pathologique. La question est à présent de savoir si l'hypothèse à laquelle elles renvoient d'une constitution historico-sociale du pouvoir normatif qui, en chaque vivant, définit sa réalité de vivant est conforme aux thèses développées en 1943 dans *l'Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*. À première vue, il semblerait que non. En effet, dans cet ouvrage, on peut par exemple lire ceci :

En distinguant anomalie et état pathologique, variété biologique et valeur vitale négative, on a en

somme délégué au vivant lui-même, considéré dans sa polarité dynamique, le soin de distinguer où commence la maladie. C'est-à-dire qu'en matière de normes biologiques, c'est toujours à l'individu qu'il faut se référer (suit une référence empruntée à Goldstein)²³.

Ce qui ramène en apparence l'expérience individuée propre au vivant à la forme d'une expérience strictement individuelle, dans laquelle, si on peut dire, c'est toujours l'individu qui a le dernier mot, spécialement dans les cas où il est confronté aux valeurs négatives de la vie.

Mais que signifie au juste l'initiative reconnue ici au vivant individuel ? Elle correspond au fait qu'il n'y a pas de norme ou de normes de vie en général valant indifféremment pour tous les individus, dont les formes d'existence seraient ainsi soumises à un principe d'ordre ou de classification déterminé en dehors d'elles. C'est précisément cette idée que Spinoza avait formulée dans la proposition 57 de la troisième partie de son *Éthique* : « *Quilibet uniuscujusque individui affectus ab affectu alterius tantum discrepat quantum essentia unius ab essentia alterius differt* », que l'on peut traduire ainsi : « un quelconque affect en chaque individu est en rupture avec l'affect d'un autre individu dans le même rapport où l'essence de l'un diffère de l'essence de l'autre ». Dans le scolie qui accompagne cette proposition, Spinoza illustre cette thèse en expliquant d'abord que le désir de procréer prend chez l'homme et chez le cheval des formes incomparables, tant l'essence ou la nature de l'homme diffère de celle du cheval, en référence à un type de détermination essentielle qui concerne donc, non l'individu, un homme ou un cheval considérés en particulier, mais l'espèce humaine ou chevaline en général ; toutefois il poursuit son explication en affirmant que,

en vertu du même principe, la joie doit également prendre des formes distinctes et inassimilables, donc impossibles à replacer sur une même échelle d'appréciation, chez l'ivrogne et le philosophe, qui, eux, sont des êtres de même espèce, appréhendés dès lors dans leur essence singulière d'existants ou de vivants individués. Or, si l'on se place au point de vue de la connaissance du troisième genre, qui n'a précisément d'autre objectif que de comprendre les essences singulières, il est clair que c'est ce principe d'individuation, en tant qu'il ne se ramène pas lui-même à un principe de spécification, qui conditionne en dernière instance les modalités d'existence corporelle et mentale du vivant, en rapport avec la forme que prend concrètement, en chaque vivant, le *conatus* par l'intermédiaire duquel celui-ci est en communication avec la nature tout entière.

Dans sa thèse de médecine, publiée en 1932, donc une dizaine d'années avant celle de G. Canguilhem, J. Lacan avait lui-même cité en exergue cette proposition de l'*Éthique* de Spinoza, qu'il traduisait de la façon suivante : « une affection quelconque d'un individu donné montre avec l'affection d'un autre d'autant plus de discordance, que l'essence de l'un diffère plus de l'essence de l'autre⁷⁴ ». Et il commentait ainsi cette référence : « Nous voulons dire par là que les conflits déterminants, les symptômes intentionnels et les réactions pulsionnelles d'une psychose discordent d'avec les relations de compréhension, qui définissent le développement, les structures conceptuelles, et les tensions sociales de la personnalité normale, selon une mesure que détermine l'histoire des affections du sujet⁷⁵. » Bien qu'il y soit parvenu par des voies différentes, J. Lacan défendait donc la même idée que celle qui devait être aussi formulée dans l'ouvrage de G. Canguilhem : la distinction du normal et du pathologique, telle que l'impose la discordance de

certains comportements individuels, et le terme de « discordance » utilisé ici fait directement référence à des valeurs négatives de la vie, n'a d'autre mesure que celle qui lui est communiquée par l'histoire, ou plutôt les histoires des sujets individuels considérés dans leur essentielle singularité.

Il faut alors se demander ce que c'est au juste qu'une histoire singulière de sujet. Prenons l'exemple d'une de ces histoires tel qu'il est évoqué dans la thèse de médecine de G. Canguilhem, à l'appui de l'idée selon laquelle les normes de vie ne valent en dernière instance que pour les individus et d'après la mesure imposée par leur situation d'individus : « Telle bonne d'enfants, qui s'acquitte parfaitement des devoirs de sa charge, n'est informée de son hypotension que par les troubles neurovégétatifs qu'elle éprouve, le jour où elle est emmenée en villégiature à la montagne. Or nul n'est tenu, sans doute, de vivre en altitude. Mais c'est être supérieur que de pouvoir le faire, car cela peut devenir à un moment inévitable. Une norme de vie est supérieure à une autre lorsqu'elle comporte ce que cette dernière permet et ce qu'elle interdit. Mais, dans des situations différentes, il y a des normes différentes et qui, en tant que différentes, se valent toutes. Elles sont toutes normales par là⁷⁶. » Résumons : tout est affaire de « situation », et c'est pourquoi la distinction du normal et du pathologique ne surplombe pas la variété des existences individuelles, mais s'applique à elles de manière nécessairement indirecte et biaisée, en rapport avec la singularité attachée à chaque histoire de sujet. Mais, dans le cas qui illustre cette explication, le terme « situation » prend un relief tout particulier : être, en tant que bonne d'enfants, tenue de suivre ses employeurs dans leur villégiature en altitude, c'est vivre une expérience singulière qui se révèle dans les faits être une épreuve, par laquelle l'existence de la personne exposée à cette

épreuve s'affronte à des valeurs négatives qui lui révèlent ses limites. Mais cette expérience, qui est incontestablement une expérience d'individu, en ce sens qu'elle est vécue par un individu, est-elle à proprement parler une expérience individuelle ? Manifestement non : car le milieu vivant dans lequel il y a place pour des emplois de bonne d'enfants et pour des villégiatures en altitude doit être structuré de manière à rendre possible une telle expérience qui, si elle est vécue, « en situation », par des individus, relève de formes collectives d'organisation de la vie, sans lesquelles ce type de « situation » n'aurait tout simplement pas de place. Et l'on voit bien sur cet exemple en quoi la « situation » de bonne d'enfants, lorsqu'elle est assumée par « une » bonne d'enfants, exposée par son état à voyager en altitude, qui est aussi « cette » bonne d'enfants, avec l'hypotension constitutive de son être singulier, est à la lettre surdéterminée par des conditions relevant de normes vitales et sociales.

Le fait que normes vitales et normes sociales conjuguent leurs actions en intervenant sur le cours des existences individuelles, signifie-t-il que ces actions soient homogènes entre elles ? Et faut-il en conclure que ces normes sont elles-mêmes constituées sur un même modèle, dont l'intelligibilité relèverait du concept général d'organisation ? Il apparaît, de la manière dont elle est posée, que cette dernière interrogation n'a pas, sinon de sens, du moins d'objet. Car il n'y a pas de modèle normatif qui puisse être posé ou pensé en général, et dont les normes particulières seraient, chacune dans le domaine qui lui est propre, les applications. Les normes n'ont pas de réalité en dehors de l'action concrète à travers laquelle elles s'effectuent en affirmant, contre les obstacles qui s'opposent à cette action, leur valeur normative : et cette affirmation n'est pas du tout l'expression d'un état de fait objectivement donné, mais elle est axiologique-

ment première par rapport aux formes réelles d'organisation qu'elle impose, dans les moments où elle affronte les limites qui définissent l'horizon de son action. Dans l'appendice ajouté une vingtaine d'années plus tard, au moment où l'*Essai* de 1943 a été repris dans un ensemble plus vaste, sous le titre *Le Normal et le Pathologique*, cette thèse est clairement formulée de la manière suivante : « Pour reprendre une expression kantienne, nous proposerions que la condition de possibilité des règles ne fait qu'un avec la condition de possibilité de l'expérience des règles. L'expérience des règles c'est la mise à l'épreuve, dans une situation d'irrégularité, de la fonction régulatrice des règles. » (p. 179). S'il y a quelque chose de commun dans l'action des normes vitales et des normes sociales, c'est précisément ce fait essentiellement négatif : ni les unes ni les autres ne sont en mesure d'offrir des modèles d'existence préfabriqués qui porteraient en eux-mêmes, dans leur forme, la puissance de s'imposer ; mais elles sont des paris ou des provocations, qui n'ont réellement d'impact qu'à travers l'appréhension de l'anomalie et de l'irrégularité, sans lesquelles elles n'auraient tout simplement pas lieu d'être. C'est la raison pour laquelle l'expérience de normativité, sur le plan de la vie individuelle comme sur celui de l'existence sociale, suppose, dans la mise en œuvre de ses formes d'organisation, la « priorité de l'infraction sur la régularité⁷² », c'est-à-dire le primat de valeurs négatives sur des valeurs positives.

Ce texte a été publié pour la première fois dans Actualité de Georges Canguilhem – Le normal et le pathologique, Actes du X^e colloque international d'histoire de la psychiatrie et de la psychanalyse, éd. Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, Les Empêcheurs de penser en rond, 1998, pp. 71-84.

Notes

1. Voir pp. 45-46.
2. L. Althusser, *Lettres à Franca*, Paris, Stock/IMEC, 1998, p. 257.
3. *Ibid.*, p. 356.
4. Coll. «Les Dossiers de *La Pensée*», Paris, Le Temps des cerises, 2006, pp. 25-30.
5. Voir pp. 120-121.
6. Paris, Gallimard, 1994, pp. 763-776.
7. *Georges Canguilhem, philosophe, historien des sciences*, Paris, Albin Michel, 1993.
8. Paris, PUF, 1971, pp. 173-180.
9. En 1998, dans un recueil intitulé *Actualité de Georges Canguilhem, Le normal et le pathologique*, éd. Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, coll. «Les empêcheurs de penser en rond».
10. G. Canguilhem, Introduction au *Traité de physiologie* de Kayser, p. 18.
11. G. Canguilhem, «Pathologie et physiologie de la thyroïde au XIX^e siècle», in *Thalès*, 1958, pp. 78, 91.
12. Thèse de médecine, 1943.
13. Flammarion, 1952.
14. PUF, 1955.
15. *Revue de métaphysique et de morale*, 1947.
16. *Id.*, 1958.
17. In *Hommage à Gaston Bachelard*, PUF, 1957.
18. *Annales*, Université de Paris, 1963.
19. *Thalès*, 1958.
20. *Revue d'histoire des sciences*, 1961.
21. *Revue de l'enseignement supérieur*, n° 3, 1961.
22. *Sciences*, mars-avril 1963.
23. *Symposium on the History of Science*, Oxford, 1961.
24. «Pour la commémoration de la mort de Johannes Müller» en 1858; cité dans la *Formation du concept de réflexe*, *op. cit.*, p. 139.
25. «Les fonctions de la thyroïde», *art. cit.*, p. 87.
26. *Ibid.*, p. 78.
27. *Id.*
28. «La psychologie darwinienne», *art. cit.*, p. 85.
29. *La Formation du concept de réflexe*, *op. cit.*, p. 148.
30. *La Formation du concept de réflexe*, *op. cit.*, p. 161.
31. *Ibid.*, *op. cit.*, p. 41.
32. «Les fonction de la thyroïde», *art. cit.*, pp. 78-79.
33. *La Connaissance de la vie*, *op. cit.*, appendice I, p. 215.
34. «Les fonction de la thyroïde», *art. cit.*, p. 85.
35. *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, *op. cit.*, p. 29.
36. *Ibid.*, p. 38.
37. *Ibid.*, p. 109.
38. *Ibid.*, p. 108.
39. Cf. *La Formation du concept de réflexe*, *op. cit.*
40. Introduction au *Traité de physiologie* de Kayser, *op. cit.*, p. 16.
41. *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, *op. cit.*, p. 122.
42. *Id.*
43. *Ibid.*, p. 124.
44. *Ibid.*, p. 129.
45. *La formation du concept de réflexe*, *op. cit.*, pp. 158-159.
46. «Qu'est-ce que la psychologie?», *Revue de métaphysique*, 1958, p. 13.
47. *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, *op. cit.*, pp. 143-144.
48. Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 78 sq.
49. *Ibid.*, p. 80.
50. *Ibid.*, p. 98.
51. 1^{re} éd., Paris, Plon, 1961, pp. 174-175.
52. Paris, Gallimard, 1984, p. 15.
53. *La Volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 107.
54. *Ibid.*, p. 109.
55. *Le Normal et le Pathologique*, *op. cit.*, p. 53.
56. *Ibid.*, p. 77.
57. *Id.*
58. *Le Normal et le Pathologique*, *op. cit.*, p. 116.
59. *Naissance de la clinique*, p. 35.
60. *Id.*
61. *Ibid.*, p. 138.

62. *Ibid.*, p. 145.
63. *Ibid.*, p. 144.
64. *Le Normal et le Pathologique*,
op. cit., p. 189.
65. *Ibid.*, p. 180.
66. Cette phrase est citée d'après des
notes prises pendant le cours sur le
statut social de la science moderne.
67. *Id.*
68. *Id.*
69. L. Althusser, texte de présentation
à mon article, « La philosophie de la
science de Georges Canguilhem
(Épistémologie et Histoire des
sciences) », *La Pensée*, n° 113, février
1964, p. 53.
70. *Revue de métaphysique et de
morale*, n° 4, 1987.
71. *Ibid.*, p. 440.
72. *Ibid.*, pp. 449-450.
73. G. Canguilhem, *Le normal et le
pathologique*, rééd. PUF/Quadrige,
Paris 1988, p. 120.
74. Cf. sur ce point les considérations
éclairantes développées par
E. Roudinesco dans *Jacques Lacan*,
*esquisse d'une vie, histoire d'un
système de pensée*, Paris, Fayard,
1993, pp. 81-86.
75. J. Lacan, *De la psychose
paranoïaque dans ses rapports avec
la personnalité*, rééd. Points/Seuil,
1980, p. 343.
76. G. Canguilhem, *Le Normal et le
Pathologique*, *op. cit.*, p. 119
77. *Ibid.*, p. 216.

Chez le même éditeur

Giorgio Agamben, Alain Badiou,
Daniel Bensaïd, Wendy Brown,
Jean-Luc Nancy, Jacques Rancière,
Kristin Ross, Slavoj Žižek,
Démocratie, dans quel état ?

Tariq Ali, *Bush à Babylone.*
La recolonisation de l'Irak.

Tariq Ali, *Obama s'en va-t-en guerre.*

Zahra Ali (dir.), *Féminismes islamiques.*

Sophie Auoullé, Pierre Bruno,
Franck Chaumon, Guy Lérès,
Michel Plon, Erik Porge,
Manifeste pour la psychanalyse.

Bernard Aspe, *L'instant d'après.*
Projectiles pour une politique
à l'état naissant.

Alain Badiou, *Petit panthéon portatif.*

Alain Badiou, *L'aventure de la*
philosophie française. Depuis les
années 1960.

Alain Badiou & Eric Hazan,
L'antisémitisme partout. Aujourd'hui
en France.

Alain Badiou, Pierre Bourdieu, Judith
Butler, Georges Didi-Huberman, Sadri
Khari, Jacques Rancière, *Qu'est-ce*
qu'un peuple ?

Jean-Christophe Bailly, Jean-Marie
Gleize, Christophe Hanna, Hugues
Jallon, Manuel Joseph, Jacques-Henri
Michot, Yves Pagès, Véronique Pittolo,
Nathalie Quintane, « *Toi aussi, tu as*
des armes » *Poésie & politique.*

Moustapha Barghouti,
Rester sur la montagne.
Entretiens sur la Palestine
avec Eric Hazan.

Omar Barghouti, *Boycott,*
désinvestissement, sanctions. BDS
contre l'apartheid et l'occupation de
la Palestine.

Zygmunt Bauman,
Modernité et holocauste.

Jean Baumgarten,
Un léger incident ferroviaire.
Récit autobiographique.

Walter Benjamin, *Essais sur Brecht.*

Walter Benjamin, *Baudelaire.* Édition
établie par Giorgio Agamben, Barbara
Chitussi et Clemens-Carl Härle.

Daniel Bensaïd, *Les dépossédés.*
Karl Marx, les voleurs de bois
et le droit des pauvres.

Daniel Bensaïd, *Tout est encore*
possible. Entretiens avec Fred
Hilgemann.

Ian H. Birchall, *Sartre et l'extrême*
gauche française. Cinquante ans de
relations tumultueuses.

Auguste Blanqui, *Maintenant, il faut*
des armes. Textes présentés par
Dominique Le Nuz.

Matthieu Bonduelle, William Bourdon,
Antoine Comte, Paul Machto, Stella
Magliani-Belkacem & Félix Boggio
Évangé-Épée, Gilles Manceron,
Karine Parrot, Géraud de la Pradelle,
Gilles Sainati, Carlo Santulli, Evelyne
Sire-Marin, *Contre l'arbitraire du*
pouvoir. 12 propositions.

Félix Boggio Évangé-Épée & Stella
Magliani-Belkacem, *Les féministes*
blanches et l'empire.

Marie-Hélène Bourcier,
Sexpolitique. Queer Zones 2.

Bruno Bosteels, *Alain Badiou,*
une trajectoire polémique.

Alain Brossat,
Pour en finir avec la prison.

Pilar Calveiro,
Pouvoir et disparition. Les camps
de concentration en Argentine.

Grégoire Chamayou, *Théorie du*
drone.

Grégoire Chamayou, *Les Chasses à*
l'homme.

Ismahane Chouder, Malika Latrèche,
Pierre Tevanian,
Les filles voilées parlent.

Cimade, *Votre voisin n'a pas*
de papiers. Paroles d'étrangers.

Comité invisible, *L'insurrection qui vient.*

Christine Delphy, *Classer, dominer. Qui sont les « autres » ?*

Alain Deneault, *Offshore. Paradis fiscaux et souveraineté criminelle.*

Raymond Depardon, *Images politiques.*

Yann Diener, *On agite un enfant. L'État, les psychothérapeutes et les psychotropes.*

Cédric Durand (coord.), *En finir avec l'Europe.*

Jean-Pierre Faye, Michèle Cohen-Halimi, *L'histoire cachée du nihilisme. Jacobi, Dostoïevski, Heidegger, Nietzsche.*

Norman G. Finkelstein, *L'industrie de l'holocauste. Réflexions sur l'exploitation de la souffrance des Juifs.*

Charles Fourier, *Vers une enfance majeure. Textes présentés par René Schérer.*

Joëlle Fontaine, *De la résistance à la guerre civile en Grèce. 1941-1946.*

Isabelle Garo, *L'idéologie ou la pensée embarquée.*

Antonio Gramsci, *Guerre de mouvement et guerre de position. Textes choisis et présentés par Razmig Keucheyan.*

Amira Hass, *Boire la mer à Gaza, chroniques 1993-1996.*

Eric Hazan, *Chronique de la guerre civile.*

Eric Hazan, *Notes sur l'occupation. Naplouse, Kalkilyia, Hébron.*

Eric Hazan, *Paris sous tension.*

Eric Hazan, *Une histoire de la Révolution française.*

Eric Hazan & Kamo, *Premières mesures révolutionnaires.*

Henri Heine, *Lutèce. Lettres sur la vie politique, artistique et sociale de la France.*

Victor Hugo, *Histoire d'un crime. Déposition d'un témoin.*

Sadri Khiari, *La contre-révolution coloniale en France. De de Gaulle*

à Sarkozy.

Yitzhak Laor, *Le nouveau philosémitisme européen et le « camp de la paix » en Israël.*

Georges Labica, *Robespierre. Une politique de la philosophie.*

Lénine, *L'État et la révolution. Présentation de Laurent Lévy.*

Mathieu Léonard, *L'émancipation des travailleurs. Une histoire de la Première Internationale*

Gideon Levy, *Gaza. Articles pour Haaretz (2006-2009).*

Laurent Lévy, *"La gauche", les Noirs et les Arabes.*

Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza.*

Herbert Lottman, *La chute de Paris*

Pierre Macherey, *De Canguilhem à Foucault, la force des normes.*

Pierre Macherey, *La parole universitaire.*

Gilles Magniont, Yann Fastier, *Avec la langue. Chroniques du « Matricule des anges ».*

Karl Marx, *Sur la question juive. Présenté par Daniel Bensaïd.*

Karl Marx, Friedrich Engels, *Inventer l'inconnu. Textes et correspondance autour de la Commune. Précédé de « Politique de Marx » par Daniel Bensaïd.*

Joseph A. Massad, *La persistance de la question palestinienne.*

Albert Mathiez, *La Réaction thermidorienne. Introduction de Yannick Bosc et Florence Gauthier.*

Louis Ménard, *Prologue d'une révolution (février-juin 1848). Présenté par Maurizio Gribaudi.*

Elfriede Müller & Alexander Ruoff, *Le polar français. Crime et histoire.*

Ilan Pappé, *La guerre de 1948 en Palestine. Aux origines du conflit israélo-arabe.*

François Pardigon, *Épisodes des journées de juin 1848.*

Jacques Rancière,
*Le partage du sensible.
Esthétique et politique.*

Jacques Rancière,
Le destin des images.

Jacques Rancière,
La haine de la démocratie.

Jacques Rancière,
Le spectateur émancipé.

Jacques Rancière,
*Moments politiques.
Interventions, 1977-2009.*

Jacques Rancière,
Les écarts du cinéma.

Jacques Rancière, *La leçon
d'Althusser.*

Textes rassemblés par J. Rancière &
A. Faure, *La parole ouvrière
1830-1851.*

Amnon Raz-Krakotzkin,
*Exil et souveraineté. Judaïsme,
sionisme et pensée binationale.*

Tanya Reinhart, *Détruire la
Palestine, ou comment terminer
la guerre de 1948.*

Tanya Reinhart, *L'héritage de Sharon.
Détruire la Palestine, suite.*

Mathieu Rigouste, *La domination
policière. Une violence industrielle.*

Robespierre,
*Pour le bonheur et pour la liberté.
Discours choisis.*

Julie Roux, *Inévitablement
(après l'école).*

Christian Ruby, *L'Interruption
Jacques Rancière et la politique.*

Gilles Sainati & Ulrich Schalchli,
La décadence sécuritaire.

Saint-Just, *Rendre le peuple heureux.*
Textes établis et présentés par Pierre-
Yves Glasser et Anne Quennedey.

André Schiffrin, *L'édition sans
éditeurs.*

André Schiffrin,
*Le contrôle de la parole.
L'édition sans éditeurs, suite.*

André Schiffrin, *L'argent et les mots.*

Ella Shohat, *Le sionisme du point
de vue de ses victimes juives.
Les juifs orientaux en Israël.*

Eyal Sivan & Eric Hazan. *Un État
commun. Entre le Jourdain et la mer.*

Jean Stern, *Les patrons de la presse
nationale. Tous mauvais.*

Syndicat de la Magistrature, *Les
Mauvais jours finiront. 40 de combats
pour la justice et les libertés.*

Marcello Tarì, *Autonomie !
Italie, les années 1970.*

N'gugi wa Thiong'o,
Décoloniser l'esprit.

E.P. Thompson, *Temps, discipline
du travail et capitalisme industriel.*

Tiqqun, *Théorie du Bloom.*

Tiqqun, *Contributions à la guerre
en cours.*

Tiqqun, *Tout a failli, vive le
communisme!*

Alberto Toscano,
Le fanatisme. Modes d'emploi.

Enzo Traverso, *La violence nazie,
une généalogie européenne.*

Enzo Traverso,
*Le passé : modes d'emploi.
Histoire, mémoire, politique.*

Louis-René Villermé, *La mortalité
dans les divers quartiers de Paris.*

Sophie Wahnich, *La liberté ou la mort.
Essai sur la Terreur et le terrorisme.*

Michel Warschawski (dir.),
*La révolution sioniste est morte.
Voix israéliennes contre l'occupation,
1967-2007.*

Michel Warschawski,
*Programmer le désastre.
La politique israélienne à l'œuvre.*

Eyal Weizman,
*À travers les murs. L'architecture
de la nouvelle guerre urbaine.*

Slavoj Žižek,
*Mao. De la pratique et de
la contradiction.*

Collectif,
Le livre : que faire ?

Cet ouvrage a été reproduit et achevé d'imprimer
par CPI Firmin Didot en janvier 2018
N° d'impression : 145265

Dépôt légal : septembre 2009.
Imprimé en France.

La haine de la démocratie

Jacques Rancière

**La haine de
la démocratie**

**La fabrique
éditions**

© **La Fabrique éditions, 2005**

Conception graphique :
Jérôme Saint-Loubert Bié
Révision du manuscrit :
Stéphane Passadéos
Impression : Floch, Mayenne
ISBN : 2-913372-48-1

La Fabrique éditions
64, rue Rébeval
75019 Paris
lafabrique@lafabrique.fr
www.lafabrique.fr
Diffusion : Les Belles Lettres

Sommaire

Introduction — 7

De la démocratie victorieuse
à la démocratie criminelle — 11

La politique ou le pasteur perdu — 40

Démocratie, république, représentation — 58

Les raisons d'une haine — 79

Introduction

Une jeune femme qui tient la France en haleine par le récit d'une agression imaginaire ; des adolescentes qui refusent d'enlever leur voile à l'école ; la Sécurité sociale en déficit ; Montesquieu, Voltaire et Baudelaire détrônant Racine et Corneille dans les textes présentés au baccalauréat ; des salariés qui manifestent pour le maintien de leurs systèmes de retraite ; une grande école qui crée une filière de recrutement parallèle ; l'essor de la télé-réalité, le mariage homosexuel et la procréation artificielle. Inutile de chercher ce qui rassemble des événements de nature aussi disparate. Déjà cent philosophes ou sociologues, politistes ou psychanalystes, journalistes ou écrivains nous ont fourni, livre après livre, article après article, émission après émission, la réponse. Tous ces symptômes, disent-ils, traduisent une même maladie, tous ces effets ont une seule cause. Celle-ci s'appelle démocratie, *c'est-à-dire* le règne des désirs illimités des individus de la société de masse moderne.

Il faut bien voir ce qui fait la singularité de cette dénonciation. La haine de la démocratie n'est certes pas une nouveauté. Elle est aussi vieille que la démocratie pour une simple raison : le mot lui-même est l'expression d'une haine. Il a d'abord été une insulte inventée, dans la Grèce antique, par ceux qui voyaient la ruine de tout ordre légitime dans l'innommable gouvernement de la multitude. Il est resté synonyme

La haine de la démocratie

d'abomination pour tous ceux qui pensaient que le pouvoir revenait de droit à ceux qui y étaient destinés par leur naissance ou appelés par leurs compétences. Il l'est encore aujourd'hui pour ceux qui font de la loi divine révélée le seul fondement légitime de l'organisation des communautés humaines. La violence de cette haine est certes d'actualité. Ce n'est pourtant pas elle qui fait l'objet de ce livre, pour une simple raison : je n'ai rien en commun avec ceux qui la profèrent, donc rien à discuter avec eux.

À côté de cette haine de la démocratie, l'histoire a connu les formes de sa critique. La critique fait droit à une existence, mais c'est pour lui assigner ses limites. La critique de la démocratie a connu deux grandes formes historiques. Il y a eu l'art des législateurs aristocrates et savants qui ont voulu composer avec la démocratie considérée comme fait incontournable. La rédaction de la constitution des États-Unis est l'exemple classique de ce travail de composition des forces et d'équilibre des mécanismes institutionnels destiné à tirer du fait démocratique le meilleur qu'on en pouvait tirer, tout en le contenant strictement pour préserver deux biens considérés comme synonymes : le gouvernement des meilleurs et la défense de l'ordre propriétaire. Le succès de cette critique en acte a tout naturellement nourri le succès de son contraire. Le jeune Marx n'a eu aucun mal à dévoiler le règne de la propriété au fondement de la constitution républicaine. Les législateurs républicains n'en avaient fait nul mystère. Mais il a su fixer un standard de pensée qui n'est pas encore exténué : les lois et les institutions de la démocratie formelle sont les apparences sous lesquelles et les instruments par lesquels s'exerce le pouvoir de la classe bourgeoise. La lutte contre ces apparences devint alors la voie vers une démocratie « réelle », une démocratie où la liberté et l'égalité ne seraient

plus représentées dans les institutions de la loi et de l'État mais incarnées dans les formes mêmes de la vie matérielle et de l'expérience sensible.

La nouvelle haine de la démocratie qui fait l'objet de ce livre ne relève proprement d'aucun de ces modèles, même si elle combine des éléments empruntés aux uns et aux autres. Ses porte-parole habitent tous dans des pays qui déclarent être non seulement des États démocratiques, mais des démocraties tout court. Aucun d'eux ne réclame une démocratie plus réelle. Tous nous disent au contraire qu'elle ne l'est déjà que trop. Mais aucun ne se plaint des institutions qui prétendent incarner le pouvoir du peuple ni ne propose aucune mesure pour restreindre ce pouvoir. La mécanique des institutions qui passionna les contemporains de Montesquieu, de Madison ou de Tocqueville ne les intéresse pas. C'est du peuple et de ses mœurs qu'ils se plaignent, non des institutions de son pouvoir. La démocratie pour eux n'est pas une forme de gouvernement corrompue, c'est une crise de la civilisation qui affecte la société et l'État à travers elle. D'où des chassés-croisés qui peuvent à première vue sembler étonnants. Les mêmes critiques qui dénoncent sans relâche cette Amérique démocratique d'où nous viendrait tout le mal du respect des différences, du droit des minorités et de l'*affirmative action* sapant notre universalisme républicain sont les premiers à applaudir quand la même Amérique entreprend de répandre sa démocratie à travers le monde par la force des armes.

Le double discours sur la démocratie n'est certes pas neuf. Nous avons été habitués à entendre que la démocratie était le pire des gouvernements à l'exception de tous les autres. Mais le nouveau sentiment antidémocratique donne de la formule une version plus troublante. Le gouvernement démocratique, nous dit-il, est mauvais quand il se laisse corrompre par

La haine de la démocratie

la société démocratique qui veut que tous soient égaux et toutes les différences respectées. Il est bon, en revanche, quand il rappelle les individus avachis de la société démocratique à l'énergie de la guerre défendant les valeurs de la civilisation qui sont celles de la lutte des civilisations. La nouvelle haine de la démocratie peut alors se résumer en une thèse simple : il n'y a qu'une seule bonne démocratie, celle qui réprime la catastrophe de la civilisation démocratique. Les pages qui suivent chercheront à analyser la formation et à dégager les enjeux de cette thèse. Il ne s'agit pas seulement de décrire une forme de l'idéologie contemporaine. Celle-ci nous renseigne aussi sur l'état de notre monde et sur ce qu'on y entend par politique. Elle peut ainsi nous aider à comprendre positivement le scandale porté par le mot de démocratie et à retrouver le tranchant de son idée.

De la démocratie victorieuse à la démocratie criminelle

« La démocratie se lève au Moyen-Orient » : sous ce titre, un journal qui porte le flambeau du libéralisme économique célébrait, il y a quelques mois, le succès des élections en Irak et les manifestations anti-syriennes de Beyrouth¹. Cet éloge de la démocratie victorieuse s'accompagnait seulement de commentaires qui précisaient la nature et les limites de cette démocratie. Elle triomphait, nous expliquait-on d'abord, malgré les protestations de ces idéalistes pour qui la démocratie est le gouvernement du peuple par lui-même et ne peut donc lui être amenée de l'extérieur par la force des armes. Elle triomphait donc si on savait la considérer d'un point de vue réaliste, en séparant ses bienfaits pratiques de l'utopie du gouvernement du peuple par lui-même. Mais la leçon donnée aux idéalistes engageait aussi à être réaliste jusqu'au bout. La démocratie triomphait, mais il fallait savoir tout ce que son triomphe signifiait : apporter la démocratie à un autre peuple n'est pas seulement lui apporter les bienfaits de l'État constitutionnel, des élections et de la presse libres. C'est aussi lui apporter la pagaïe.

1. « Democracy stirs in the Middle East », *The Economist*, 5/11 mars 2005.

La haine de la démocratie

On se souvient de la déclaration du ministre américain de la Défense à propos des pillages qui suivirent la chute de Saddam Hussein. Nous avons, dit-il en substance, apporté la liberté aux Irakiens. Or la liberté est aussi la liberté de mal faire. Cette déclaration n'est pas seulement une boutade de circonstance. Elle fait partie d'une logique qui peut être reconstituée à partir de ses membres disjoints : c'est parce que la démocratie n'est pas l'idylle du gouvernement du peuple par lui-même, parce qu'elle est le désordre des passions avides de satisfaction, qu'elle peut et même doit être apportée de l'extérieur par les armes d'une superpuissance, en entendant par superpuissance non pas simplement un État disposant d'une puissance militaire disproportionnée mais, plus généralement, le pouvoir de maîtriser le désordre démocratique.

Les commentaires accompagnant les expéditions destinées à propager la démocratie dans le monde nous rappellent alors des arguments plus anciens qui évoquaient aussi l'irrésistible expansion de la démocratie, mais sur un mode beaucoup moins triomphal. Ils paraphrasent en effet les analyses présentées trente ans auparavant lors de la Conférence trilatérale, pour mettre en évidence ce qu'on appelait alors la *crise de la démocratie*².

La démocratie se lève dans le sillage des armées américaines, malgré ces idéalistes qui protestent au nom du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. Il y a trente ans déjà, le rapport accusait le même genre d'idéalistes, ces « *value-oriented intellectuals* »

2. Michel Crozier, Samuel P. Huntington, Jôji Watanaki, *The Crisis of Democracy: report on the governability of democracies to the Trilateral Commission*, New York University Press, 1975. La commission trilatérale, sorte de club de réflexion

rassemblant des hommes d'État, des experts et des hommes d'affaires des États-Unis, d'Europe de l'Ouest et du Japon, avait été mise en place en 1972. On la crédite souvent d'avoir élaboré les idées du futur « nouvel ordre mondial ».

qui nourrissaient une culture oppositionnelle et entretenaient un excès d'activité démocratique, fatal à l'autorité de la chose publique comme à l'action pragmatique des «*policy-oriented intellectuals*». La démocratie se lève, mais le désordre se lève avec elle : les pillards de Bagdad, qui profitent de la liberté démocratique nouvelle pour accroître leur bien au détriment de la propriété commune, rappellent, à leur manière un peu primitive, l'un des grands arguments qui établissaient, il y a trente ans, la « crise » de la démocratie : la démocratie, disaient les rapporteurs, signifie l'accroissement irrésistible des demandes qui fait pression sur les gouvernements, entraîne le déclin de l'autorité et rend les individus et les groupes rétifs à la discipline et aux sacrifices requis par l'intérêt commun.

Ainsi les arguments qui soutiennent les campagnes militaires destinées à l'essor mondial de la démocratie révèlent le paradoxe que recèle aujourd'hui l'usage dominant de ce mot. La démocratie y paraît avoir deux adversaires. D'un côté elle s'oppose à un ennemi clairement identifié, le gouvernement de l'arbitraire, le gouvernement sans limite que l'on appelle selon les temps tyrannie, dictature ou totalitarisme. Mais cette opposition évidente en recouvre une autre, plus intime. Le bon gouvernement démocratique est celui qui est capable de maîtriser un mal qui s'appelle tout simplement vie démocratique.

C'est la démonstration qui était faite tout au long de *The Crisis of Democracy* : ce qui provoque la crise du gouvernement démocratique n'est rien d'autre que l'intensité de la vie démocratique. Mais cette intensité et la menace subséquente se présentaient sous un double aspect. D'un côté la « vie démocratique » s'identifiait au principe anarchique affirmant un pouvoir du peuple, dont les États-Unis comme d'autres États occidentaux avaient dans les années

1960 et 1970 connu les conséquences extrêmes : la permanence d'une contestation militante intervenant sur tous les aspects de l'activité des États et défiant tous les principes du bon gouvernement : l'autorité des pouvoirs publics, le savoir des experts et le savoir-faire des pragmatiques.

Sans doute le remède à cet excès de vitalité démocratique est-il connu depuis Pisistrate, si l'on en croit Aristote³. Il consiste à orienter vers d'autres buts les énergies fiévreuses qui s'activent sur la scène publique, à les détourner vers la recherche de la prospérité matérielle, des bonheurs privés et des liens de société. Hélas ! la bonne solution révélait aussitôt son revers : diminuer les énergies politiques excessives, favoriser la recherche du bonheur individuel et des relations sociales, c'était favoriser la vitalité d'une vie privée et de formes d'interaction sociale qui entraînaient une multiplication d'aspirations et de demandes. Et celles-ci, bien sûr, avaient un double effet : elles rendaient les citoyens insoucieux du bien public et sapaient l'autorité de gouvernements sommés de répondre à cette spirale de demandes émanant de la société.

L'affrontement de la vitalité démocratique prenait ainsi la forme d'un *double bind* simple à résumer : ou bien la vie démocratique signifiait une large participation populaire à la discussion des affaires publiques, et c'était une mauvaise chose. Ou bien elle signifiait une forme de vie sociale tournant les énergies vers les satisfactions individuelles, et c'était aussi une mauvaise chose. La bonne démocratie devait être alors la forme de gouvernement et de vie sociale apte à maîtriser le double excès d'activité collective ou de retrait individuel inhérent à la vie démocratique.

3. Aristote, *Constitution d'Athènes*, ch. xvi.

Telle est la forme ordinaire sous laquelle les experts énoncent le paradoxe démocratique : la démocratie, comme forme de vie politique et sociale, est le règne de l'excès. Cet excès signifie la ruine du gouvernement démocratique et doit donc être réprimé par lui. Cette quadrature du cercle eût excité hier l'ingéniosité des artistes en constitutions. Mais ce genre d'art n'est plus guère estimé aujourd'hui. Les gouvernants s'en passent assez bien. Que les démocraties soient «ingouvernables» prouve surabondamment le besoin qu'elles ont d'être gouvernées, et c'est pour eux une légitimation suffisante du soin qu'ils prennent justement à les gouverner. Mais les vertus de l'empirisme gouvernemental ne peuvent guère convaincre que ceux qui gouvernent. Les intellectuels ont besoin d'une autre monnaie, surtout de ce côté de l'Atlantique et surtout dans notre pays où ils sont à la fois tout proches du pouvoir et exclus de son exercice. Un paradoxe empirique, pour eux, ne peut se traiter par les armes du bricolage gouvernemental. Ils y voient la conséquence de quelque vice originel, de quelque perversion au cœur même de la civilisation, qu'ils s'emploient à traquer en son principe. Il s'agit alors pour eux de dénouer l'équivoque du nom, de faire de «démocratie» non plus le nom commun d'un mal et du bien qui le guérit, mais le seul nom du mal qui nous corrompt.

Tandis que les armées américaines œuvraient à l'expansion démocratique en Irak, un livre paraissait en France qui mettait la question de la démocratie au Moyen-Orient sous un tout autre jour. Il s'appelait *Les Penchants criminels de l'Europe démocratique*. L'auteur, Jean-Claude Milner, y développait, à travers une analyse subtile et serrée, une thèse aussi simple que radicale. Le crime présent de la démocratie européenne était de demander la paix au Moyen-Orient, c'est-à-dire une solution pacifique du

conflit israélo-palestinien. Or cette paix ne pouvait signifier qu'une chose, la destruction d'Israël. Les démocraties européennes proposaient leur paix pour résoudre le problème israélien. Mais la paix démocratique européenne n'était rien d'autre que le résultat de l'extermination des Juifs d'Europe. L'Europe unie dans la paix et la démocratie avait été rendue possible après 1945 pour une seule raison : parce que le territoire européen s'était trouvé, par le succès du génocide nazi, débarrassé du peuple qui seul faisait obstacle à la réalisation de son rêve, à savoir les Juifs. L'Europe sans frontière, c'est en effet la dissolution de la politique, qui a toujours affaire à des totalités limitées, dans la société dont le principe est au contraire l'illimitation. La démocratie moderne signifie la destruction de la limite politique par la loi d'illimitation propre à la société moderne. Cette volonté de passer outre à toute limite est à la fois servie et emblématisée par l'invention moderne par excellence, la technique. Elle culmine aujourd'hui dans la volonté de se débarrasser, par les techniques de la manipulation génétique et de l'insémination artificielle, des lois mêmes de la division sexuelle, de la reproduction sexuée et de la filiation. La démocratie européenne est le mode de société qui porte cette volonté. Pour arriver à ses fins, il lui fallait, selon Milner, être débarrassée du peuple dont le principe même d'existence est celui de la filiation et de la transmission, le peuple porteur du nom qui signifie ce principe, soit le peuple porteur du nom juif. C'est précisément, disait-il, ce que lui a apporté le génocide par une invention homogène au principe de la société démocratique, l'invention technique de la chambre à gaz. L'Europe démocratique, concluait-il, est née du génocide, et elle en poursuit la tâche en voulant soumettre l'État juif aux conditions de sa paix qui sont les conditions de l'extermination des Juifs.

Il y a plusieurs manières de considérer cette argumentation. On peut opposer à sa radicalité les raisons du sens commun et de l'exactitude historique, en demandant par exemple si le régime nazi peut être aussi aisément tenu pour un agent du triomphe européen de la démocratie, sinon par le recours à quelque ruse de la raison ou téléologie providentielle de l'histoire. On peut, à l'inverse, en analyser la cohérence interne à partir du cœur de la pensée de son auteur, soit une théorie du nom, articulée à la tripléité lacanienne du symbolique, de l'imaginaire et du réel⁴. Je prendrai ici une troisième voie : considérer le noyau de l'argumentation non selon son extravagance au regard du sens commun ou son appartenance au réseau conceptuel de la pensée d'un auteur, mais du point de vue du paysage commun que cette argumentation singulière permet de reconstituer, de ce qu'elle nous laisse percevoir du déplacement subi, en deux décennies, par le mot de démocratie dans l'opinion intellectuelle dominante.

Ce déplacement se résume, dans le livre de Milner, par la conjonction de deux thèses : la première met en opposition radicale le nom de juif et celui de démocratie ; la seconde fait de cette opposition un partage entre deux humanités : une humanité fidèle au principe de la filiation et de la transmission, et une humanité oublieuse de ce principe, poursuivant un idéal d'auto-engendrement qui est tout autant un idéal d'autodestruction. Juif et démocratique sont en opposition radicale. Cette thèse marque le bouleversement de ce qui structurait encore, au temps de la guerre des Six Jours ou de la guerre du Sinaï, la perception dominante de la démocratie. On faisait alors gloire à Israël d'être une démocratie. On entendait par là une

4. On se référera pour cela au maître livre de Jean-Claude Milner, *Les Noms*

indistincts, Paris, Le Seuil, 1983.

société gouvernée par un État assurant à la fois la liberté des individus et la participation du plus grand nombre à la vie publique. Les déclarations des droits de l'homme figuraient la charte de ce rapport d'équilibre entre la puissance reconnue de la collectivité et la liberté garantie des individus. Le contraire de la démocratie s'appelait alors totalitarisme. Le langage dominant nommait totalitaires les États qui déniaient en même temps, au nom de la puissance de la collectivité, les droits des individus et les formes constitutionnelles de l'expression collective : élections libres, libertés d'expression et d'association. Le nom de totalitarisme voulait signifier le principe même de ce double déni. L'État total était l'État qui supprimait la dualité de l'État et de la société, en étendant sa sphère d'exercice à la totalité de la vie d'une collectivité. Nazisme et communisme étaient perçus comme les deux paradigmes de ce totalitarisme, fondés sur deux concepts qui prétendaient transcender la séparation entre État et société, ceux de race et de classe. L'État nazi était considéré selon le point de vue qu'il avait lui-même affirmé, celui de l'État fondé sur la race. On tenait donc le génocide juif pour l'accomplissement de la volonté déclarée par cet État de supprimer une race dégénérée et porteuse de dégénérescence.

Le livre de Milner offre l'exact renversement de cette croyance naguère dominante : la vertu d'Israël est désormais de signifier le contraire du principe démocratique ; le concept de totalitarisme a perdu tout usage, le régime nazi et sa politique raciale toute spécificité. Il y a à cela une très simple raison : les propriétés qui étaient hier attribuées au totalitarisme, conçu comme État dévorant la société, sont tout simplement devenues les propriétés de la démocratie, conçue comme société dévorant l'État. Si Hitler, dont le souci dominant n'était pas l'expansion de la démocratie, peut être perçu comme l'agent providentiel

de cette expansion, c'est parce que les antidémocrates d'aujourd'hui appellent démocratie la même chose que les zéloteurs de la « démocratie libérale » d'hier appelaient totalitarisme : la même chose à l'envers. Ce qu'on dénonçait naguère comme principe étatique de la totalité close est dénoncé maintenant comme principe social de l'illimitation. Ce principe appelé démocratie devient le principe englobant de la modernité prise comme une totalité historique et mondiale, à quoi s'oppose seul le nom juif comme principe de la tradition humaine maintenue. Le penseur américain de la « crise de la démocratie » peut encore opposer, au titre du « choc des civilisations », la démocratie occidentale et chrétienne à un Islam synonyme d'Orient despotique⁵. Le penseur français du crime démocratique propose, lui, une version radicalisée de la guerre des civilisations en opposant démocratie, christianisme et Islam confondus, à la seule exception juive.

On peut donc, en première analyse, cerner le principe du nouveau discours antidémocratique. Le portrait qu'il trace de la démocratie est fait des traits naguère mis au compte du totalitarisme. Il passe donc par un processus de défiguration : comme si le concept de totalitarisme, taillé pour les besoins de la guerre froide, étant devenu inutile, ses traits pouvaient être désassemblés et recomposés pour refaire le portrait de ce qui était son contraire supposé, la démocratie. On peut suivre les étapes de ce processus de défiguration et de recomposition. Il a commencé au tournant des années 1980 par une première opération remettant en cause l'opposition des deux termes. Le terrain en fut celui de la reconsidération de l'héri-

5. Samuel P. Huntington, *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997.

tage révolutionnaire de la démocratie. On a justement souligné le rôle joué par l'ouvrage de François Furet, *Penser la Révolution française*, publié en 1978. Mais on n'a guère saisi le double ressort de l'opération qu'il effectuait. Remettre la Terreur au cœur de la révolution démocratique, c'était, au niveau le plus visible, casser l'opposition qui avait structuré l'opinion dominante. Totalitarisme et démocratie, enseignait Furet, ne sont pas deux vrais opposés. Le règne de la terreur stalinienne était anticipé dans le règne de la terreur révolutionnaire. Or celle-ci n'était pas un dérapage de la Révolution, elle était consubstantielle à son projet; elle était une nécessité inhérente à l'essence même de la révolution démocratique.

Déduire la terreur stalinienne de la terreur révolutionnaire française n'était pas en soi une chose neuve. Cette analyse pouvait s'intégrer à la classique opposition entre la démocratie parlementaire et libérale, fondée sur la restriction de l'État et la défense des libertés individuelles, et la démocratie radicale et égalitaire, sacrifiant les droits des individus à la religion du collectif et à la furie aveugle des foules. La dénonciation renouvelée de la démocratie terroriste semblait alors conduire à la refondation d'une démocratie libérale et pragmatique enfin délivrée des fantasmes révolutionnaires du corps collectif.

Mais cette simple lecture oublie le double ressort de l'opération. Car la critique de la Terreur est à double fond. La critique dite libérale, qui en appelle des rigueurs totalitaires de l'égalité à la sage république des libertés individuelles et de la représentation parlementaire, a été dès l'origine subordonnée à une tout autre critique, pour qui le péché de la révolution n'est pas son collectivisme, mais au contraire son individualisme. Selon cette perspective, la Révolution française a été terroriste non pour avoir méconnu les droits des individus mais au contraire

pour les avoir consacrés. Initiée par les théoriciens de la contre-révolution au lendemain de la Révolution française, relayée par les socialistes utopiques dans la première moitié du XIX^e siècle, consacrée à la fin du même siècle par la jeune science sociologique, cette lecture prédominante s'énonce ainsi : la révolution est la conséquence de la pensée des Lumières et de son principe premier, la doctrine « protestante » élevant le jugement des individus isolés à la place des structures et des croyances collectives. Brisant les vieilles solidarités qu'avaient lentement tissées monarchie, noblesse et Église, la révolution protestante a dissous le lien social et atomisé les individus. La Terreur est la conséquence rigoureuse de cette dissolution et de la volonté de recréer par l'artifice des lois et des institutions un lien que seules les solidarités naturelles et historiques peuvent tisser.

C'est cette doctrine que le livre de Furet remettait en honneur. La terreur révolutionnaire, montrait-il, était consubstantielle à la Révolution elle-même, parce que toute la dramaturgie révolutionnaire était fondée sur l'ignorance des réalités historiques profondes qui la rendaient possible. Elle ignorait que la vraie révolution, celle des institutions et des mœurs, était faite déjà dans les profondeurs de la société et les rouages de la machine monarchique. La Révolution, dès lors, ne pouvait être que l'illusion de commencer à neuf, sur le mode de la volonté consciente, une révolution déjà accomplie. Elle ne pouvait être que l'artifice de la Terreur, s'efforçant de donner un corps imaginaire à une société défaite. L'analyse de Furet se recommandait des thèses de Claude Lefort sur la démocratie comme pouvoir désincorporé⁶. Mais elle

6. Cf. Claude Lefort, *L'Invention démocratique : les limites de la domi-*

nation totalitaire, Paris, Fayard, 1981.

faisait fond bien plus encore sur l'œuvre qui lui fournissait les matériaux de son raisonnement, soit la thèse d'Augustin Cochin dénonçant le rôle des « sociétés de pensée » à l'origine de la Révolution française⁷. Augustin Cochin, soulignait Furet, n'était pas seulement un royaliste partisan de l'Action française, c'était aussi un esprit nourri de la science sociologique durkheimienne. Il était, de fait, l'exact légataire de cette critique de la révolution « individualiste », transmise par la contre-révolution à la pensée « libérale » et à la sociologie républicaine, qui est le fondement réel des dénonciations du « totalitarisme » révolutionnaire. Le libéralisme affiché par l'intelligentsia française depuis les années 1980 est une doctrine à double fond. Derrière la révérence aux Lumières et à la tradition anglo-américaine de la démocratie libérale et des droits de l'individu, on reconnaît la dénonciation très française de la révolution individualiste déchirant le corps social.

Ce double ressort de la critique de la révolution permet de comprendre la formation de l'antidémocratie contemporain. Il permet de comprendre l'inversion du discours sur la démocratie consécutive à l'effondrement de l'empire soviétique. D'un côté la chute de cet empire fut, pour un temps assez bref, saluée comme la victoire de la démocratie sur le totalitarisme, la victoire des libertés individuelles sur l'oppression étatique, symbolisée par ces droits de l'homme dont s'étaient réclamés les dissidents soviétiques ou les ouvriers polonais. Ces droits « formels » avaient été la première cible de la critique marxiste, et l'effondrement des régimes bâtis sur la prétention de promouvoir une « démocratie réelle » semblait marquer

7. Augustin Cochin, *Les Sociétés de pensée et la démocratie moderne*,

Paris, Copernic, 1978.

leur revanche. Mais derrière le salut obligé aux droits de l'homme victorieux et à la démocratie retrouvée, c'était l'inverse qui se produisait. Dès lors que le concept de totalitarisme n'avait plus d'usage, l'opposition d'une bonne démocratie des droits de l'homme et des libertés individuelles à la mauvaise démocratie égalitaire et collectiviste tombait, elle aussi, en désuétude. La critique des droits de l'homme reprenait aussitôt tous ses droits. Elle pouvait se décliner à la manière de Hannah Arendt : les droits de l'homme sont une illusion car ils sont les droits de cet homme nu qui est sans droits. Ils sont les droits illusoires des hommes que des régimes tyranniques ont chassés de leurs maisons, de leurs pays et de toute citoyenneté. On sait le regain de faveur de cette analyse dans les temps récents. D'un côté elle est venue opportunément soutenir les campagnes humanitaires et libératrices d'États prenants, au compte de la démocratie militante et militaire, la défense des droits de ces sans-droits. De l'autre, elle a inspiré l'analyse de Giorgio Agamben, faisant de l'«état d'exception» le contenu réel de notre démocratie⁸. Mais la critique pouvait aussi se décliner à la manière de ce marxisme que la chute de l'empire soviétique et l'affaiblissement des mouvements d'émancipation en Occident rendait à nouveau disponible pour tout usage : les droits de l'homme sont les droits des individus égoïstes de la société bourgeoise.

Le tout est de savoir qui sont ces individus égoïstes. Marx entendait par là les détenteurs des moyens de production, soit la classe dominante dont l'État des droits de l'homme était pour lui l'instrument. La sagesse contemporaine entend les choses autrement. Et de fait il suffit d'une série d'infimes glissements pour

8. Cf. Giorgio Agamben, *Homo sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997, et J. Rancière,

« Who is the subject of the Rights of Man? », *South Atlantic Quarterly*, 103, 2/3, Spring/Summer 2004.

La haine de la démocratie

donner aux individus égoïstes un tout autre visage. Remplaçons d'abord, ce qu'on nous accordera volontiers, « individus égoïstes » par « consommateurs avides ». Identifions ces consommateurs avides à une espèce sociale historique, l'« homme démocratique ». Souvenons-nous enfin que la démocratie est le régime de l'égalité et nous pourrions conclure : les individus égoïstes sont les hommes démocratiques. Et la généralisation des rapports marchands, dont les droits de l'homme sont l'emblème, n'est rien d'autre que la réalisation de l'exigence fiévreuse d'égalité qui travaille les individus démocratiques et ruine la recherche du bien commun incarnée dans l'État.

Écoutons par exemple la musique de ces phrases qui nous décrivent le triste état où nous met le règne de ce que l'auteur appelle la *démocratie providentielle* : « Les relations entre le malade et le médecin, l'avocat et son client, le prêtre et le croyant, le professeur et l'étudiant, le travailleur et l'assisté se conforment toujours plus au modèle des relations contractuelles entre individus égaux, sur le modèle des relations fondamentalement égalitaires qui s'établissent entre un prestataire de services et son client. L'homme démocratique s'impatiente devant toute compétence, y compris celle du médecin ou de l'avocat, qui remet en cause sa propre souveraineté. Les relations qu'il entretient avec les autres perdent leur horizon politique ou métaphysique. Toutes les pratiques professionnelles tendent à se banaliser [...] Le médecin devient progressivement un salarié de la Sécurité sociale ; le prêtre un travailleur social et un distributeur de sacrements [...] C'est que la dimension du sacré – celui de la croyance religieuse, celui de la vie et de la mort, celui des valeurs humanistes ou politiques – s'affaiblit. Les professions qui instituaient une forme, même indirecte ou modeste, à des valeurs collectives sont touchées par l'épuisement de

la transcendance collective, qu'elle soit religieuse ou politique. »⁹

Cette longue déploration prétend nous décrire l'état de notre monde tel que l'a façonné l'homme démocratique en ses diverses figures : consommateur indifférent de médicaments ou de sacrements ; syndicaliste cherchant à obtenir toujours plus de l'État-providence ; représentant de minorité ethnique exigeant la reconnaissance de son identité ; féministe militant pour les quotas ; élève considérant l'École comme un supermarché où le client est roi. Mais, de toute évidence, la musique de ces phrases qui disent décrire notre monde quotidien à l'heure des hypermarchés et de la télé-réalité, vient de plus loin. Cette « description » de notre quotidien de l'an 2002 a déjà été écrite, telle quelle, il y a cent cinquante ans, dans les pages du *Manifeste communiste* : la bourgeoisie « a noyé les frissons sacrés de l'extase, de l'enthousiasme chevaleresque, de la sentimentalité petite-bourgeoise dans les eaux glacées du calcul égoïste. Elle a fait de la dignité personnelle une simple valeur d'échange ; elle a substitué aux nombreuses libertés si chèrement conquises l'*unique* et impitoyable liberté du commerce ». Elle a « dépouillé de leur auréole toutes les activités qui passaient jusque-là pour vénérables et qu'on considérerait avec un saint respect. Le médecin, le juriste, le prêtre, le poète, le savant, elle en a fait des salariés à ses gages ».

La description des phénomènes est la même. Ce que la sociologue contemporaine apporte en propre, ce ne sont pas des faits nouveaux, c'est une interprétation nouvelle. L'ensemble de ces faits a pour elle une seule cause : l'impatience de l'homme démocratique

9. Dominique Schnapper,
La Démocratie providentielle, Paris,
Gallimard, 2002, pp. 169-170.

qui traite tout rapport sur un seul et même modèle : « les relations *fondamentalement égalitaires* qui s'établissent entre un prestataire de services et son client »¹⁰. Le texte originel nous disait : la bourgeoisie « a substitué aux nombreuses libertés si chèrement acquises l'*unique* et impitoyable liberté du commerce » : la seule égalité qu'elle connaisse est l'égalité marchande, laquelle repose sur l'exploitation brutale et éhontée, sur l'inégalité fondamentale du rapport entre le « prestataire » du service travail et le « client » achetant sa force de travail. Le texte modifié a substitué à « la bourgeoisie » un autre sujet, « l'homme démocratique ». À partir de là, il est possible de transformer le règne de l'exploitation en règne de l'égalité, et d'identifier sans plus de façons l'égalité démocratique à l'« égal échange » de la prestation marchande. Le texte revu et corrigé de Marx nous dit en bref : l'égalité des droits de l'homme traduit l'« égalité » du rapport d'exploitation qui est l'idéal achevé des rêves de l'homme démocratique.

L'équation démocratie = illimitation = société qui soutient la dénonciation des « crimes » de la démocratie présuppose donc une triple opération : il faut, premièrement, ramener la démocratie à une forme de société ; deuxièmement, identifier cette forme de société au règne de l'individu égalitaire, en subsumant sous ce concept toutes sortes de propriétés disparates, depuis la grande consommation jusqu'aux revendications des droits des minorités en passant par les luttes syndicales ; et enfin, verser au compte de la « société individualiste de masse » ainsi identifiée à la démocratie la recherche d'un accroissement indéfini qui est inhérente à la logique de l'économie capitaliste.

10. *Ibid.* C'est moi qui souligne.

Ce rabattement sur un seul plan du politique, du sociologique et de l'économique se réclame volontiers de l'analyse toquevillienne de la démocratie comme égalité des conditions. Mais cette référence suppose elle-même une réinterprétation très simpliste de *La Démocratie en Amérique*. Tocqueville entendait par « égalité des conditions » la fin des anciennes sociétés divisées en ordres et non le règne d'un individu avide de consommer toujours plus. Et la question de la démocratie était d'abord pour lui celle des formes institutionnelles propres à régler cette configuration nouvelle. Pour faire de Tocqueville le prophète du despotisme démocratique et le penseur de la société de consommation, il faut réduire ses deux gros livres à deux ou trois paragraphes d'un seul chapitre du second qui évoque le risque d'un despotisme nouveau. Et il faut encore oublier que Tocqueville redoutait le pouvoir absolu d'un maître, disposant d'un État centralisé, sur une masse dépolitisée, et non cette tyrannie de l'opinion démocratique dont on nous rebat aujourd'hui les oreilles. La réduction de son analyse de la démocratie à la critique de la société de consommation a pu passer par quelques relais interprétatifs privilégiés¹¹. Mais elle est surtout le résultat de tout un processus d'effacement de la figure politique de la démocratie, qui s'est opéré à travers un échange réglé entre description sociologique et jugement philosophique.

Les étapes de ce processus peuvent être assez clairement discernées. D'une part, les années 1980 virent se développer en France une certaine littérature socio-

11. Sur les voies diverses et parfois tordues qui ont mené au néo-toquevillisme contemporain, et notamment sur la reconversion de l'interprétation catholique traditionaliste de Tocqueville en sociologie

postmoderne de la « société de consommation », voir Serge Audier, *Tocqueville retrouvé. Genèse et enjeux du renouveau toquevillien français*, Paris, Vrin, 2004.

logique, souvent faite au demeurant par des philosophes, saluant l'alliance scellée par les nouvelles formes de consommation et de comportement individuels entre la société démocratique et son État. Les livres et articles de Gilles Lipovetsky en résument assez bien le propos. C'était le temps où commençaient à se répandre en France les analyses pessimistes venues d'Outre-Atlantique : celles des auteurs du rapport à la Trilatérale ou celles de sociologues comme Christopher Lasch ou Daniel Bell. Ce dernier avait mis en cause le divorce entre les sphères de l'économie, de la politique et de la culture. Avec le développement de la consommation de masse, cette dernière se trouvait dominée par une valeur suprême, la « réalisation de soi ». Cet hédonisme rompait avec la tradition puritaine qui avait soutenu conjointement l'essor de l'industrie capitaliste et de l'égalité politique. Les appétits sans restriction naissant de cette culture entraient en conflit direct avec les contraintes de l'effort productif comme avec les sacrifices nécessités par l'intérêt commun de la nation démocratique¹². Les analyses de Lipovetsky et de quelques autres entendaient contredire ce pessimisme. Il n'y avait point à craindre, disaient-elles, un divorce entre les formes de la consommation de masse, fondées sur la recherche du plaisir individuel, et les institutions de la démocratie fondées sur la règle commune. Tout au contraire, la croissance même du narcissisme consommateur mettait la satisfaction individuelle et la règle collective en parfaite harmonie. Elle produisait une adhésion plus étroite, une adhésion existentielle des individus à une démocratie vécue non plus

12. Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York, 1976. Il faut noter que la demande d'un retour aux valeurs puritaines

était encore articulée chez Daniel Bell à un souci de justice sociale qui a disparu chez ceux qui ont repris sa problématique en France.

seulement comme une affaire de formes institutionnelles contraignantes mais comme « une seconde nature, un environnement, une ambiance ». « À mesure que le narcissisme croît, écrivait Lipovetsky, la légitimité démocratique l'emporte, fût-ce sous le mode *cool*. Les régimes démocratiques, avec leur pluralisme de partis, leurs élections, leur droit à l'information sont en parenté de plus en plus étroite avec la société personnalisée du libre service, du test et de la liberté combinatoire [...] Ceux-là mêmes qui ne s'intéressent qu'à la dimension privée de leur vie restent attachés par des liens tissés par le procès de personnalisation au fonctionnement démocratique des sociétés. »¹³

Mais réhabiliter ainsi l'« individualisme démocratique » contre les critiques venues d'Amérique, c'était faire en réalité une double opération. D'une part, c'était enterrer une critique antérieure de la société de consommation, celle qui se menait dans les années 1960-1970 quand les analyses pessimistes ou critiques de l'« ère de l'opulence », menées par Frank Galbraith ou David Riesman étaient radicalisées sur un mode marxiste par Jean Baudrillard. Ce dernier dénonçait les illusions d'une « personnalisation » entièrement soumise aux exigences marchandes et voyait dans les promesses de la consommation la fausse égalité qui masquait « la démocratie *absente* et l'égalité introuvable »¹⁴. La nouvelle sociologie du consommateur narcissique supprimait, elle, cette opposition de l'égalité représentée à l'égalité absente. Elle affirmait la positivité de ce « procès de personnalisation » que Baudrillard avait analysé comme un leurre. En

13. Gilles Lipovetsky, *L'Ère du vide : essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983, pp. 145-146

14. Jean Baudrillard, *La Société de consommation. Ses mythes, ses structures*, Paris, S.G.P.P., 1970, p. 88.

transformant le consommateur aliéné d'hier en narcississe jouant librement avec les objets et les signes de l'univers marchand, elle identifiait positivement démocratie et consommation. Du même coup, elle offrait complaisamment cette démocratie « réhabilitée » à une critique plus radicale. Réfuter la discordance entre individualisme de masse et gouvernement démocratique, c'était démontrer un mal bien plus profond. C'était établir positivement que la démocratie n'était rien d'autre que le règne du consommateur narcissique variant ses choix électoraux comme ses plaisirs intimes. Aux joyeux sociologues postmodernes répondaient alors les graves philosophes à l'antique. Ceux-ci rappelaient que la politique, telle que l'avaient définie les Anciens, était l'art du vivre ensemble et la recherche du bien commun ; que le principe même de cette recherche et de cet art était la claire distinction entre le domaine des affaires communes et le règne égoïste et mesquin de la vie privée et des intérêts domestiques. Le portrait « sociologique » de la joyeuse démocratie postmoderne signalait alors la ruine de la politique, désormais asservie à une forme de société gouvernée par la seule loi de l'individualité consommatrice. Contre cela, il fallait avec Aristote, Hannah Arendt et Leo Strauss restaurer le sens pur d'une politique délivrée des atteintes du consommateur démocratique. Dans la pratique, cet individu consommateur trouva tout naturellement son identification dans la figure du salarié défendant égoïstement ses privilèges archaïques. On se souvient sans doute du flot de littérature qui déferla au moment des grèves et des manifestations de l'automne 1995 pour rappeler ces privilégiés à la conscience du vivre ensemble et à la gloire de la vie publique qu'ils venaient souiller de leurs intérêts égoïstes. Mais, plus que ces usages circonstanciels, compte l'identification solidement fixée entre l'homme

démocratique et l'individu consommateur. Le conflit des sociologues postmodernes et des philosophes à l'antique l'établit avec d'autant plus d'aisance que les antagonistes ne faisaient que présenter, en un duo bien réglé par une revue ironiquement intitulée *Le Débat*, les deux faces de la même monnaie, la même équation lue en deux sens opposés.

Ainsi s'est opérée, en un premier temps, la réduction de la démocratie à un état de société. Reste à comprendre le deuxième moment du processus, celui qui fait de la démocratie ainsi définie, non plus seulement un état social empiétant indûment sur la sphère politique mais une catastrophe anthropologique, une autodestruction de l'humanité. Ce pas de plus est passé par un autre jeu réglé entre philosophie et sociologie, moins pacifique dans son déroulement mais aboutissant au même résultat. Le théâtre en fut la querelle sur l'École. Le contexte initial de cette querelle portait sur la question de l'échec scolaire, c'est-à-dire de l'échec de l'institution scolaire à donner des chances égales aux enfants issus des classes les plus modestes. Il s'agissait donc de savoir comment l'on devait entendre l'égalité à l'École ou par l'École. La thèse dite sociologique s'appuyait sur les travaux de Bourdieu et Passeron, c'est-à-dire sur la mise en évidence des inégalités sociales cachées dans les formes apparemment neutres de la transmission scolaire du savoir. Elle proposait donc de rendre l'École plus égale en la sortant de la forteresse où elle s'était retranchée à l'abri de la société : en changeant les formes de la société scolaire, et en adaptant les contenus des enseignements aux élèves les plus dépourvus d'héritage culturel. La thèse dite républicaine en prit l'exact contre-pied : rendre l'École plus proche de la société, c'était la rendre plus homogène à l'inégalité sociale. L'École œuvrait pour l'égalité dans la stricte mesure où elle pouvait se vouer, à

l'abri des murs qui la séparaient de la société, à sa tâche propre : distribuer également à tous, sans considération d'origine ou de destination sociale, l'universel des savoirs, en utilisant à cette fin d'égalité la forme du rapport nécessairement inégalitaire entre celui qui sait et celui qui apprend. Il lui fallait donc réaffirmer cette vocation qui s'était historiquement incarnée dans l'École républicaine de Jules Ferry.

Le débat semblait donc porter sur les formes de l'inégalité et les moyens de l'égalité. Les termes en étaient pourtant fort équivoques. Que le livre porte-drapeau de cette tendance ait été *De l'École* de Jean-Claude Milner témoigne de cette ambiguïté. Car le livre de Milner disait tout autre chose que ce qu'on voulut y lire à l'époque. Il se souciait assez peu de mettre l'universel au service de l'égalité. Il se souciait bien davantage du rapport entre savoirs, libertés et élites. Et, beaucoup plus que de Jules Ferry, il s'inspirait de Renan et de sa vision des élites savantes garantes des libertés dans un pays menacé par le despotisme inhérent au catholicisme¹⁵. L'opposition de la doctrine républicaine à la doctrine « sociologique » était en fait l'opposition d'une sociologie à une autre. Mais le concept d'« élitisme républicain » permit de couvrir l'équivoque. Le noyau dur de la thèse fut recouvert sous la simple différence de l'universel républicain aux particularités et inégalités sociales. Le débat semblait porter sur ce que la puissance publique pouvait et devait faire pour remédier par ses moyens

15. La thèse de Renan est résumée dans *La Réforme intellectuelle et morale, Œuvres complètes*, Paris, Calmann-Lévy, t. 1, pp. 325-546. Que cette thèse s'accompagne chez Renan d'une nostalgie sensible pour le peuple catholique médiéval, mettant son travail et sa foi au service de la grande œuvre des cathédrales, n'est

pas une contradiction. Il faut que les élites soient « protestantes », c'est-à-dire individualistes et éclairées, et le peuple « catholique », c'est-à-dire compact et plus croyant que savant, telle est, de Guizot à Taine ou Renan, le noyau de la pensée des élites du XIX^e siècle.

propres aux inégalités sociales. Très vite pourtant on vit la perspective se redresser et le paysage se modifier. Au fil des dénonciations de l'inexorable montée de l'inculture liée au déferlement de la culture du supermarché, la racine du mal allait être identifiée : c'était bien sûr l'individualisme démocratique. L'ennemi que l'École républicaine affrontait n'était plus alors la société inégale à laquelle elle devait arracher l'élève, c'était l'élève lui-même, qui devenait le représentant par excellence de l'homme démocratique, l'être immature, le jeune consommateur ivre d'égalité, dont les droits de l'homme étaient la charte. L'École, dirait-on bientôt, souffrait d'un mal et d'un seul, l'Égalité, incarnée dans celui-là même qu'elle avait à enseigner. Et ce qui était atteint à travers l'autorité du professeur n'était plus l'universel du savoir mais l'inégalité elle-même, prise comme manifestation d'une « transcendance » : « Plus de place pour une quelconque transcendance, c'est l'individu qui est érigé en valeur absolue, et si quelque chose de sacré persiste, c'est encore la sanctification de l'individu, à travers les droits de l'homme et la démocratie [...] Voilà donc pourquoi l'autorité du professeur est ruinée : par cette mise en avant de l'égalité, il n'est plus qu'un travailleur ordinaire qui a en face de lui des usagers et se trouve conduit à discuter d'égal à égal avec l'élève, qui finit par s'installer en juge de son maître. »¹⁶

Le maître républicain, transmetteur à des âmes vierges du savoir universel qui rend égal, devient alors simplement le représentant d'une humanité adulte en voie de disparition au profit du règne généralisé de l'immaturité, le dernier témoin de la civilisation, opposant vainement les « subtilités » et les

16. Jean-Louis Thiriet, « L'École malade de l'égalité », *Le Débat*, n° 92, novembre/décembre 1996.

« complexités » de sa pensée à la « haute muraille » d'un monde voué au règne monstrueux de l'adolescence. Il devient le spectateur désabusé de la grande catastrophe civilisationnelle dont les noms synonymes sont consommation, égalité, démocratie ou immaturité. En face de lui, le « potache qui réclame contre Platon ou Kant le droit à sa propre opinion » est le représentant de l'inexorable spirale de la démocratie ivre de consommation, témoignant de la fin de la culture, à moins que ce ne soit du devenir culture de toute chose, de l'« hypermarché des styles de vie », de la « club-méditerranéisation du monde » et de « l'entrée de l'existence tout entière dans la sphère de la consommation »¹⁷. Inutile d'entrer dans les détails de l'intarissable littérature qui, depuis quelques lustres déjà, nous avertit, semaine après semaine, des nouvelles manifestations de l'« emballement de la démocratie » ou du « venin de la fraternité »¹⁸ : perles d'écoliers, témoignant des effets ravageurs de l'égalité des usagers ou manifestations altermondialistes de jeunes illettrés « ivres de générosité printanière »¹⁹, émissions de télé-réalité présentant le témoignage effrayant d'un totalitarisme tel que Hitler n'aurait pu le rêver²⁰ ou affabulation d'une jeune femme, inventant une agression raciste, en raison d'un culte des victimes « inséparable du développe-

17. Pour le développement de ces thèmes, le lecteur curieux pourra se reporter aux œuvres complètes d'Alain Finkielkraut, notamment à *L'Imparfait du présent*, Paris, Gallimard, Paris, 2002, ou, plus économiquement, à l'entretien du même auteur avec Marcel Gauchet, « Malaise dans la démocratie. L'école, la culture, l'individualisme », *Le Débat*, n° 51, septembre/octobre 1988. Pour une version plus branchée, style néo-catholique punk, voir les œuvres

complètes de Maurice Dantec.

18. *L'Imparfait du présent*, op. cit., p. 164.

19. *Ibid.*, p. 200.

20. Jean-Jacques Delfour, « Loft Story : une machine totalitaire », *Le Monde*, 19 mai 2001. Sur le même thème – et le même ton –, voir Damien Le Guay, *L'Empire de la télé-réalité : comment accroître le « temps de cerveau humain disponible »*, Paris, Presses de la Renaissance, 2005.

ment de l'individualisme démocratique»²¹. Ces dénonciations incessantes de l'effondrement démocratique de toute pensée et de toute culture n'ont pas seulement l'avantage de prouver *a contrario* l'inestimable altitude de la pensée et l'insondable profondeur de la culture de ceux qui les profèrent – démonstration qui aurait parfois du mal à s'opérer par la voie directe. Elles permettent plus profondément de mettre tous les phénomènes sur un seul et même plan en les rapportant tous à une seule et même cause. La fatale équivalence «démocratique» de toutes choses, c'est en effet d'abord le produit d'une méthode qui ne connaît pour tout phénomène – mouvement social, conflit religieux ou racial, effet de mode, campagne publicitaire ou autre – qu'une seule explication. C'est ainsi que la jeune fille qui, au nom de la religion de ses pères, refuse d'enlever son voile, l'écolier qui oppose les raisons du Coran à celles de la science ou celui qui agresse physiquement professeurs ou élèves juifs verront leur attitude mise au compte de l'individu démocratique, désaffilié et coupé de toute transcendance. Et la figure du consommateur démocratique ivre d'égalité pourra s'identifier selon l'humeur et les besoins de la cause au salarié revendicatif, au chômeur qui occupe les locaux de l'ANPE ou à l'immigrant illégal refoulé dans les zones d'attente des aéroports. Il n'y a pas à s'étonner que les représentants de la passion consummatrice qui excitent la plus grande fureur de nos idéologues soient en général ceux dont la capacité de consommer est la plus limitée. La dénonciation de l'«individualisme démocra-

21. Lucien Karpik, «Être victime, c'est chercher un responsable», propos recueillis par Cécile Prieur, *Le Monde*, 22-23 août 2004. On sait l'importance que la dénonciation de la tyrannie démocratique exercée par les victimes

tient dans l'opinion dominante. Voir notamment sur ce thème Gilles William Goldnagel, *Les Martyrocrates : dérives et impostures de l'idéologie victimaire*, Paris, Plon, 2004.

tique» opère en effet, à peu de frais, le recouvrement de deux thèses : la thèse classique des possédants (les pauvres en veulent toujours plus) et la thèse des élites raffinées : il y a trop d'individus, trop de gens qui prétendent au privilège de l'individualité. Le discours intellectuel dominant rejoint ainsi la pensée des élites censitaires et savantes du XIX^e siècle : l'individualité est une bonne chose pour les élites, elle devient un désastre de la civilisation si tous y ont accès.

C'est ainsi que la politique tout entière est versée au compte d'une anthropologie qui ne connaît plus qu'une seule opposition : celle d'une humanité adulte, fidèle à la tradition qui l'institue comme telle, et d'une humanité puérile, que son rêve de s'engendrer à neuf conduit à l'autodestruction. C'est ce glissement qu'enregistre, avec plus d'élégance conceptuelle, *Les Penchants criminels de l'Europe démocratique*. Le thème de la « société illimitée » résume au plus court l'abondante littérature qui assemble dans la figure de « l'homme démocratique » le consommateur d'hypermarché, l'adolescente qui refuse d'enlever son voile et le couple homosexuel qui veut avoir des enfants. Il résume surtout la double métamorphose qui a versé en même temps au compte de la démocratie la forme d'homogénéité sociale naguère attribuée au totalitarisme et le mouvement illimité d'accroissement de soi propre à la logique du Capital²². Il marque ainsi le point d'achèvement de la relecture française du *double bind* démocratique. La théorie du *double bind* opposait le bon gouvernement démocratique au double excès de la vie politique démocratique et de

22. De ce point de vue on lira avec profit *Le Salaire de l'Idéal : la théorie des classes et de la culture au XX^e siècle*, Paris, Le Seuil, 1997, où le même Jean-Claude Milner analyse dans les termes marxistes du destin mal-

heureux d'une « bourgeoisie salariée » devenue inutile à l'expansion capitaliste les processus attribués ici au développement fatal de l'illimitation démocratique.

l'individualisme de masse. La relecture française supprime la tension des contraires. La vie démocratique devient la vie apolitique du consommateur indifférent de marchandises, de droits des minorités, d'industrie culturelle et d'enfants produits en laboratoire. Elle s'identifie purement et simplement à la « société moderne » qu'elle transforme du même coup en une configuration anthropologique homogène. Il n'est évidemment pas indifférent que le dénonciateur le plus radical du crime démocratique ait été vingt ans auparavant le porte-drapeau de l'École républicaine et laïque. C'est, de fait, autour de la question de l'éducation que le sens de quelques mots – république, démocratie, égalité, société – a basculé. Il était question hier de l'égalité propre à l'École républicaine et de son rapport à l'inégalité sociale. Il est aujourd'hui seulement question du processus de la transmission à sauver de la tendance à l'autodestruction portée par la société démocratique. Il s'agissait hier de transmettre l'universel du savoir et sa puissance d'égalité. Ce qu'il s'agit aujourd'hui de transmettre, et que le nom juif vient résumer chez Milner, est simplement le principe de la naissance, le principe de la division sexuelle et de la filiation.

Le père de famille qui engage ses enfants à l'« étude pharisienne » peut alors prendre la place de l'instituteur républicain soustrayant l'enfant à la reproduction familiale d'un ordre social. Et le bon gouvernement, qui s'oppose à la corruption démocratique, n'a plus besoin de garder, par équivoque, le nom de démocratie. Il s'appelait hier république. Mais république n'est pas originellement le nom du gouvernement de la loi, du peuple ou de ses représentants. République est, depuis Platon, le nom du gouvernement qui assure la reproduction du troupeau humain en le protégeant contre l'enflure de ses appétits de biens individuels ou de pouvoir collectif. C'est pourquoi il peut

prendre un autre nom qui traverse furtivement mais décisivement la démonstration du crime démocratique : le bon gouvernement retrouve aujourd'hui le nom qu'il avait avant que ne se mette en travers de sa route le nom de démocratie. Il s'appelle gouvernement pastoral. Le crime démocratique trouve alors son origine dans une scène primitive qui est l'oubli du pasteur²³.

C'est ce qu'explicitait peu de temps auparavant un livre intitulé *Le Meurtre du pasteur*²⁴. Ce livre a un mérite incontestable : en illustrant la logique des unités et des totalités déployée par l'auteur des *Penchants criminels de l'Europe démocratique*, il donne aussi une figure concrète à la « transcendance » si étrangement revendiquée par les nouveaux champions de l'École républicaine et laïque. La détresse des individus démocratiques, enseigne-t-il, est celle des hommes qui ont perdu la mesure par lequel l'Un peut s'accorder au multiple et les uns s'unir en un *tous*. Cette mesure ne peut se fonder sur aucune convention humaine mais seulement sur le soin du pasteur divin qui s'occupe de toutes ses brebis et de chacune d'entre elles. Celui-ci s'est manifesté par une puissance qui manquera toujours à la parole démocratique, la puissance de la Voix, dont le choc, dans la nuit de feu, a été ressenti par tous les Hébreux, tandis qu'était donné au pasteur humain, Moïse, le soin exclusif d'en entendre et d'en expliciter les paroles, et d'organiser son peuple selon leur enseignement.

Dès lors tout peut s'expliquer simplement, des maux propres à « l'homme démocratique » et du partage

23. Jean-Claude Milner, *Les Penchants criminels de l'Europe démocratique*, Verdier, 2003, p. 32. Je remercie Jean-Claude Milner des réponses qu'il a faites aux remarques que je lui

avais adressées sur les thèses de ce livre.

24. Benny Lévy, *Le Meurtre du pasteur. Critique de la vision politique du monde*, Grasset-Verdier, 2002.

simple entre une humanité fidèle ou infidèle à la loi de la filiation. L'atteinte aux lois de la filiation est d'abord une atteinte au lien de la brebis à son père et pasteur divin. À la place de la Voix, les Modernes, nous dit Benny Lévy, ont mis l'homme-dieu ou le peuple-roi, cet homme indéterminé des droits de l'homme dont le théoricien de la démocratie, Claude Lefort, a fait l'occupant d'une place vide. Au lieu de « la Voix-vers-Moïse », c'est un « homme-dieu-mort » qui nous gouverne. Et celui-ci ne peut gouverner qu'en se faisant le garant des « petites jouissances » qui monnaient notre grande détresse d'orphelins condamnés à errer dans l'empire du vide, qui signifie indifféremment le règne de la démocratie, de l'individu ou de la consommation²⁵.

25. *Le Meurtre du pasteur*, op. cit.,
p. 313

La politique ou le pasteur perdu

Il faut alors comprendre que le mal vient de plus loin. Le crime démocratique contre l'ordre de la filiation humaine est d'abord le crime politique, c'est-à-dire simplement l'organisation d'une communauté humaine sans lien avec le Dieu père. Sous le nom de démocratie, ce qui est impliqué et dénoncé, c'est la politique elle-même. Or celle-ci n'est pas née de l'incroyance moderne. Avant les modernes qui coupent les têtes des rois pour pouvoir emplir à l'aise leurs caddies dans les supermarchés, il y a les Anciens, et d'abord ces Grecs qui ont tranché le lien avec le pasteur divin et inscrit, sous le double nom de philosophie et de politique, les procès-verbaux de cet adieu. Le « meurtre du pasteur », nous dit Benny Lévy, se lit à livre ouvert dans les textes de Platon. Dans le *Politique* qui évoque l'âge où le pasteur divin gouvernait lui-même directement le troupeau humain. Dans le quatrième livre des *Lois* où est évoqué à nouveau le règne heureux du dieu Cronos qui savait que nul homme ne peut commander les autres sans se gonfler de démesure et d'injustice et avait répondu au problème en donnant aux tribus humaines pour chefs des membres de la race supérieure des *daimones*. Mais Platon, contemporain malgré lui de ces hommes qui prétendent que le pouvoir appartient au peuple, et n'ayant à leur opposer qu'un « souci de soi » incapable de franchir la distance des *uns* au *tous*, aurait

contresigné l'adieu, en reléguant le règne de Cronos et le pasteur divin dans l'âge des fables, au prix de pallier son absence par une autre fable, celle d'une « république » fondée sur le « beau mensonge » selon lequel le dieu, pour assurer le bon ordre de la communauté, aurait mis de l'or dans l'âme des gouvernants, de l'argent dans celle des guerriers et du fer dans celle des artisans.

Accordons-le au représentant de Dieu : il est bien vrai que la politique se définit dans la séparation avec le modèle du pasteur nourrissant son troupeau. Il est tout aussi vrai que l'on peut refuser la séparation, réclamer, pour le pasteur divin et pour les pasteurs humains qui interprètent sa voix, le gouvernement de son peuple. À ce prix, la démocratie n'est, de fait, que « l'empire du rien », la figure dernière de la séparation politique, appelant le retournement, du fond de la détresse, vers le pasteur oublié. En ce cas, on peut vite mettre un terme à la discussion. Mais on peut aussi prendre les choses à l'envers, se demander pourquoi le retour vers le pasteur perdu en vient à s'imposer comme la conséquence ultime d'une certaine analyse de la démocratie comme société des individus consommateurs. On cherchera alors non point ce que la politique refoule mais à l'inverse ce qui est refoulé de la politique par l'analyse qui fait de la démocratie l'état de démesure et de détresse dont un dieu seul peut nous sauver. On prendra donc le texte platonicien sous un angle différent : non pas l'adieu au pasteur, prononcé par Platon dans le *Politique*, mais au contraire son maintien nostalgique, sa présence obstinée au cœur de la *République* où il sert de référence pour dessiner l'opposition entre le bon gouvernement et le gouvernement démocratique.

À la démocratie, Platon fait deux reproches qui semblent d'abord s'opposer, mais s'articulent au contraire strictement l'un à l'autre. D'un côté la démocratie est

le règne de la loi abstraite, opposée à la sollicitude du médecin ou du pasteur. La vertu du pasteur ou du médecin s'exprime de deux façons : leur science s'oppose d'abord à l'appétit du tyran car elle s'exerce au seul profit de ceux qu'ils soignent. Mais elle s'oppose aussi aux lois de la cité démocratique parce qu'elle s'adapte au cas présenté par chaque brebis ou chaque patient. Les lois de la démocratie prétendent au contraire valoir pour tous les cas. Elles sont ainsi semblables à des ordonnances qu'un médecin parti en voyage aurait laissées une fois pour toutes, quelle que soit la maladie à soigner. Mais cette universalité de la loi est une apparence trompeuse. Dans l'immutabilité de la loi, ce n'est pas l'universel de l'idée qu'honore l'homme démocratique, mais l'instrument de son bon plaisir. En langage moderne, on dira que sous le citoyen universel de la constitution démocratique, il nous faut reconnaître l'homme réel, *c'est-à-dire* l'individu égoïste de la société démocratique.

C'est là le point essentiel. Platon est le premier à inventer ce mode de lecture sociologique que nous déclarons propre à l'âge moderne, cette interprétation qui traque sous les apparences de la démocratie politique une réalité inverse : la réalité d'un état de société où c'est l'homme privé, égoïste, qui gouverne. La loi démocratique n'est ainsi pour lui que le bon plaisir du peuple, l'expression de la liberté d'individus qui ont pour seule loi les variations de leur humeur et de leur plaisir, indifférentes à tout ordre collectif. Le mot de démocratie alors ne signifie pas simplement une mauvaise forme de gouvernement et de vie politique. Il signifie proprement un style de vie qui s'oppose à tout gouvernement ordonné de la communauté. La démocratie, nous dit Platon au livre VIII de *La République*, est un régime politique qui n'en est pas un. Elle n'a pas une constitution, car elle les a toutes. Elle est un bazar aux constitutions, un habit d'arle-

quin tel que l'aiment des hommes dont la consommation des plaisirs et des droits est la grande affaire. Mais elle n'est pas seulement le règne des individus faisant tout à leur guise. Elle est proprement le renversement de toutes les relations qui structurent la société humaine : les gouvernants ont l'air de gouvernés et les gouvernés de gouvernants ; les femmes sont les égales des hommes ; le père s'accoutume à traiter son fils en égal ; le métèque et l'étranger deviennent les égaux du citoyen ; le maître craint et flatte des élèves qui, pour leur part, se moquent de lui ; les jeunes s'égalent aux vieux et les vieux imitent les jeunes ; les bêtes mêmes sont libres et les chevaux et les ânes, conscients de leur liberté et de leur dignité, bousculent dans la rue ceux qui ne leur cèdent pas le passage²⁶.

Rien ne manque, on le voit, à la recension des maux que nous vaut, à l'aube du troisième millénaire, le triomphe de l'égalité démocratique : règne du bazar et de sa marchandise bigarrée, égalité du maître et de l'élève, démission de l'autorité, culte de la jeunesse, parité hommes-femmes, droits des minorités, des enfants et des animaux. La longue déploration des méfaits de l'individualisme de masse à l'heure des grandes surfaces et de la téléphonie mobile ne fait qu'ajouter quelques accessoires modernes à la fable platonicienne de l'indomptable âne démocratique.

On peut s'en amuser, mais plus encore s'en étonner. Ne nous rappelle-t-on pas sans cesse que nous vivons à l'heure de la technique, des États modernes, des villes tentaculaires et du marché mondial, qui n'ont plus rien à voir avec ces petites bourgades grecques qui furent jadis les lieux d'invention de la démocratie ? La conclusion qu'on nous invite à en

26. *La République*, VIII, 562d-563d.

tirer est que la démocratie est une forme politique d'un autre âge qui ne peut convenir au nôtre, sinon au prix de sérieux remaniements et, en particulier, d'en rabattre sérieusement sur l'utopie du pouvoir du peuple. Mais si la démocratie est cette chose du passé, comment comprendre que la description du village démocratique élaborée il y a deux mille cinq cents ans par un ennemi de la démocratie puisse valoir pour l'exact portrait de l'homme démocratique au temps de la consommation de masse et du réseau planétaire ? La démocratie grecque, nous dit-on, était appropriée à une forme de société qui n'a plus rien à voir avec la nôtre. Mais c'est pour nous montrer aussitôt après que la société à laquelle elle était appropriée a exactement les mêmes traits que la nôtre. Comment comprendre ce rapport paradoxal d'une différence radicale et d'une parfaite similitude ? Je ferai pour l'expliquer l'hypothèse suivante : le portrait toujours approprié de l'homme démocratique est le produit d'une opération, à la fois inaugurale et indéfiniment renouvelée, qui vise à conjurer une impropriété qui touche au principe même de la politique. La sociologie amusante d'un peuple de consommateurs insouciant, de rues obstruées et de rôles sociaux bouleversés conjure le pressentiment d'un mal plus profond : que l'innommable démocratie soit non pas la forme de société rétive au bon gouvernement et adaptée au mauvais, mais le principe même de la politique, le principe qui instaure la politique en fondant le « bon » gouvernement sur sa propre absence de fondement.

Pour le comprendre, reprenons la liste des bouleversements qui manifestent la démesure démocratique : les gouvernants sont comme les gouvernés, les jeunes comme les vieux, les esclaves comme les maîtres, les élèves comme les professeurs, les animaux comme leurs maîtres. Tout est à l'envers, certes.

Mais ce désordre est rassurant. Si toutes les relations sont renversées en même temps, il apparaît que toutes sont de même nature, que tous ces renversement traduisent un même bouleversement de l'ordre naturel, donc que cet ordre existe et que la relation politique aussi appartient à cette nature. Le portrait amusant du désordre de l'homme et de la société démocratiques est une manière de remettre les choses en ordre : si la démocratie inverse la relation du gouvernant et du gouverné comme elle inverse toutes les autres relations, elle assure *a contrario* que cette relation est bien homogène aux autres, et qu'il y a entre le gouvernant et le gouverné un principe de distinction aussi certain que le rapport entre celui qui engendre et celui qui est engendré, celui qui vient avant et celui qui vient après : un principe qui assure la continuité entre l'ordre de société et l'ordre du gouvernement, parce qu'il assure d'abord la continuité entre l'ordre de la convention humaine et celui de la nature.

Appelons ce principe *arkhè*. Hannah Arendt l'a rap-pelé, ce mot, en grec, veut dire à la fois commencement et commandement. Elle en conclut logiquement qu'il signifiait pour les Grecs l'unité des deux. L'*arkhè* est le commandement de ce qui commence, de ce qui vient en premier. Elle est l'anticipation du droit à commander dans l'acte du commencement et la vérification du pouvoir de commencer dans l'exercice du commandement. Ainsi se définit l'idéal d'un gouvernement qui soit la réalisation du principe par quoi le pouvoir de gouverner commence, d'un gouvernement qui soit l'exhibition en acte de la légitimité de son principe. Sont propres à gouverner ceux qui ont les dispositions qui les approprient à ce rôle, propres à être gouvernés ceux qui ont les dispositions complémentaires des premières.

C'est là que la démocratie crée le trouble, ou plutôt c'est là qu'elle le révèle. C'est ce que manifeste,

au troisième livre des *Lois*²⁷ une liste qui fait écho à la liste des relations naturelles perturbées que présentait dans la *République* le portrait de l'homme démocratique. Étant admis qu'il y a dans toute cité des gouvernants et des gouvernés, des hommes qui exercent l'*arkhè* et des hommes qui obéissent à son pouvoir, l'Athénien se livre à un recensement des titres à occuper l'une ou l'autre position, dans les cités comme dans les maisons. Ces titres sont au nombre de sept. Quatre d'entre eux se présentent comme des différences qui touchent à la naissance : commandent naturellement ceux qui sont nés avant ou mieux nés. Tel est le pouvoir des parents sur les enfants, des vieux sur les jeunes, des maîtres sur les esclaves ou des gens bien nés sur les hommes de rien. Suivent deux autres principes qui se réclament encore de la nature sinon de la naissance. C'est d'abord la « loi de nature » célébrée par Pindare, le pouvoir des plus forts sur les moins forts. Ce titre prête assurément à controverse : comment définir le plus fort ? Le *Gorgias*, qui montrait toute l'indétermination du terme, concluait qu'on ne pouvait bien entendre ce pouvoir qu'en l'identifiant à la vertu de ceux qui savent. C'est précisément le sixième titre recensé ici : le pouvoir qui accomplit la loi de nature bien entendue, l'autorité des savants sur les ignorants. Tous ces titres remplissent les deux conditions requises : premièrement, ils définissent une hiérarchie des positions. Deuxièmement ils la définissent en continuité avec la nature : continuité par l'intermédiaire des relations familiales et sociales pour les premiers, continuité directe pour les deux derniers. Les premiers fondent l'ordre de la cité sur la loi de filiation. Les seconds demandent pour cet ordre un

27. *Les Lois*, III, 690a-690c.

principe supérieur : que gouverne non point celui qui est né avant ou mieux né, mais simplement celui qui est meilleur. C'est là, effectivement, que la politique commence, quand le principe du gouvernement se sépare de la filiation tout en se réclamant encore de la nature, quand il invoque une nature qui ne se confonde pas avec la simple relation au père de la tribu ou au père divin.

C'est là que la politique commence. Mais c'est là aussi qu'elle rencontre, sur la route qui veut séparer son excellence propre du seul droit de naissance, un étrange objet, un septième titre à occuper les places de supérieur et d'inférieur, un titre qui n'en est pas un et que pourtant, dit l'Athénien, nous considérons comme le plus juste : le titre d'autorité « aimé des dieux » : le choix du dieu hasard, le tirage au sort, qui est la procédure démocratique par laquelle un peuple d'égaux décide de la distribution des places.

Le scandale est là : un scandale pour les gens de bien qui ne peuvent admettre que leur naissance, leur ancienneté ou leur science ait à s'incliner devant la loi du sort ; un scandale aussi pour les hommes de Dieu qui veulent bien que nous soyons démocrates, à condition que nous reconnaissons avoir dû pour cela tuer un père ou un pasteur, et être donc infiniment coupables, en dette inexpiable à l'égard de ce père. Or le « septième titre » nous montre qu'il n'est besoin, pour rompre avec le pouvoir de la filiation, d'aucun sacrifice ou sacrilège. Il y suffit d'un coup de dés. Le scandale est simplement celui-ci : parmi les titres à gouverner, il y en a un qui brise la chaîne, un titre qui se réfute lui-même : le septième titre est l'absence de titre. Là est le trouble le plus profond signifié par le mot de démocratie. Pas question ici de gros animal rugissant, d'âne fier ou d'individu guidé par son bon plaisir. Il apparaît clairement que ces images sont des manières de cacher le fond du pro-

blème. La démocratie n'est pas le bon plaisir des enfants, des esclaves ou des animaux. Elle est le bon plaisir du dieu, celui du hasard, soit d'une nature qui se ruine elle-même comme principe de légitimité. La démesure démocratique n'a rien à voir avec quelque folie consommatrice. Elle est simplement la perte de la mesure selon laquelle la nature donnait sa loi à l'artifice communautaire à travers les relations d'autorité qui structurent le corps social. Le scandale est celui d'un titre à gouverner entièrement disjoint de toute analogie avec ceux qui ordonnent les relations sociales, de toute analogie entre la convention humaine et l'ordre de la nature. C'est celui d'une supériorité fondée sur aucun autre principe que l'absence même de supériorité.

Démocratie veut dire d'abord cela : un « gouvernement » anarchique, fondé sur rien d'autre que l'absence de tout titre à gouverner. Mais il y a plusieurs manières de traiter ce paradoxe. On peut exclure simplement le titre démocratique puisqu'il est la contradiction de tout titre à gouverner. On peut aussi refuser que le hasard soit le principe de la démocratie, disjoindre démocratie et tirage au sort. Ainsi font nos modernes, experts, nous l'avons vu, à jouer alternativement de la différence ou de la similitude des temps. Le tirage au sort, nous disent-ils, convenait à ces temps anciens et à ces petites bourgades économiquement peu développées. Comment nos sociétés modernes faites de tant de rouages délicatement imbriqués pourraient-elles être gouvernées par des hommes choisis par le sort, ignorant la science de ces équilibres fragiles ? Nous avons trouvé pour la démocratie des principes et des moyens plus appropriés : la représentation du peuple souverain par ses élus, la symbiose entre l'élite des élus du peuple et l'élite de ceux que nos écoles ont formés à la connaissance du fonctionnement des sociétés.

Mais la différence des temps et des échelles n'est pas le fond du problème²⁸. Si le tirage au sort paraît à nos « démocraties » contraire à tout principe sérieux de sélection des gouvernants, c'est que nous avons oublié en même temps ce que démocratie voulait dire et quel type de « nature » le tirage au sort voulait contrarier. Si, à l'inverse, la question de la part à lui accorder est restée vivace dans la réflexion sur les institutions républicaines et démocratiques de l'époque de Platon à celle de Montesquieu, si des républiques aristocratiques et des penseurs peu soucieux d'égalité lui ont fait droit, c'est que le tirage au sort était le remède à un mal à la fois bien plus grave et bien plus probable que le gouvernement des incompetents : le gouvernement d'une certaine compétence, celle des hommes habiles à prendre le pouvoir par la brigue. Le tirage au sort a fait depuis lors l'objet d'un formidable travail d'oubli²⁹. Nous opposons tout naturellement la justice de la représentation et la compétence des gouvernants à son arbitraire et aux risques mortels de l'incompétence. Mais le tirage au sort n'a jamais favorisé les incompetents plus que les compétents. S'il est devenu impensable pour nous, c'est que nous sommes habitués à considérer comme toute naturelle une idée qui ne l'était certainement pas pour Platon et qui ne l'était pas davantage pour les constituants français ou américains d'il y a deux siècles : que le premier titre sélectionnant ceux qui

28. La démonstration en fut fournie quand, sous l'un des gouvernements socialistes, on eut l'idée de tirer au sort les membres des commissions universitaires chargées des concours de recrutements. Aucun argument pratique ne s'opposait à cette mesure. On avait là en effet une population limitée et composée par définition d'individus d'égale capacité scien-

tifique. Une seule compétence était mise à mal : la compétence inégalitaire, l'habileté manœuvrière au service des groupes de pression. Autant dire que la tentative fut sans lendemain.

29. Sur ce point, voir Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Flammarion, 1996.

sont dignes d'occuper le pouvoir soit le fait de désirer l'exercer.

Platon sait donc que le sort ne se laisse pas si aisément écarter. Il met certes toute l'ironie désirable dans l'évocation de ce principe tenu à Athènes pour aimé des dieux et suprêmement juste. Mais il maintient dans la liste ce titre qui n'en est pas un. Ce n'est pas seulement parce que c'est un Athénien qui se livre au recensement et qu'il ne peut exclure de l'enquête le principe qui règle l'organisation de sa cité. Il y a à cela deux raisons plus profondes. La première est que le procédé démocratique du tirage au sort est en accord avec le principe du pouvoir des savants sur un point, qui est essentiel : le bon gouvernement, c'est le gouvernement de ceux qui ne désirent pas gouverner. S'il y a une catégorie à exclure de la liste de ceux qui sont aptes à gouverner, c'est en tout cas ceux qui briguent pour obtenir le pouvoir. Nous savons d'ailleurs, par le *Gorgias*, qu'aux yeux de ceux-là le philosophe a exactement les vices qu'il prête aux démocrates. Il incarne lui aussi le renversement de toutes les relations naturelles d'autorité ; il est le vieillard qui joue à l'enfant et apprend aux jeunes à mépriser pères et éducateurs, l'homme qui rompt avec toutes les traditions que les gens bien nés de la cité et appelés pour cela à la diriger se transmettent de génération en génération. Le philosophe roi a au moins un point en commun avec le peuple roi : il faut que quelque hasard divin le fasse roi sans qu'il l'ait voulu.

Pas de gouvernement juste sans part du hasard, c'est-à-dire sans part de ce qui contredit l'identification de l'exercice du gouvernement à celui d'un pouvoir désiré et conquis. Tel est le principe paradoxal qui se pose là où le principe du gouvernement est disjoint de celui des différences naturelles et sociales, c'est-à-dire là où il y a politique. Et tel est l'enjeu de

la discussion platonicienne sur le « gouvernement du plus fort ». Comment penser la politique si elle ne peut être ni la continuation des différences, c'est-à-dire des inégalités naturelles et sociales, ni la place à prendre pour les professionnels de la brigue ? Mais quand le philosophe se pose la question, pour qu'il se la pose, il faut que la démocratie, sans avoir à tuer aucun roi ni aucun pasteur, ait déjà proposé la plus logique et la plus intolérable des réponses : la condition pour qu'un gouvernement soit politique, c'est qu'il soit fondé sur l'absence de titre à gouverner.

C'est la deuxième raison pour laquelle Platon ne peut éliminer de sa liste le tirage au sort. Le « titre qui n'en est pas un » produit un effet en retour sur les autres, un doute sur le type de légitimité qu'ils établissent. Assurément ce sont de vrais titres à gouverner puisqu'ils définissent une hiérarchie naturelle entre gouvernants et gouvernés. Reste à savoir quel gouvernement ils fondent au juste. Que les bien nés se différencient des mal nés, on veut bien l'admettre et appeler leur gouvernement aristocratie. Mais Platon sait parfaitement ce qu'Aristote énoncera dans la *Politique* : ceux qu'on appelle les « meilleurs » dans les cités sont simplement les plus riches, et l'aristocratie n'est jamais qu'une oligarchie, soit un gouvernement de la richesse. La politique, de fait, commence là où l'on touche à la naissance, où la puissance des bien nés qui se réclamait de quelque dieu fondateur de tribu est déclarée pour ce qu'elle est : la puissance des propriétaires. Et c'est bien ce qu'a mis en lumière la réforme de Clisthène institutrice de la démocratie athénienne. Clisthène a recomposé les tribus d'Athènes en rassemblant artificiellement, par un procédé contre-nature, des dèmes – c'est-à-dire des circonscriptions territoriales – géographiquement séparés. Ce faisant, il a détruit le pouvoir indistinct des aristocrates-propriétaires-héritiers du dieu du lieu. C'est très exac-

tement cette dissociation que le mot de démocratie signifie. Le critique des « penchants criminels » de la démocratie a donc raison sur un point : la démocratie signifie une rupture dans l'ordre de la filiation. Il oublie seulement que c'est justement cette rupture qui réalise, de la manière la plus littérale, ce qu'il demande : une hétérotopie structurale du principe du gouvernement et du principe de la société³⁰. La démocratie n'est pas l'« illimitation » moderne qui détruirait l'hétérotopie nécessaire à la politique. Elle est au contraire la puissance fondatrice de cette hétérotopie, la limitation première du pouvoir des formes d'autorité qui régissent le corps social.

Car, à supposer même que les titres à gouverner ne soient pas contestables, le problème est de savoir quel gouvernement de la communauté on en peut déduire. Le pouvoir des aînés sur les plus jeunes règne certes dans les familles et l'on peut imaginer un gouvernement de la cité sur son modèle. On le qualifiera exactement en l'appelant gérontocratie. Le pouvoir des savants sur les ignorants règne à bon droit dans les écoles et l'on peut instituer, à son image, un pouvoir qu'on appellera technocratie ou épistémocratie. On établira ainsi une liste des gouvernements fondés sur un titre à gouverner. Mais un seul gouvernement manquera à la liste, précisément le gouvernement politique. Si *politique* veut dire quelque chose, cela veut dire quelque chose qui s'ajoute à tous ces gouvernements de la paternité, de l'âge, de la richesse, de la force ou de la science qui ont cours dans les familles, les tribus, les ateliers ou les écoles et proposent leurs modèles pour l'édification des formes plus larges et

30. Jean-Claude Milner, *Les Penchants criminels de l'Europe démocratique*, op. cit., p. 81.

plus complexes de communautés humaines. Il y faut quelque chose de plus, un pouvoir qui vienne du ciel, dit Platon. Mais du ciel ne sont jamais venues que deux sortes de gouvernements : le gouvernement des temps mythiques, le règne direct du pasteur divin paissant le troupeau humain, ou des *daimones* commis par Cronos à la direction des tribus ; et le gouvernement du hasard divin, le tirage au sort des gouvernants, soit la démocratie. Le philosophe veut supprimer le désordre démocratique pour fonder la vraie politique, mais il ne le peut que sur la base de ce désordre lui-même, qui a tranché le lien entre les chefs des tribus de la cité et les *daimones* serviteurs de Cronos.

Tel est le fond du problème. Il y a un ordre naturel des choses selon lequel les hommes assemblés sont gouvernés par ceux qui possèdent les titres à les gouverner. L'histoire a connu deux grands titres à gouverner les hommes : l'un qui tient à la filiation humaine ou divine, soit la supériorité dans la naissance ; l'autre qui tient à l'organisation des activités productrices et reproductrices de la société, soit le pouvoir de la richesse. Les sociétés sont habituellement gouvernées par une combinaison de ces deux puissances auxquelles force et science portent, en des proportions diverses, leur renfort. Mais si les anciens doivent gouverner non seulement les jeunes mais aussi les savants et les ignorants, si les savants doivent gouverner non seulement les ignorants mais les riches et les pauvres, s'ils doivent se faire obéir des détenteurs de la force et comprendre des ignorants, il y faut quelque chose de plus, un titre supplémentaire, commun à ceux qui possèdent tous ces titres mais aussi commun à ceux qui les possèdent et à ceux qui ne les possèdent pas. Or le seul qui reste, c'est le titre anarchique, le titre propre à ceux qui n'ont pas plus de titre à gouverner qu'à être gouvernés.

C'est cela d'abord que démocratie veut dire. La démocratie n'est ni un type de constitution, ni une forme de société. Le pouvoir du peuple n'est pas celui de la population réunie, de sa majorité ou des classes laborieuses. Il est simplement le pouvoir propre à ceux qui n'ont pas plus de titre à gouverner qu'à être gouvernés. De ce pouvoir-là on ne peut pas se débarrasser en dénonçant la tyrannie des majorités, la bêtise du gros animal ou la frivolité des individus consommateurs. Car il faut alors se débarrasser de la politique elle-même. Celle-ci n'existe que s'il y a un titre supplémentaire à ceux qui fonctionnent dans l'ordinaire des relations sociales. Le scandale de la démocratie, et du tirage au sort qui en est l'essence, est de révéler que ce titre ne peut être que l'absence de titre, que le gouvernement des sociétés ne peut reposer en dernier ressort que sur sa propre contingence. Il y a des gens qui gouvernent parce qu'ils sont les plus anciens, les mieux nés, les plus riches ou les plus savants. Il y a des modèles de gouvernement et des pratiques d'autorité basés sur telle ou telle distribution des places et des compétences. C'est la logique que j'ai proposé de penser sous le terme de police³¹. Mais si le pouvoir des anciens doit être plus qu'une gérontocratie, le pouvoir des riches plus qu'une ploutocratie, si les ignorants doivent comprendre qu'il leur faut obéir aux ordres des savants, leur pouvoir doit reposer sur un titre supplémentaire, le pouvoir de ceux qui n'ont aucune propriété qui les prédispose plus à gouverner qu'à être gouvernés. Il doit devenir un pouvoir politique. Et un pouvoir politique signifie en dernier ressort le pouvoir de ceux qui n'ont pas de raison naturelle de gouverner sur

31. Cf. J. Rancière, *La Méésentente*.
Politique et philosophie, Paris, Galilée,

1995, et *Aux bords du politique*, Folio
Gallimard, 2004.

ceux qui n'ont pas de raison naturelle d'être gouvernés. Le pouvoir des meilleurs ne peut en définitive se légitimer que par le pouvoir des égaux.

C'est le paradoxe que Platon rencontre avec le gouvernement du hasard et que, dans sa récusation furieuse ou plaisante de la démocratie, il doit néanmoins prendre en compte en faisant du gouvernant un homme sans propriété que seul un heureux hasard a appelé à cette place. C'est celui que Hobbes, Rousseau et tous les penseurs modernes du contrat et de la souveraineté rencontrent à leur tour à travers les questions du consentement et de la légitimité. L'égalité n'est pas une fiction. Tout supérieur l'éprouve, au contraire, comme la plus banale des réalités. Pas de maître qui ne s'endorme et ne risque ainsi de laisser filer son esclave, pas d'homme qui ne soit capable d'en tuer un autre, pas de force qui s'impose sans avoir à se légitimer, à reconnaître donc, pour que l'inégalité puisse fonctionner, une égalité irréductible. Dès que l'obéissance doit passer par un principe de légitimité, qu'il doit y avoir des lois qui s'imposent en tant que lois et des institutions qui incarnent le commun de la communauté, le commandement doit supposer une égalité entre celui qui commande et celui qui est commandé. Ceux qui se croient malins et réalistes peuvent toujours dire que l'égalité n'est que le doux rêve angélique des imbéciles et des âmes tendres. Malheureusement pour eux, elle est une réalité sans cesse et partout attestée. Pas de service qui s'exécute, pas de savoir qui se transmette, pas d'autorité qui s'établisse sans que le maître ait, si peu que ce soit, à parler « d'égal à égal » avec celui qu'il commande ou instruit. La société inégalitaire ne peut fonctionner que grâce à une multitude de relations égalitaires. C'est cette intrication de l'égalité dans l'inégalité que le scandale démocratique vient manifester pour en faire le fondement même du pouvoir

commun. Ce n'est pas seulement, comme on le dit volontiers, que l'égalité de la loi soit là pour corriger ou atténuer l'inégalité de nature. C'est que la « nature » elle-même se dédouble, que l'inégalité de nature ne s'exerce qu'à présupposer une égalité de nature qui la seconde et la contredit : impossible sinon que les élèves comprennent les maîtres et que les ignorants obéissent au gouvernement des savants. On dira qu'il y a des soldats et des policiers pour cela. Mais il faut encore que ceux-ci comprennent les ordres des savants et l'intérêt qu'il y a à leur obéir, et ainsi de suite.

C'est ce que la politique requiert et c'est ce que la démocratie lui apporte. Pour qu'il y ait politique, il faut un titre d'exception, un titre qui s'ajoute à ceux par lesquels les sociétés petites et grandes sont « normalement » régies et qui se ramènent en dernière analyse à la naissance et à la richesse. La richesse vise à son accroissement indéfini, mais elle n'a pas le pouvoir de s'excéder elle-même. La naissance y prétend, mais elle ne le peut qu'au prix de sauter de la filiation humaine à la filiation divine. Elle fonde alors le gouvernement des pasteurs, qui résout le problème, mais au prix de supprimer la politique. Reste l'exception ordinaire, le pouvoir du peuple, qui n'est pas celui de la population ou de sa majorité mais le pouvoir de n'importe qui, l'indifférence des capacités à occuper les positions de gouvernant et de gouverné. Le gouvernement politique a alors un fondement. Mais ce fondement en fait aussi bien une contradiction : la politique, c'est le fondement du pouvoir de gouverner dans son absence de fondement. Le gouvernement des États n'est légitime qu'à être politique. Il n'est politique qu'à reposer sur sa propre absence de fondement. C'est ce que la démocratie exactement entendue comme « loi du sort » veut dire. Les plaintes ordinaires sur la démocratie ingouvernable renvoient en dernière instance à ceci : la démocratie n'est ni

La politique ou le pasteur perdu

une société à gouverner, ni un gouvernement de la société, elle est proprement cet ingouvernable sur quoi tout gouvernement doit en définitive se découvrir fondé.

Démocratie, république, représentation

Le scandale démocratique consiste simplement à révéler ceci : il n'y aura jamais, sous le nom de politique, un principe un de la communauté, légitimant l'action des gouvernants à partir des lois inhérentes au rassemblement des communautés humaines. Rousseau a raison de dénoncer le cercle vicieux de Hobbes qui prétend prouver l'insociabilité *naturelle* des hommes en arguant des intrigues de cour et de la médisance des salons. Mais en décrivant la nature d'après la société, Hobbes montrait aussi qu'il est vain de chercher l'origine de la communauté politique dans quelque vertu innée de sociabilité. Si la recherche de l'origine mélange volontiers l'avant et l'après, c'est qu'elle arrive toujours après coup. La philosophie qui cherche le principe du bon gouvernement ou les raisons pour lesquelles les hommes se donnent des gouvernements vient après la démocratie qui vient elle-même après, en interrompant la logique sans âge selon laquelle les communautés sont gouvernées par ceux qui ont titre à exercer leur autorité sur ceux qui sont prédisposés à la subir.

Le mot de démocratie alors ne désigne proprement ni une forme de société ni une forme de gouvernement. La « société démocratique » n'est jamais qu'une peinture de fantaisie, destinée à soutenir tel ou tel principe du bon gouvernement. Les sociétés, aujourd'hui comme hier, sont organisées par le jeu des oli-

garchies. Et il n'y a pas à proprement parler de gouvernement démocratique. Les gouvernements s'exercent toujours de la minorité sur la majorité. Le « pouvoir du peuple » est donc nécessairement hétérotopique à la société inégalitaire comme au gouvernement oligarchique. Il est ce qui écarte le gouvernement de lui-même en écartant la société d'elle-même. Il est donc aussi bien ce qui sépare l'exercice du gouvernement de la représentation de la société.

On simplifie volontiers la question en la ramenant à l'opposition entre démocratie directe et démocratie représentative. On peut alors simplement faire jouer la différence des temps et l'opposition de la réalité à l'utopie. La démocratie directe, dit-on, était bonne pour les cités grecques anciennes ou les cantons suisses du Moyen Âge où toute la population des hommes libres pouvait tenir sur une seule place. À nos vastes nations et à nos sociétés modernes, seule convient la démocratie représentative. L'argument n'est pas si probant qu'il le voudrait. Au début du XIX^e siècle, les représentants français ne voyaient pas de difficulté à rassembler au chef-lieu du canton la totalité des électeurs. Il suffisait pour cela que les électeurs fussent peu nombreux, ce qui s'obtenait aisément en réservant le droit d'élire les représentants aux meilleurs de la nation, c'est-à-dire à ceux qui pouvaient payer un cens de trois cent francs. « L'élection directe, disait alors Benjamin Constant, constitue le seul vrai gouvernement représentatif. »³² Et Hannah Arendt pouvait encore en 1963 voir dans la forme révolutionnaire des conseils le véritable pouvoir du peuple, où se constituait la seule élite politique effective, l'élite autosélectionnée sur le terrain de ceux

32. Cité par Pierre Rosanvallon,
Le Sacre du citoyen : histoire du suf-

frage universel en France, Paris,
Gallimard, 1992, p. 281.

La haine de la démocratie

qui éprouvent leur bonheur à se soucier de la chose publique³³.

Autrement dit, la représentation n'a jamais été un système inventé pour pallier l'accroissement des populations. Elle n'est pas une forme d'adaptation de la démocratie aux temps modernes et aux vastes espaces. Elle est, de plein droit, une forme oligarchique, une représentation des minorités qui ont titre à s'occuper des affaires communes. Dans l'histoire de la représentation ce sont toujours d'abord des états, des ordres, des possessions qui sont représentés, soit qu'ils soient considérés comme donnant titre à exercer le pouvoir, soit qu'un pouvoir souverain leur donne à l'occasion une voix consultative. Et l'élection n'est pas davantage en soi une forme démocratique par laquelle le peuple fait entendre sa voix. Elle est à l'origine l'expression d'un consentement qu'un pouvoir supérieur demande et qui n'est vraiment tel qu'à être unanime³⁴. L'évidence qui assimile la démocratie à la forme du gouvernement représentatif, issu de l'élection, est toute récente dans l'histoire. La représentation est dans son origine l'exact opposé de la démocratie. Nul ne l'ignore au temps des révolutions américaine et française. Les Pères fondateurs et nombre de leurs émules français y voient justement le moyen pour l'élite d'exercer en fait, au nom du peuple, le pouvoir qu'elle est obligée de lui reconnaître mais qu'il ne saurait exercer sans ruiner le principe même du gouvernement³⁵. Les disciples de Rousseau, de leur côté, ne l'admettent qu'au prix de

33. Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1985, p. 414.

34. Là-dessus, voir Rosanvallon, *op. cit.*, et Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, *op. cit.*

35. La démocratie, dit John Adams, ne

signifie rien d'autre que « la notion d'un peuple qui n'a pas de gouvernement du tout », cité par Bertlinde Laniel, *Le Mot « democracy » et son histoire aux États-Unis de 1780 à 1856*, Presses de l'Université de Saint-Étienne, 1995, p. 65.

récuser ce que le mot signifie, soit la représentation des intérêts particuliers. La volonté générale ne se divise pas et les députés ne représentent que la nation en général. La « démocratie représentative » peut sembler aujourd'hui un pléonasme. Mais cela a d'abord été un oxymore.

Cela ne veut pas dire qu'il faille opposer les vertus de la démocratie directe aux médiations et aux détournements de la représentation, ou en appeler des apparences mensongères de la démocratie formelle à l'effectivité d'une démocratie réelle. Il est aussi faux d'identifier démocratie et représentation que de faire de l'une la réfutation de l'autre. Ce que démocratie veut dire est précisément ceci : les formes juridico-politiques des constitutions et des lois étatiques ne reposent jamais sur une seule et même logique. Ce qu'on appelle « démocratie représentative » et qu'il est plus exact d'appeler système parlementaire ou, comme Raymond Aron, « régime constitutionnel pluraliste », est une forme mixte : une forme de fonctionnement de l'État, initialement fondée sur le privilège des élites « naturelles » et détournée peu à peu de sa fonction par les luttes démocratiques. L'histoire sanglante des luttes pour la réforme électorale en Grande-Bretagne en est sans doute le meilleur témoignage, complaisamment effacé sous l'idylle d'une tradition anglaise de la démocratie « libérale ». Le suffrage universel n'est en rien une conséquence naturelle de la démocratie. La démocratie n'a pas de conséquence naturelle précisément parce qu'elle est la division de la « nature », le lien rompu entre propriétés naturelles et formes de gouvernement. Le suffrage universel est une forme mixte, née de l'oligarchie, détournée par le combat démocratique et perpétuellement reconquise par l'oligarchie qui propose ses candidats et quelquefois ses décisions au choix du corps électoral sans jamais pou-

voir exclure le risque que le corps électoral se comporte comme une population de tirage au sort.

La démocratie ne s'identifie jamais à une forme juridico-politique. Cela ne veut pas dire qu'elle soit indifférente à leur égard. Cela veut dire que le pouvoir du peuple est toujours en deçà et au-delà de ces formes. En deçà parce que ces formes ne peuvent fonctionner sans se référer en dernière instance à ce pouvoir des incompetents qui fonde et nie le pouvoir des compétents, à cette égalité qui est nécessaire au fonctionnement même de la machine inégalitaire. Au-delà, parce que les formes mêmes qui inscrivent ce pouvoir sont constamment réappropriées, par le jeu même de la machine gouvernementale, dans la logique « naturelle » des titres à gouverner qui est une logique de l'indistinction du public et du privé. Dès lors que le lien avec la nature est tranché, que les gouvernements sont obligés de se figurer comme instances du commun de la communauté, séparées de la seule logique des relations d'autorité immanentes à la reproduction du corps social, il existe une sphère publique, qui est une sphère de rencontre et de conflit entre les deux logiques opposées de la police et de la politique, du gouvernement naturel des compétences sociales et du gouvernement de n'importe qui. La pratique spontanée de tout gouvernement tend à rétrécir cette sphère publique, à en faire son affaire privée et, pour cela, à rejeter du côté de la vie privée les interventions et les lieux d'intervention des acteurs non étatiques. La démocratie alors, bien loin d'être la forme de vie des individus voués à leur bonheur privé, est le processus de lutte contre cette privatisation, le processus d'élargissement de cette sphère. Élargir la sphère publique, cela ne veut pas dire, comme le prétend le discours dit libéral, demander l'empiètement croissant de l'État sur la société. Cela veut dire lutter contre la répartition du public

et du privé qui assure la double domination de l'oligarchie dans l'État et dans la société.

Cet élargissement a signifié historiquement deux choses : faire reconnaître la qualité d'égaux et de sujets politiques à ceux que la loi étatique rejetait vers la vie privée des êtres inférieurs ; faire reconnaître le caractère public de types d'espaces et de relations qui étaient laissés à la discrétion du pouvoir de la richesse. Cela a d'abord signifié les luttes pour inclure au nombre des électeurs et des éligibles tous ceux que la logique policière en excluait naturellement : tous ceux qui n'ont pas de titre à participer à la vie publique, parce qu'ils n'appartiennent pas à la « société » mais seulement à la vie domestique et reproductrice, parce que leur travail appartient à un maître ou à un époux : travailleurs salariés longtemps assimilés à des domestiques dépendant de leurs maîtres et incapables d'une volonté propre, femmes soumises à la volonté de leurs époux et commises aux soucis de la famille et de la vie domestique. Cela a signifié aussi les luttes contre la logique naturelle du système électoral, qui fait de la représentation la représentation des intérêts dominants et de l'élection un dispositif destiné au consentement : candidatures officielles, fraudes électorales, monopoles de fait des candidatures. Mais cet élargissement comprend aussi toutes les luttes pour affirmer le caractère public d'espaces, de relations et d'institutions considérés comme privés. Cette dernière lutte a généralement été décrite comme mouvement social, en raison de ses lieux et de ses objets : querelles sur le salaire et les conditions de travail, batailles sur les systèmes de santé et de retraite. Mais cette désignation est ambiguë. Elle présuppose en effet comme donnée une distribution du politique et du social, du public et du privé qui est en réalité un enjeu politique d'égalité ou d'inégalité. La querelle

sur les salaires a d'abord été une querelle pour dépriver le rapport salarial, pour affirmer qu'il n'était ni la relation d'un maître à un domestique ni un simple contrat passé au cas par cas entre deux individus privés, mais une affaire publique, touchant une collectivité, et relevant en conséquence des formes de l'action collective, de la discussion publique et de la règle législative. Le « droit au travail », revendiqué par les mouvements ouvriers du ^{xix}^e siècle signifie d'abord cela : non pas la demande de l'assistance d'un « État-providence » à laquelle on a voulu l'assimiler, mais d'abord la constitution du travail comme structure de la vie collective arrachée au seul règne du droit des intérêts privés et imposant des limites au processus naturellement illimité de l'accroissement de la richesse.

Car, dès lors qu'elle est sortie de l'indistinction première, la domination s'exerce à travers une logique de la distribution des sphères qui est elle-même à double ressort. D'un côté, elle prétend séparer le domaine de la chose publique des intérêts privés de la société. À ce titre elle déclare que, là même où elle est reconnue, l'égalité des « hommes » et des « citoyens » ne concerne que leur rapport à la sphère juridico-politique constituée et que là même où le peuple est souverain, il ne l'est que dans l'action de ses représentants et de ses gouvernants. Elle opère la distinction du public qui appartient à tous et du privé où règne la liberté de chacun. Mais cette liberté de chacun est la liberté, c'est-à-dire la domination, de ceux qui détiennent les pouvoirs immanents à la société. Elle est l'empire de la loi d'accroissement de la richesse. Quant à la sphère publique ainsi prétendument purifiée des intérêts privés, elle est aussi bien une sphère publique limitée, privatisée, réservée au jeu des institutions et au monopole de ceux qui les font marcher. Ces deux sphères ne sont séparées en principe

que pour mieux être unies sous la loi oligarchique. Les Pères fondateurs américains ou les partisans français du régime censitaire n'ont en effet vu nulle malice à identifier à la figure du propriétaire celle de l'homme public capable de s'élever au-dessus des intérêts mesquins de la vie économique et sociale. Le mouvement démocratique est alors, de fait, un double mouvement de transgression des limites, un mouvement pour étendre l'égalité de l'homme public à d'autres domaines de la vie commune, et en particulier à tous ceux que gouverne l'illimitation capitaliste de la richesse, un mouvement aussi pour réaffirmer l'appartenance à tous et à n'importe qui de cette sphère publique incessamment privatisée.

C'est là qu'a pu jouer la dualité tant commentée de l'homme et du citoyen. Cette dualité a été dénoncée par les critiques, de Burke à Agamben en passant par Marx et Hannah Arendt, au nom d'une logique simple : s'il faut à la politique deux principes au lieu d'un seul, c'est en raison de quelque vice ou tromperie. L'un des deux doit être illusoire, sinon les deux ensemble. Les droits des hommes sont vides ou tautologiques, disent Burke et Hannah Arendt. Ou bien ils sont les droits de l'homme nu. Mais l'homme nu, l'homme sans appartenance à une communauté nationale constituée n'a aucun droit. Les droits de l'homme sont alors les droits vides de ceux qui n'ont aucun droit. Ou bien ils sont les droits des hommes qui appartiennent à une communauté nationale. Ils sont alors simplement les droits des citoyens de cette nation, les droits de ceux qui ont des droits, donc une pure tautologie. Marx, à l'inverse, voit dans les droits du citoyen la constitution d'une sphère idéale dont la réalité consiste dans les droits de l'homme, qui n'est pas l'homme nu mais l'homme propriétaire imposant la loi de ses intérêts, la loi de la richesse, sous le masque du droit égal de tous.

Ces deux positions se rejoignent sur un point essentiel : la volonté, héritée de Platon, de réduire le deux de l'homme et du citoyen au couple de l'illusion et de la réalité, le souci que le politique ait un principe et un seul. Ce que toutes deux refusent, c'est que le un de la politique n'existe que par le supplément an-archique signifié par le mot de démocratie. On accordera bien volontiers à Hannah Arendt que l'homme nu n'a pas de droit qui lui appartienne, qu'il n'est pas un sujet politique. Mais le citoyen des textes constitutionnels n'est pas davantage un sujet politique. Les sujets politiques ne s'identifient justement ni à des « hommes » ou des rassemblements de populations, ni à des identités définies par des textes constitutionnels. Ils se définissent toujours par un intervalle entre des identités, que ces identités soient déterminées par les rapports sociaux ou par les catégories juridiques. Le « citoyen » des clubs révolutionnaires est celui qui dénie l'opposition constitutionnelle des citoyens actifs (c'est-à-dire capables de payer le cens) et des citoyens passifs. L'ouvrier ou le travailleur comme sujet politique est celui qui se sépare de l'assignation au monde privé, non politique, que ces termes impliquent. Des sujets politiques existent dans l'intervalle entre différents noms de sujets. Homme et citoyen sont de tels noms, des noms du commun dont l'extension et la compréhension sont également litigieuses et qui, pour cette raison, se prêtent à une supplémentation politique, à un exercice qui vérifie à quels sujets ces noms s'appliquent et de quelle puissance ils sont porteurs.

C'est ainsi que la dualité de l'homme et du citoyen a pu servir à la construction de sujets politiques mettant en scène et en cause la double logique de la domination, qui sépare l'homme public de l'individu privé pour mieux assurer, dans les deux sphères, la même domination. Pour que cette dualité cesse de

s'identifier à l'opposition de la réalité et de l'illusion, elle doit être à nouveau divisée. L'action politique oppose alors à la logique policière de séparation des sphères un autre usage du même texte juridique, une autre mise en scène de la dualité entre l'homme public et l'homme privé. Elle bouleverse la distribution des termes et des places en jouant l'homme contre le citoyen et le citoyen contre l'homme. Comme nom politique, le citoyen oppose la règle de l'égalité fixée par la loi et par son principe aux inégalités caractérisant les « hommes », c'est-à-dire les individus privés, soumis aux pouvoirs de la naissance et de la richesse. Et à l'inverse, la référence à l'« homme » oppose l'égale capacité de tous à toutes les privatisations de la citoyenneté : celles qui excluent de la citoyenneté telle ou telle partie de la population ou celles qui excluent tel ou tel domaine de la vie collective du règne de l'égalité citoyenne. Chacun de ces termes joue alors polémiquement le rôle de l'universel qui s'oppose au particulier. Et l'opposition de la « vie nue » à l'existence politique est elle-même politisable.

C'est ce que montre le célèbre syllogisme introduit par Olympe de Gouges dans l'article 10 de sa *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* : « La femme a le droit de monter sur l'échafaud ; elle doit avoir également celui de monter à la Tribune. » Ce raisonnement est bizarrement inséré au milieu de l'énoncé d'un droit d'opinion des femmes, calqué sur celui des hommes (« Nul ne doit être inquiété pour ses opinions même fondamentales [...] pourvu que ses manifestations ne troublent pas l'ordre public établi par la loi. ») Mais cette bizarrerie même marque bien la torsion du rapport entre vie et citoyenneté qui fonde la revendication d'une appartenance des femmes à la sphère de l'opinion politique. Elles ont été exclues du bénéfice des droits du citoyen, au nom

du partage entre la sphère publique et la sphère privée. Appartenant à la vie domestique, donc au monde de la particularité, elles sont étrangères à l'universel de la sphère citoyenne. Olympe de Gouges retourne l'argument en s'appuyant sur la thèse qui fait de la punition le « droit » du coupable : si les femmes ont « le droit de monter sur l'échafaud », si un pouvoir révolutionnaire peut les y condamner, c'est que leur vie nue elle-même est politique. L'égalité de la sentence de mort révoque l'évidence de la distinction entre vie domestique et vie politique. Les femmes peuvent donc revendiquer leurs droits de femmes et de citoyennes, un droit identique qui ne s'affirme pourtant que dans la forme du supplément.

Ce faisant, elles réfutent par le fait la démonstration de Burke ou de Hannah Arendt. Ou bien, disent ceux-ci, les droits de l'homme sont les droits du citoyen, c'est-à-dire les droits de ceux qui ont des droits, ce qui est une tautologie ; ou bien les droits du citoyen sont les droits de l'homme. Mais l'homme nu n'ayant pas de droit, ils sont alors les droits de ceux qui n'ont aucun droit, ce qui est une absurdité. Or, dans les pinces supposées de cette tenaille logique, Olympe de Gouges et ses compagnes insèrent une troisième possibilité : les « droits de la femme et de la citoyenne » sont les droits de celles qui n'ont pas les droits qu'elles ont et qui ont les droits qu'elles n'ont pas. Elles sont arbitrairement privées des droits que la Déclaration attribue sans distinction aux membres de la nation française et de l'espèce humaine. Mais aussi elles exercent, par leur action, le droit des citoyen(ne)s que la loi leur refuse. Elles démontrent ainsi qu'elles ont bien ces droits qu'on leur dénie. « Avoir » et « n'avoir pas » sont des termes qui se dédoublent. Et la politique est l'opération de ce dédoublement. La jeune femme noire qui, un jour de décembre 1955 à Montgomery (Alabama), décida de rester dans l'autobus à sa place, qui

n'était pas la sienne, décida par là même qu'elle avait en tant que citoyenne des États-Unis le droit qu'elle n'avait pas en tant qu'habitante d'un État qui interdisait cette place à tout individu ayant dans le sang un peu plus de 1/16 de sang «non caucasien»³⁶. Et les Noirs de Montgomery qui décidèrent, à propos de ce conflit entre une personne privée et une entreprise de transports, le boycott de la compagnie agissaient bien politiquement, en mettant en scène le double rapport d'exclusion et d'inclusion inscrit dans la dualité de l'être humain et du citoyen.

C'est cela qu'implique le processus démocratique : l'action de sujets qui, en travaillant sur l'intervalle des identités, reconfigurent les distributions du privé et du public, de l'universel et du particulier. La démocratie ne peut jamais s'identifier à la simple domination de l'universel sur le particulier. Car, selon la logique de la police, l'universel est sans cesse privatisé, sans cesse ramené à un partage du pouvoir entre naissance, richesse et «compétence» qui joue dans l'État comme dans la société. Cette privatisation s'effectue volontiers au nom même de la pureté de la vie publique qu'on oppose aux particularités de la vie privée ou du monde social. Mais cette prétendue pureté du politique n'est que la pureté d'une distribution des termes, d'un état donné des rapports entre les formes sociales du pouvoir de la richesse et les formes de privatisation étatique du pouvoir de tous. L'argument confirme seulement ce qu'il présuppose : la séparation entre ceux qui sont ou ne sont pas « destinés » à s'occuper de la vie publique et de la distri-

36. Sur les législations raciales des états du Sud, on se reportera à Pauli Murray ed., *States Laws on Race and Color*, University of Georgia Press, 1997. À ceux qui brandissent à tout propos l'épouvantail du « commu-

nautarisme », cette lecture pourra donner une notion un peu plus précise de ce que la protection d'une identité communautaire, strictement entendue, peut signifier.

bution du public et du privé. Le processus démocratique doit donc constamment remettre en jeu l'universel sous une forme polémique. Le processus démocratique est le processus de cette remise en jeu perpétuelle, de cette invention de formes de subjectivation et de cas de vérification qui contrarient la perpétuelle privatisation de la vie publique. La démocratie signifie bien, en ce sens, l'impureté de la politique, la récusation de la prétention des gouvernements à incarner un principe un de la vie publique et à circonscrire par là la compréhension et l'extension de cette vie publique. S'il y a une « illimitation » propre à la démocratie, c'est là qu'elle réside : non pas dans la multiplication exponentielle des besoins ou des désirs émanant des individus, mais dans le mouvement qui déplace sans cesse les limites du public et du privé, du politique et du social.

C'est ce déplacement inhérent à la politique elle-même que refuse l'idéologie dite républicaine. Celle-ci réclame la stricte délimitation des sphères du politique et du social et identifie la république au règne de la loi, indifférente à toutes les particularités. C'est ainsi qu'elle a, dans les années 1980, argumenté sa querelle sur la réforme de l'École. Elle a propagé la simple doctrine d'une École républicaine et laïque distribuant à tous le même savoir sans considération des différences sociales. Elle a posé comme dogme républicain la séparation entre l'instruction, c'est-à-dire la transmission des savoirs, qui est affaire publique, et l'éducation qui est affaire privée. Elle a alors assigné comme cause à la « crise de l'École » l'invasion de l'institution scolaire par la société et a accusé les sociologues de s'être faits les instruments de cette invasion en proposant des réformes qui consacraient la confusion de l'éducation et de l'instruction. La république ainsi entendue semblait donc se poser comme le règne de l'égalité incarné dans la

neutralité de l'institution étatique indifférente aux différences sociales. On pourrait s'étonner que le principal théoricien de cette école laïque et républicaine présente aujourd'hui comme seul obstacle au suicide de l'humanité démocratique la loi de la filiation incarnée dans le père incitant ses enfants à l'étude des textes sacrés d'une religion. Mais l'apparent paradoxe montre justement l'équivoque qui était cachée dans la référence simple à une tradition républicaine de la séparation entre État et société.

Car le mot de république ne peut signifier simplement le règne de la loi égale pour tous. République est un terme équivoque, travaillé par la tension qu'implique la volonté d'inclure dans les formes instituées *du* politique l'excès de *la* politique. Inclure cet excès, cela veut dire deux choses contradictoires : lui donner droit, en le fixant dans les textes et les formes de l'institution communautaire, mais aussi le supprimer en identifiant les lois de l'État aux mœurs d'une société. D'un côté la république moderne s'identifie au règne d'une loi émanant d'une volonté populaire qui inclut l'excès du *démos*. Mais, de l'autre, l'inclusion de cet excès demande un principe régulateur : il ne faut pas à la république seulement des lois mais aussi des mœurs républicaines. La république est alors un régime d'homogénéité entre les institutions de l'État et les mœurs de la société. La tradition républicaine, en ce sens, ne remonte ni à Rousseau ni à Machiavel. Elle remonte proprement à la *politeia* platonicienne. Or celle-ci n'est pas le règne de l'égalité par la loi, de l'égalité « arithmétique » entre unités équivalentes. Elle est le règne de l'égalité géométrique qui met ceux qui valent plus au-dessus de ceux qui valent moins. Son principe n'est pas la loi écrite et semblable pour tous, mais l'éducation qui dote chacun et chaque classe de la vertu propre à sa place et sa fonction. La république ainsi entendue n'oppose pas son unité à la

diversité sociologique. Car la sociologie n'est justement pas la chronique de la diversité sociale. Elle est au contraire la vision du corps social homogène, opposant son principe vital interne à l'abstraction de la loi. République et sociologie sont, en ce sens, les deux noms d'un même projet : restaurer par delà la déchirure démocratique un ordre politique qui soit homogène au mode de vie d'une société. C'est bien ce que propose Platon : une communauté dont les lois ne soient pas des formules mortes mais la respiration même de la société : les conseils donnés par les sages et le mouvement intériorisé dès la naissance par les corps des citoyens, exprimé par les chœurs dansants de la cité. C'est ce que se proposera la science sociologique moderne au lendemain de la Révolution française : remédier à la déchirure « protestante », individualiste, du tissu social ancien, organisé par le pouvoir de la naissance ; opposer à la dispersion démocratique la reconstitution d'un corps social bien distribué dans ses fonctions et hiérarchies naturelles et uni par des croyances communes.

L'idée républicaine ne peut donc se définir comme limitation de la société par l'État. Elle implique toujours le travail d'une éducation qui mette ou remette en harmonie les lois et les mœurs, le système des formes institutionnelles et la disposition du corps social. Il y a deux manières de penser cette éducation. Certains la voient déjà à l'œuvre dans le corps social d'où il faut seulement l'extraire : la logique de la naissance et de la richesse produit une élite des « capacités » qui a le temps et les moyens de s'éclairer et d'imposer la mesure républicaine à l'anarchie démocratique. C'est la pensée dominante des Pères fondateurs américains. Pour d'autres, le système même des capacités est défait et la science doit reconstituer une harmonie entre État et société. C'est la pensée qui a fondé l'entreprise éducative de la

III^e République française. Mais cette entreprise ne s'est jamais ramenée au simple modèle dessiné par les «républicains» de notre temps. Car elle a été un combat sur deux fronts. Elle a voulu arracher les élites et le peuple au pouvoir de l'Église catholique et de la monarchie que celle-ci servait. Mais ce programme ne coïncide en rien avec le projet d'une séparation entre État et société, instruction et éducation. La république naissante souscrit en effet au programme sociologique : refaire un tissu social homogène qui succède, par delà la déchirure révolutionnaire et démocratique, au tissu ancien de la monarchie et de la religion. C'est pourquoi l'entrelacement de l'instruction et de l'éducation lui est essentiel. Les phrases qui introduisent les élèves de l'école primaire dans le monde de la lecture et de l'écriture doivent être indissociables des vertus morales qui en fixent l'usage. Et à l'autre bout de la chaîne, on compte sur les exemples donnés par une littérature latine dépouillée des vaines subtilités philologiques pour donner ses vertus à l'élite dirigeante.

C'est aussi pourquoi l'École républicaine est d'emblée partagée entre deux visions opposées. Le programme de Jules Ferry repose sur une équation postulée entre l'unité de la science et l'unité de la volonté populaire. Identifiant république et démocratie comme un ordre social et politique indivisible, Ferry revendique, au nom de Condorcet et de la Révolution, un enseignement qui soit homogène du plus haut au plus bas degré. Aussi sa volonté de supprimer les barrières entre le primaire, le secondaire et le supérieur, son parti pris pour une école ouverte sur l'extérieur où l'instruction première repose sur l'amusement des «leçons de choses» plutôt que sur l'austérité des règles de la grammaire, et pour un enseignement moderne ouvrant sur les mêmes débouchés que le classique sonneraient-ils bien mal aux

oreilles de beaucoup de nos « républicains »³⁷. Ils suscitent en tout cas à son époque l'hostilité de ceux qui y voient l'invasion de la république par la démocratie. Ceux-là militent pour un enseignement qui sépare clairement les deux fonctions de l'École publique : instruire le peuple de ce qui lui est utile et former une élite capable de s'élever au-dessus de l'utilitarisme auquel sont voués les hommes du peuple³⁸. Pour eux, la distribution d'un savoir doit toujours être en même temps l'imprégnation d'un « milieu » et d'un « corps » qui les approprie à leur destination sociale. Le mal absolu, c'est la confusion des milieux. Or la racine de cette confusion tient en un vice qui a deux noms équivalents, *égalitarisme* ou *individualisme*. La « fausse démocratie », la démocratie « individualiste » conduit selon eux la civilisation à une avalanche de maux qu'Alfred Fouillée décrit en 1910, mais où le lecteur des journaux de l'an 2005 reconnaîtra sans peine les effets catastrophiques de Mai 1968, de la libération sexuelle et du règne de la consommation de masse : « L'individualisme absolu, dont les socialistes mêmes adoptent souvent les principes, voudrait que les fils [...] ne fussent en rien solidaires de leurs familles, qu'ils fussent chacun comme

37. Voir les *Discours et opinions de Jules Ferry*, édités par Paul Robiquet, Paris, A. Colin, 1893-1898, dont les tomes III et IV sont consacrés aux lois scolaires. Ferdinand Buisson, dans son intervention à *La Cérémonie de la Sorbonne en l'honneur de Jules Ferry du 20 décembre 1905* souligne la radicalité pédagogique du modéré Ferry en citant notamment sa déclaration au Congrès pédagogique du 19 avril 1881 : « Désormais entre l'enseignement secondaire et l'enseignement primaire, plus d'abîme infranchissable, ni quant au personnel ni quant aux méthodes ». On se souviendra au regard de la campagne des « républi-

cains » des années 1980 qui dénonçaient la pénétration des instituteurs comme « professeurs d'enseignement général » dans les collèges et déploraient, sans vouloir examiner la réalité matérielle de leurs compétences, cette « primarisation » de l'enseignement secondaire.

38. Cf. Alfred Fouillée, *Les Études classiques et la démocratie*, Paris, A. Colin, 1898. Pour mesurer l'importance de la figure de Fouillée à l'époque, il faut se souvenir que son épouse est l'auteur du best-seller de la littérature pédagogique républicaine, *Le Tour de France de deux enfants*.

un individu X... tombé du ciel, bon à tout faire, n'ayant d'autres règles que les hasards de ses goûts. Tout ce qui peut rattacher les hommes entre eux semble une chaîne servile à la démocratie individualiste.

« Elle commence à se révolter même contre la différence des sexes et contre les obligations que cette différence entraîne : pourquoi élever les femmes autrement que les hommes, et à part, et pour des professions différentes ? Mettons-les tous ensemble au même régime et au même brouet scientifique, historique et géographique, aux mêmes exercices géométriques ; ouvrons à tous et à toutes également toutes les carrières [...] L'individu anonyme, insexuel, sans ancêtres, sans tradition, sans milieu, sans lien d'aucune sorte, voilà – Taine l'avait prévu – l'homme de la fausse démocratie, celui qui vote et dont la voix compte pour *un*, qu'il s'appelle Thiers, Gambetta, Taine, Pasteur, ou qu'il s'appelle Vacher. L'individu finira par rester seul avec son moi, à la place de tous les "esprits collectifs", à la place de tous les milieux professionnels qui avaient, à travers le temps, créé des liens de solidarité et maintenu des traditions d'honneur commun. Ce sera le triomphe de l'individualisme atomiste, c'est-à-dire de la force, du nombre et de la ruse. »³⁹

Comment l'atomisation des individus en vient à signifier le triomphe du nombre et de la force pourrait rester obscur au lecteur. Mais là est précisément le grand subterfuge opéré par le recours au concept d'« individualisme ». Que l'individualisme soit en telle défaveur auprès de gens qui déclarent par ailleurs leur profond dégoût pour le collectivisme et le totali-

39. Alfred Fouillée, *La Démocratie politique et sociale en France*, Paris, 1910, pp. 131-132.

tarisme est une énigme facile à résoudre. Ce n'est pas la collectivité en général que défend avec tant de passion le dénonciateur de l'« individualisme démocratique ». C'est une certaine collectivité, la collectivité bien hiérarchisée des corps, des milieux et des « atmosphères » qui approprient les savoirs aux rangs sous la sage direction d'une élite. Et ce n'est pas l'individualisme qu'il rejette mais la possibilité que n'importe qui en partage les prérogatives. La dénonciation de l'« individualisme démocratique » est simplement la haine de l'égalité par laquelle une intelligentsia dominante se confirme qu'elle est bien l'élite qualifiée pour diriger l'aveugle troupeau.

Il serait injuste de confondre la république de Jules Ferry avec celle d'Alfred Fouillée. Il est juste en revanche de reconnaître que les « républicains » de notre âge sont plus proches du second que du premier. Bien plus que des Lumières et du grand rêve d'éducation savante et égalitaire du peuple, ils sont héritiers de la grande obsession de la « désaffiliation », de la « déliaison » et du mélange fatal des conditions et des sexes produits par la ruine des ordres et des corps traditionnels. Il importe surtout de comprendre la tension qui habite l'idée de république. La république est l'idée d'un système d'institutions, de lois et de mœurs qui supprime l'excès démocratique en homogénéisant État et société. L'École, par laquelle l'État fait distribuer en même temps les éléments de la formation des hommes et des citoyens, s'offre tout naturellement comme l'institution propre à réaliser cette idée. Mais il n'y a pas de raisons particulières pour que la distribution des savoirs – mathématiques ou latin, sciences naturelles ou philosophie – forme des citoyens pour la république plus que des conseillers pour les princes ou des clercs au service de Dieu. La distribution des savoirs n'a d'efficacité sociale que dans la mesure où elle est aussi une

(re)distribution des positions. Pour mesurer le rapport entre les deux distributions, il faut donc une science de plus. Cette science royale a un nom depuis Platon. Elle s'appelle science politique. Telle qu'on l'a rêvée, de Platon à Jules Ferry, elle devrait unifier les savoirs et définir, à partir de cette unité, une volonté et une direction communes de l'État et de la société. Mais à cette science il manquera toujours la seule chose nécessaire pour régler l'excès constitutif de la politique : la détermination de la juste proportion entre égalité et inégalité. Il y a certes toutes sortes d'arrangements institutionnels permettant aux États et aux gouvernements de présenter aux oligarques et aux démocrates le visage que chacun souhaite voir. Aristote a fait, au quatrième livre de la *Politique*, la théorie encore indépassée de cet art. Mais il n'y a pas de science de la juste mesure entre égalité et inégalité. Et il y en a moins que jamais quand le conflit éclate à nu entre l'illimitation capitaliste de la richesse et l'illimitation démocratique de la politique. La république voudrait être le gouvernement de l'égalité démocratique par la science de la juste proportion. Mais quand le dieu manque à la bonne répartition de l'or, de l'argent et du fer dans les âmes, cette science manque aussi. Et le gouvernement de la science est condamné à être le gouvernement des « élites naturelles » où le pouvoir social des compétences savantes se combine avec les pouvoirs sociaux de la naissance et de la richesse au prix de susciter à nouveau le désordre démocratique qui déplace la frontière du politique.

À gommer cette tension inhérente au projet républicain d'une homogénéité entre État et société, c'est en fait la politique elle-même que l'idéologie néo-républicaine efface. Sa défense de l'instruction publique et de la pureté politique revient alors à placer la politique dans la seule sphère étatique, quitte

à demander aux gestionnaires de l'État de suivre les avis de l'élite éclairée. Les grandes proclamations républicaines du retour à la politique dans les années 1990 ont, pour l'essentiel, servi à soutenir les décisions des gouvernements, là même où elles signaient l'effacement du politique devant les exigences de l'illimitation mondiale du Capital, et à stigmatiser comme arriération « populiste » tout combat politique contre cet effacement. Restait alors à mettre, avec ingénuité ou cynisme, l'illimitation de la richesse au compte de l'appétit dévorant des individus démocratiques, et à faire de cette démocratie dévorante la grande catastrophe par laquelle l'humanité se détruit elle-même.

Les raisons d'une haine

Nous pouvons maintenant revenir aux termes de notre problème initial : nous vivons dans des sociétés et des États qui s'appellent des « démocraties » et se distinguent par ce terme des sociétés gouvernées par des États sans loi ou par la loi religieuse. Comment comprendre que, au sein de ces « démocraties », une intelligentsia dominante, dont la situation n'est pas évidemment désespérée et qui n'aspire guère à vivre sous d'autres lois, accuse, jour après jour, de tous les malheurs humains un seul mal, appelé démocratie ?

Prenons les choses dans l'ordre. Que voulons-nous dire au juste quand nous disons vivre *dans* des démocraties ? Strictement entendue, la démocratie n'est pas une forme d'État. Elle est toujours en deçà et au-delà de ces formes. En deçà, comme le fondement égalitaire nécessaire et nécessairement oublié de l'État oligarchique. Au-delà, comme l'activité publique qui contrarie la tendance de tout État à accaparer la sphère commune et à la dépolitiser. Tout État est oligarchique. Le théoricien de l'opposition entre démocratie et totalitarisme en convient bien volontiers : « On ne peut pas concevoir de régime qui, en un sens, ne soit oligarchique. »⁴⁰ Mais l'oligarchie donne à la

40. Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard « Idées », 1965, p. 134.

démocratie plus ou moins de place, elle est plus ou moins mordue par son activité. En ce sens, les formes constitutionnelles et les pratiques des gouvernements oligarchiques peuvent être dites plus ou moins démocratiques. On prend habituellement l'existence d'un système représentatif comme critère pertinent de démocratie. Mais ce système est lui-même un compromis instable, une résultante de forces contraires. Il tend vers la démocratie dans la mesure où il se rapproche du pouvoir de n'importe qui. De ce point de vue, on peut énumérer les règles définissant le minimum permettant à un système représentatif de se déclarer démocratique : mandats électoraux courts, non cumulables, non renouvelables ; monopole des représentants du peuple sur l'élaboration des lois ; interdiction aux fonctionnaires de l'État d'être représentants du peuple ; réduction au minimum des campagnes et des dépenses de campagne et contrôle de l'ingérence des puissances économiques dans les processus électoraux. De telles règles n'ont rien d'extravagant et, dans le passé, bien des penseurs ou des législateurs, peu portés à l'amour inconsideré du peuple, les ont examinées avec attention comme des moyens d'assurer l'équilibre des pouvoirs, de dissocier la représentation de la volonté générale de celle des intérêts particuliers et d'éviter ce qu'ils considéraient comme le pire des gouvernements : le gouvernement de ceux qui aiment le pouvoir et sont adroits à s'en emparer. Il suffit pourtant aujourd'hui de les énumérer pour susciter l'hilarité. À bon droit : ce que nous appelons démocratie est un fonctionnement étatique et gouvernemental exactement inverse : élus éternels, cumulant ou alternant fonctions municipales, régionales, législatives ou ministérielles et tenant à la population par le lien essentiel de la représentation des intérêts locaux ; gouvernements qui font eux-mêmes les lois ; représentants du peuple massi-

vement issus d'une école d'administration ; ministres ou collaborateurs de ministres recasés dans des entreprises publiques ou semi-publiques ; partis financés par la fraude sur les marchés publics ; hommes d'affaires investissant des sommes colossales dans la recherche d'un mandat électoral ; patrons d'empires médiatiques privés s'emparant à travers leurs fonctions publiques de l'empire des médias publics. En bref : l'accaparement de la chose publique par une solide alliance de l'oligarchie étatique et de l'oligarchie économique. On comprend que les contempteurs de l'« individualisme démocratique » n'aient rien à reprocher à ce système de prédation de la chose et du bien publics. De fait, ces formes de surconsommation des emplois publics ne relèvent pas de la démocratie. Les maux dont souffrent nos « démocraties » sont d'abord les maux liés à l'insatiable appétit des oligarques.

Nous ne vivons pas *dans* des démocraties. Nous ne vivons pas non plus dans des camps, comme l'assurent certains auteurs qui nous voient tous soumis à la loi d'exception du gouvernement biopolitique. Nous vivons dans des États de droit oligarchiques, c'est-à-dire dans des États où le pouvoir de l'oligarchie est limité par la double reconnaissance de la souveraineté populaire et des libertés individuelles. On sait les avantages de ce type d'États ainsi que leurs limites. Les élections y sont libres. Elles y assurent pour l'essentiel la reproduction, sous des étiquettes interchangeables, du même personnel dominant, mais les urnes n'y sont généralement pas bourrées et l'on peut s'en assurer sans risquer sa vie. L'administration n'est pas corrompue, sauf dans ces affaires de marchés publics où elle se confond avec les intérêts des partis dominants. Les libertés des individus sont respectées, au prix de notables exceptions pour tout ce qui touche à la garde des frontières et à la sécurité du territoire.

La haine de la démocratie

La presse est libre : qui veut fonder sans aide des puissances financières un journal ou une chaîne de télévision capables de toucher l'ensemble de la population éprouvera de sérieuses difficultés, mais il ne sera pas jeté en prison. Les droits d'association, de réunion et de manifestation permettent l'organisation d'une vie démocratique, c'est-à-dire d'une vie politique indépendante de la sphère étatique. Permettre est évidemment un mot équivoque. Ces libertés ne sont pas des dons des oligarques. Elles ont été gagnées par l'action démocratique et elles ne gardent leur effectivité que par cette action. Les « droits de l'homme et du citoyen » sont les droits de ceux qui leur donnent réalité.

Les esprits optimistes en déduisent que l'État oligarchique de droit réalise cet équilibre heureux des contraires par où, selon Aristote, les mauvais gouvernements se rapprochent de l'impossible bon gouvernement. Une « démocratie » serait en somme une oligarchie qui donne à la démocratie assez d'espace pour alimenter sa passion. Les esprits chagrins retournent l'argument. Le gouvernement paisible de l'oligarchie détourne les passions démocratiques vers les plaisirs privés et les rendent insensibles au bien commun. Voyez, disent-ils, ce qui se passe en France. Nous avons une constitution admirablement faite pour que notre pays soit bien gouverné et heureux de l'être : le système dit majoritaire élimine les partis extrêmes et donne aux « partis de gouvernement » le moyen de gouverner en alternance ; il permet ainsi à la majorité, c'est-à-dire à la plus forte minorité, de gouverner sans opposition pendant cinq ans et de prendre, dans l'assurance de la stabilité, toutes les mesures qu'exigent, pour le bien commun, l'imprévu des circonstances et la prévision à long terme. D'un côté cette alternance satisfait le goût démocratique du changement. De l'autre, comme les membres de

ces partis de gouvernement ont fait les mêmes études dans les mêmes écoles d'où sortent aussi les experts en gestion de la chose commune, ils tendent à adopter les mêmes solutions qui font primer la science des experts sur les passions de la multitude. Ainsi se crée une culture du consensus qui répudie les conflits anciens, habitue à objectiver sans passion les problèmes à court et long terme que rencontrent les sociétés, à demander les solutions aux savants et à les discuter avec les représentants qualifiés des grands intérêts sociaux. Hélas ! Toutes les bonnes choses ici-bas ont leur revers : la multitude délivrée du souci de gouverner est laissée à ses passions privées et égoïstes. Ou bien les individus qui la composent se désintéressent du bien public et s'abstiennent aux élections ; ou bien ils les abordent du seul point de vue de leurs intérêts et de leurs caprices de consommateurs. Au nom de leurs intérêts corporatistes immédiats, ils opposent grèves et manifestations aux mesures qui visent à assurer l'avenir des systèmes de retraite ; au nom de leurs caprices individuels, ils choisissent aux élections tel ou tel candidat qui leur plait, de la même manière qu'ils choisissent entre les multiples sortes de pains que leur offrent les boulangeries branchées. Le résultat en est que les « candidats de protestation » totalisent aux élections plus de voix que les « candidats de gouvernement ».

On pourrait objecter bien des choses à ce raisonnement. L'inévitable argument de l'« individualisme démocratique » est, ici comme partout, contredit par les faits. Il n'est pas vrai que l'on assiste à une irrésistible progression de l'abstention. Il y aurait plutôt lieu de voir l'indice d'une admirable constance civique dans le nombre élevé d'électeurs qui persistent à se mobiliser pour choisir entre les représentants équivalents d'une oligarchie d'État qui a étalé autant de preuves de sa médiocrité, quand ce n'est pas de sa

corruption. Et la passion démocratique qui nuit si fort aux « candidats de gouvernement » n'est pas le caprice des consommateurs, c'est simplement le désir que la politique signifie quelque chose de plus que le choix entre oligarques substituables. Mais mieux vaut prendre l'argument par son point de force. Ce qu'il nous dit est en effet simple et exact : l'admirable système qui donne à la plus forte minorité le pouvoir de gouverner sans trouble et crée une majorité et une opposition d'accord sur les politiques à mettre en œuvre tend à une paralysie de la machine oligarchique elle-même. Ce qui cause cette paralysie, c'est la contradiction entre deux principes de légitimité. D'un côté, nos États oligarchiques de droit se réfèrent à un principe de souveraineté populaire. Cette notion est bien sûr ambiguë dans son principe comme dans son application. La souveraineté populaire est une manière d'inclure l'excès démocratique, de transformer en *arkhè* le principe anarchique de la singularité politique – le gouvernement de ceux qui n'ont pas de titre à gouverner. Et elle trouve son application dans le système contradictoire de la représentation. Mais la contradiction n'a jamais tué ce qui a la tension des contraires comme principe même de son existence. La fiction du « peuple souverain » a donc servi tant bien que mal de trait d'union entre la logique gouvernementale et les pratiques politiques qui sont toujours des pratiques de division du peuple, de constitution d'un peuple supplémentaire par rapport à celui qui est inscrit dans la constitution, représenté par les parlementaires ou incarné dans l'État. La vitalité même de nos parlements a été nourrie et soutenue hier par ces partis ouvriers qui dénonçaient le mensonge de la représentation. Elle a été nourrie et soutenue par l'action politique extra-parlementaire ou antiparlementaire qui faisait de la politique un domaine d'options contradictoires renvoyant non seu-

lement à des opinions mais à des mondes opposés. C'est cet équilibre conflictuel qui est aujourd'hui remis en cause. La longue dégénérescence et le brutal effondrement du système soviétique, comme l'affaiblissement des luttes sociales et des mouvements d'émancipation ont permis que s'installe la vision consensuelle portée par la logique du système oligarchique. Selon cette vision, il n'y a qu'une seule réalité qui ne nous laisse pas le choix de l'interpréter et nous demande seulement des réponses adaptées qui sont les mêmes, quelles que soient nos opinions et nos aspirations. Cette réalité s'appelle économie : en d'autres termes, l'illimité du pouvoir de la richesse. On a vu la difficulté que cet illimité fournisse le principe du gouvernement. Mais pour peu que l'on sache diviser en deux le problème, il peut se résoudre et cette solution peut donner au gouvernement oligarchique la science royale jusque-là vainement rêvée. Si, en effet, l'illimitation du mouvement de la richesse est posée comme la réalité incontournable de notre monde et de son avenir, il revient aux gouvernements soucieux de gestion réaliste du présent et de prévision hardie de l'avenir de supprimer le frein que les pesanteurs existantes au sein des États nationaux opposent à son libre déploiement. Mais inversement, comme ce déploiement est sans limites, qu'il ne s'occupe pas du sort particulier de telle ou telle population ou fraction de population sur le territoire de tel ou tel État, il revient aux gouvernements de ces États de le limiter, de soumettre l'incontrôlable et ubiquitaire puissance de la richesse aux intérêts de ces populations.

Supprimer les limites nationales à l'expansion illimitée du capital, soumettre l'expansion illimitée du capital aux limites des nations : dans la conjonction de ces deux tâches se définit la figure enfin trouvée de la science royale. Il sera toujours impossible de trouver la bonne mesure de l'égalité et de l'inégalité,

impossible, sur cette base, d'éviter la supplémentation démocratique, soit la division du peuple. Gouvernants et experts jugent possible en revanche de calculer le bon équilibre entre la limite et l'illimité. C'est ce qu'on appelle modernisation. Celle-ci n'est pas une simple tâche d'adaptation des gouvernements aux dures réalités du monde. Elle est aussi le mariage du principe de la richesse et du principe de la science qui fonde la légitimité oligarchique nouvelle. Nos gouvernants se donnent comme tâche essentielle – du moins dans le court laps de temps que leur laisse la bataille pour acquérir et conserver le pouvoir – de gérer les effets locaux de la nécessité mondiale sur leur population. C'est dire que la population concernée par cette gestion doit constituer une totalité une et objectivable, à l'opposé du peuple des divisions et des métamorphoses. Le principe du choix populaire devient dès lors problématique. Sans doute importe-t-il assez peu, dans la logique consensuelle, que le choix populaire désigne un oligarque de droite ou de gauche. Mais il y a péril à ce que soient soumis à ce choix les solutions qui dépendent de la seule science des experts. L'autorité de nos gouvernants est alors prise entre deux systèmes de raisons opposés ; elle est légitimée d'un côté par la vertu du choix populaire ; de l'autre, par leur capacité de choisir les bonnes solutions aux problèmes des sociétés. Or ces bonnes solutions se reconnaissent à ceci qu'elles n'ont pas à être choisies parce qu'elles découlent de la connaissance de l'état objectif des choses qui est affaire de savoir expert et non de choix populaire.

Le temps n'est donc plus où la division du peuple était assez active et la science assez modeste pour que les principes opposés maintiennent leur coexistence. L'alliance oligarchique de la richesse et de la science réclame aujourd'hui tout le pouvoir et elle exclut que le peuple puisse encore se diviser et se

démultiplier. Mais la division qui est chassée des principes revient par tous les côtés. Elle le fait dans l'essor des partis d'extrême droite, des mouvements identitaires et des intégrismes religieux qui en appellent, contre le consensus oligarchique, au vieux principe de la naissance et de la filiation, à une communauté enracinée dans le sol, le sang et la religion des ancêtres. Elle le fait aussi dans la multiplicité des combats qui refusent la nécessité économique mondiale dont se prévaut l'ordre consensuel pour remettre en cause les systèmes de santé et de retraite ou le droit du travail. Elle le fait enfin dans le fonctionnement même du système électoral quand les solutions uniques qui s'imposent aux gouvernants comme aux gouvernés sont soumises au choix imprévisible de ces derniers. Le récent référendum européen en a administré la preuve. Dans l'esprit de ceux qui soumettaient la question à référendum, le vote devait s'entendre selon le sens primitif de l'« élection » en Occident : comme une approbation donnée par le peuple assemblé à ceux qui sont qualifiés pour le guider. Il le devait d'autant plus que l'élite des experts d'État était unanime à dire que la question ne se posait pas, qu'il ne s'agissait que de poursuivre la logique d'accords déjà existants et conformes aux intérêts de tous. La principale surprise du référendum a été celle-ci : une majorité de votants a jugé, à l'inverse, que la question était une vraie question, qu'elle relevait non de l'adhésion de la population mais de la souveraineté du peuple et que celui-ci pouvait donc y répondre non aussi bien que oui. On sait la suite. On sait aussi que, pour ce malheur comme pour tous les troubles du consensus, les oligarques, leurs savants et leurs idéologues ont trouvé l'explication : si la science n'arrive pas à imposer sa légitimité, c'est en raison de l'ignorance. Si le progrès ne progresse pas, c'est en raison des retardataires. Un

mot, indéfiniment psalmodié par tous les clercs, résume cette explication : celui de « populisme ». Sous ce terme on veut ranger toutes les formes de sécession par rapport au consensus dominant, qu'elles relèvent de l'affirmation démocratique ou des fanatismes raciaux ou religieux. Et l'on veut donner à l'ensemble ainsi constitué un seul principe : l'ignorance des arriérés, l'attachement au passé, qu'il soit celui des avantages sociaux, des idéaux révolutionnaires ou de la religion des ancêtres. Populisme est le nom commode sous lequel se dissimule la contradiction exacerbée entre légitimité populaire et légitimité savante, la difficulté du gouvernement de la science à s'accommoder des manifestations de la démocratie et même de la forme mixte du système représentatif. Ce nom masque et révèle en même temps le grand souhait de l'oligarchie : gouverner sans peuple, c'est-à-dire sans division du peuple ; gouverner sans politique. Et il permet au gouvernement savant d'exorciser la vieille aporie : comment la science peut-elle gouverner ceux qui ne l'entendent pas ? Cette question de toujours en rencontre une plus contemporaine : comment se détermine au juste cette mesure, dont le gouvernement expert déclare posséder le secret, entre le bien que procure l'illimitation de la richesse et celui que procure sa limitation ? C'est-à-dire comment s'opère exactement dans la science royale la combinaison entre deux volontés de liquidation de la politique, celle qui tient aux exigences de l'illimitation capitaliste de la richesse et celle qui tient à la gestion oligarchique des États-nations ?

Car, dans la diversité de leurs motivations et l'incertitude de leurs formulations, la critique de la « mondialisation », la résistance à l'adaptation de nos systèmes de protection et de prévoyance sociales à ses contraintes ou le rejet des institutions supranationales touchent le même point sensible : quelle est

exactement la nécessité au nom de laquelle s'opèrent ces transformations ? Que l'accroissement du capital et les intérêts des investisseurs aient leurs lois, relevant d'une mathématique savante, on l'admet volontiers. Que ces lois entrent en contradiction avec les limites posées par les systèmes nationaux de législation sociale est également clair. Mais qu'elles soient des lois historiques inéluctables auxquelles il est vain de s'opposer et qu'elles promettent, pour les générations futures, une prospérité qui mérite le sacrifice de ces systèmes de protection, cela n'est plus affaire de science mais de foi. Les partisans les plus intransigeants du laisser-faire intégral peinent quelquefois à démontrer que la préservation des ressources naturelles se règlera harmonieusement par le jeu de la libre concurrence. Et si l'on peut établir par comparaisons statistiques que certaines formes de flexibilisation du droit du travail créent à moyen terme plus d'emplois qu'elles n'en suppriment, il est plus difficile de démontrer que la libre circulation de capitaux exigeant une rentabilité toujours plus rapide soit la loi providentielle conduisant l'humanité tout entière vers un avenir meilleur. Il y faut une foi. L'« ignorance » reprochée au peuple est simplement son manque de foi. De fait, la foi historique a changé de camp. Elle semble aujourd'hui l'apanage des gouvernants et de leurs experts. C'est qu'elle seconde leur compulsion la plus profonde, la compulsion naturelle au gouvernement oligarchique : la compulsion à se débarrasser du peuple et de la politique. En se déclarant simples gestionnaires des retombées locales de la nécessité historique mondiale, nos gouvernements s'appliquent à expulser le supplément démocratique. En inventant des institutions supra-étatiques qui ne sont pas elles-mêmes des États, qui ne sont comptables devant aucun peuple, ils réalisent la fin immanente à leur pratique même : dépolitiser les

affaires politiques, les placer en des lieux qui soient des non-lieux, qui ne laissent pas d'espace à l'invention démocratique de lieux polémiques. Ainsi les États et leurs experts peuvent-ils s'entendre tranquillement entre eux. La « constitution européenne » soumise aux malheurs que l'on sait illustre assez bien cette logique. L'un des partis favorables à son adoption crut avoir trouvé le bon slogan : « Le libéralisme, afficha-t-il, n'a pas besoin de constitution. » Malheureusement pour lui, il disait vrai : le « libéralisme », c'est-à-dire, pour appeler les choses par leur nom, le capitalisme n'en demande pas tant⁴¹. Il n'a pas besoin pour fonctionner que l'ordre constitutionnel se déclare fondé sur la « concurrence non faussée », c'est-à-dire sur la circulation libre et illimitée des capitaux. Il lui suffit qu'on la laisse opérer. Ces noces mystiques du capital et du bien commun sont inutiles au capital. Elles servent d'abord la fin poursuivie par les oligarchies étatiques : la constitution d'espaces interétatiques affranchis des servitudes de la légitimité nationale et populaire.

La nécessité historique inéluctable n'est en fait que la conjonction de deux nécessités propres, l'une à l'accroissement illimité de la richesse, l'autre à l'accroissement du pouvoir oligarchique. Car l'affaiblissement supposé des États-nations dans l'espace européen ou mondial est une perspective en trompe-

41. Le mot de « libéralisme » se prête aujourd'hui à toutes les confusions. La gauche européenne l'utilise pour éviter le mot tabou de capitalisme. La droite européenne en fait une vision du monde où le libre marché et la démocratie iraient de pair. La droite évangéliste américaine pour qui un *liberal* est un gauchiste destructeur de la religion, de la famille et de la

société nous rappelle opportunément que les deux choses sont bien différentes. Le poids pris sur le marché de la libre concurrence et dans le financement de la dette américaine par une Chine « communiste » qui combine avantageusement les avantages de la liberté et ceux de son absence en témoigne d'une autre manière.

l'œil. Le partage nouveau des pouvoirs entre capitalisme international et États nationaux tend bien plus au renforcement des États qu'à leur affaiblissement⁴². Les mêmes États qui abdiquent leurs privilèges devant l'exigence de la libre circulation des capitaux les retrouvent aussitôt pour fermer leurs frontières à la libre circulation des pauvres de la planète en quête de travail. Et la guerre déclarée à l'«État providence» témoigne d'une même ambivalence. On la présente commodément comme la fin d'une situation d'assistance et le retour à la responsabilité des individus et aux initiatives de la société civile. On feint de prendre pour les dons abusifs d'un État paternel et tentaculaire des institutions de prévoyance et de solidarité nées des combats ouvriers et démocratiques et gérées ou cogérées par des représentants des cotisants. Et en luttant contre cet État mythique, on attaque précisément des institutions de solidarité non étatiques qui étaient aussi les lieux de formation et d'exercice d'autres compétences, d'autres capacités à s'occuper du commun et de l'avenir commun que celles des élites gouvernementales. Le résultat en est le renforcement d'un État qui devient directement comparable de la santé et de la vie des individus. Le même État qui entre en lutte contre les institutions du *Welfare State* se mobilise pour faire rebrancher le tube d'alimentation d'une femme en état végétatif persistant. La liquidation du prétendu État-providence n'est pas le retrait de l'État. Elle est la redistribution, entre la logique capitaliste de l'assurance et la gestion étatique directe, d'institutions et de fonctionnements qui

42. Cf. Linda Weiss, *The Myth of the powerless State: governing the Economy in a global Era*, Ithaca, Polity Press, 1998.

s'interposaient entre les deux. L'opposition simpliste entre assistance étatique et initiative individuelle sert à masquer les deux enjeux politiques du processus et des conflits qu'il suscite : l'existence de formes d'organisation de la vie matérielle de la société qui échappent à la logique du profit ; et l'existence de lieux de discussion des intérêts collectifs qui échappent au monopole du gouvernement savant. On sait combien ces enjeux furent présents lors des grèves françaises de l'automne 1995. Par-delà les intérêts particuliers des corporations en grève et les calculs budgétaires du gouvernement, le mouvement « social » s'avérait être un mouvement démocratique parce qu'il mettait en son centre la question politique fondamentale : celle de la compétence des « incompétents », de la capacité de n'importe qui à juger des rapports entre individus et collectivité, présent et avenir.

C'est pourquoi la campagne opposant l'intérêt commun à l'égoïsme rétrograde de corporations privilégiées fit long feu, tout comme la litanie « républicaine » sur la distinction du politique et du social. Un mouvement politique est toujours un mouvement qui brouille la distribution donnée de l'individuel et du collectif et la frontière admise du politique et du social. L'oligarchie et ses savants n'ont pas fini de l'éprouver dans leur entreprise pour fixer la distribution des lieux et des compétences. Mais ce qui fait l'embaras de l'oligarchie fait aussi la difficulté du combat démocratique. Dire qu'un mouvement politique est toujours un mouvement qui déplace les frontières, qui extrait la composante proprement politique, universaliste, d'un conflit particulier d'intérêts en tel ou tel point de la société, c'est dire aussi qu'il est toujours menacé d'y rester cantonné, d'aboutir de fait à la seule défense des intérêts de groupes particuliers en des combats chaque fois singuliers. Cette donnée permanente s'alourdit quand c'est l'oligarchie

qui a l'initiative des affrontements, quand elle le fait sous son double visage d'État souverain et d'État « sans pouvoir », et qu'elle a mis de son côté cette nécessité de l'histoire qui donnait hier un horizon d'espérance commune aux combats dispersés. On peut toujours argumenter la légitimité de tel ou tel combat, mais on éprouve à chaque fois la difficulté de lier cette légitimité à celle d'autres combats, de construire l'espace démocratique de leur convergence de sens et d'action. Ceux qui se battent pour défendre un service public, un système de législation du travail, un régime d'indemnisation du chômage ou un système de retraites seront toujours accusés, même si leur lutte dépasse leurs intérêts particuliers, de mener un combat refermé sur l'espace national et renforçant cet État qu'ils prient d'en préserver la clôture. Inversement, ceux qui affirment que désormais le mouvement démocratique déborde ce cadre et opposent à ces combats défensifs l'affirmation transnationale des multitudes nomades en viennent à militer pour la constitution de ces institutions interétatiques, de ces lieux extraterritoriaux où s'assure l'alliance des oligarchies étatiques et des oligarchies financières.

Ces embarras de l'oligarchie et ces difficultés de la démocratie permettent de comprendre les manifestations intellectuelles de la fureur antidémocratique. Cette fureur est particulièrement vive en France où existe un parti intellectuel déclaré comme tel, auquel sa place dans les médias donne un pouvoir inconnu ailleurs dans l'interprétation au jour le jour des phénomènes contemporains et la formation de l'opinion dominante. On sait comment ce pouvoir s'est affirmé dans l'après 68, quand les milieux dirigeants de l'opinion, ébranlés par un mouvement dont la compréhension défiait les outils intellectuels dont ils disposaient, se mirent fébrilement en quête d'interprètes de ce qui se passait dans la nouveauté déroutante des temps

et les profondeurs obscures de la société⁴³. L'arrivée au pouvoir des socialistes en 1981 accrut encore le poids de ces interprètes dans la formation de l'opinion, sans que le nombre des places à prendre suffise à satisfaire les ambitions des uns, sans que d'autres voient l'intérêt affiché par les gouvernants pour leurs thèses se traduire en mesures concrètes. Ce parti campe depuis lors sur cette position, intégré à la gestion de l'opinion dominante et omniprésent dans les médias mais sans influence sur les décisions des gouvernants, honoré dans ses prestations, humilié dans ses ambitions, nobles ou basses.

Certains s'accommodent de cette fonction supplétive. Régulièrement appelés à expliquer à l'opinion ce qui se passe et ce qu'il faut en penser, ils apportent l'appui de leur science à la formation du consensus intellectuel dominant. Ils le font d'autant plus aisément qu'ils n'ont rien à renier pour cela ni de leur science ni de leurs convictions progressistes. L'idée-force du consensus est en effet que le mouvement économique mondial témoigne d'une nécessité historique à laquelle il faut bien s'adapter et que seuls peuvent nier les représentants d'intérêts archaïques et d'idéologies désuètes. Or c'est aussi celle qui fonde leur conviction et leur science. Ils croient au progrès. Ils avaient foi dans le mouvement de l'histoire quand il menait à la révolution socialiste mondiale. Ils y ont toujours foi maintenant qu'il mène au triomphe mondial du marché. Ce n'est pas leur faute si l'histoire s'est trompée. Aussi peuvent-ils réinvestir sans trouble dans les conditions d'aujourd'hui les leçons apprises hier. Prouver que le mouvement des choses est ration-

43. Sur l'émergence de cette figure et sur sa nouveauté par rapport à la figure traditionnelle de l'intellectuel porte-parole de l'universel et des

opprimés, voir D. et J. Rancière « La légende des intellectuels », in J. Rancière, *Les Scènes du peuple*, Horlieu, 2003.

nel, que le progrès est progressiste et que seuls les attardés s'y opposent ; montrer en retour que la marche en avant du progrès ne cesse de rejeter dans le passé des arriérés qui se mettent du même coup à retarder la marche en avant, ces principes de base de l'explication historique marxiste s'appliquent à merveille aux difficultés de la « modernisation ». Ils ont légitimé le soutien d'une large fraction de l'opinion intellectuelle au gouvernement Juppé lors des grèves de l'automne 1995 et n'ont plus manqué depuis lors de seconder la dénonciation des privilèges archaïques retardant l'inévitable modernisation qui ne cesse de produire des archaïsmes nouveaux. Le concept-roi qui anime cette dénonciation, celui de populisme, est emprunté lui-même à l'arsenal léniniste. Il permet d'interpréter tout mouvement de lutte contre la dépolitisation opérée au nom de la nécessité historique comme manifestation d'une fraction arriérée de la population ou d'une idéologie dépassée. Mais tant qu'il y aura des arriérés, il y aura besoin d'avancés pour expliquer leur arriération. Les progressistes sentent cette solidarité et leur antidémocratie s'en trouve tempéré.

D'autres s'accommodent bien moins de cette position. La foi progressiste est pour eux trop naïve et le consensus trop souriant. Ils ont pris, eux aussi, leurs leçons premières du marxisme. Mais leur marxisme n'était pas celui de la foi en l'histoire et au développement des forces productives. Il était, en théorie, celui de la critique qui dévoile l'envers des choses – la vérité de la structure sous la surface de l'idéologie ou celle de l'exploitation sous les apparences du droit et de la démocratie. Il était, en pratique, celui des classes ou des mondes qui s'opposent et de la rupture qui tranche en deux l'histoire. Ils supportent donc plus mal que le marxisme ait trompé leur attente, que l'histoire, la mauvaise, celle qui ne s'in-

terrompt pas, impose son règne. À son égard, à l'égard des années 68 qui en furent le dernier grand flamboiement en Occident, leur enthousiasme s'est changé en ressentiment. Ils n'ont pas pour autant renoncé à la triple inspiration de la lecture des signes, de la dénonciation et de la rupture. Ils ont seulement déplacé la cible de la dénonciation et changé de rupture temporelle. En un sens, c'est toujours la même chose qu'ils critiquent : le règne de la consommation, qu'est-ce sinon le règne de la marchandise ? Le principe de l'illimitation, n'est-ce pas celui du capitalisme ? Mais le ressentiment fait tourner la machine à l'envers, il inverse la logique des causes et des effets. Jadis, c'était un système global de domination qui expliquait les comportements individuels. Les bons esprits plaignaient alors le prolétaire qui se laissait prendre aux séductions du PMU et de l'électroménager comme victime abusée du système qui l'exploitait tout en le nourrissant de rêves. Mais dès lors que la rupture marxiste a manqué à accomplir ce que la dénonciation exigeait, celle-ci se retourne : ce ne sont pas les individus qui sont victimes d'un système global de domination. Ce sont eux qui en sont responsables, qui font régner la « tyrannie démocratique » de la consommation. Les lois d'accroissement du capital, le type de production et de circulation des marchandises qu'elles commandent sont devenus la simple conséquence des vices de ceux qui les consomment et tout particulièrement de ceux qui ont le moins de moyens de consommer. C'est parce que l'homme démocratique est un être de démesure, dévorateur insatiable de marchandises, de droits de l'homme et de spectacles télévisuels, que la loi du profit capitaliste règnerait sur le monde. Il est vrai que les prophètes nouveaux ne se plaignent pas de ce règne. Ils ne se plaignent ni des oligarchies financières ni des oligarchies étatiques. Ils se plaignent d'abord de ceux

qui les dénoncent. La chose se comprend aisément : dénoncer un système économique ou étatique, c'est demander qu'on les transforme. Mais qui peut demander qu'on les transforme, sinon ces hommes démocratiques qui leur reprochent de ne pas donner assez à leur appétit ? Il faut donc aller au bout de la logique. Non seulement les vices du système sont les vices des individus dont il régit les vies. Mais les plus coupables, les représentants exemplaires du vice sont ceux qui veulent changer ce système, ceux qui diffusent l'illusion de sa possible transformation, pour aller encore plus loin dans leur vice. Le consommateur démocratique insatiable par excellence est celui qui s'oppose au règne des oligarchies financières et étatiques. On reconnaît le grand argument de la réinterprétation de Mai 68, indéfiniment répété par les historiens et les sociologues et illustré par les romanciers à succès : le mouvement de 68 n'a été qu'un mouvement de la jeunesse avide de libération sexuelle et de nouvelles manières de vivre. Comme la jeunesse et le désir de liberté, par définition, ne savent ni ce qu'ils veulent ni ce qu'ils font, ils ont produit le contraire de ce qu'ils déclaraient mais la vérité de ce qu'ils poursuivaient : la rénovation du capitalisme et la destruction de toutes les structures, familiales, scolaires ou autres qui s'opposaient au règne illimité du marché, pénétrant toujours plus profondément les reins et les cœurs des individus.

Toute politique oubliée, le mot de *démocratie* devient alors à la fois l'euphémisme désignant un système de domination qu'on ne veut plus appeler par son nom et le nom du sujet diabolique qui vient à la place de ce nom effacé : un sujet composite où l'individu qui subit ce système de domination et celui qui le dénonce sont amalgamés. C'est avec leurs traits combinés que la polémique dessine le portrait-robot de l'homme démocratique : jeune consommateur imbécile de pop-

corn, de télé-réalité, de *safe sex*, de sécurité sociale, de droit à la différence et d'illusions anticapitalistes ou altermondialistes. Avec lui les dénonciateurs tiennent ce dont ils ont besoin : le coupable absolu d'un mal irrémédiable. Pas un petit coupable mais un grand coupable, qui cause non seulement l'empire du marché dont les dénonciateurs s'accommodent mais la ruine de la civilisation et de l'humanité.

S'installe alors le règne des imprécateurs qui amalgament les formes nouvelles de la publicité de la marchandise et les manifestations de ceux qui s'opposent à ses lois, la tiédeur du « respect de la différence » et les nouvelles formes de la haine raciale, le fanatisme religieux et la perte du sacré. Toute chose et son contraire devient la manifestation fatale de cet individu démocratique qui conduit l'humanité à une perte que les imprécateurs déplorent mais qu'ils déploieraient plus encore de ne pas avoir à déplorer. De cet individu maléfique on démontre à la fois qu'il mène au tombeau la civilisation des Lumières et qu'il en parachève l'œuvre de mort, qu'il est communautaire et sans communauté, qu'il a perdu le sens des valeurs familiales et le sens de leur transgression, le sens du sacré et celui du sacrilège. On repeint aux couleurs sulfureuses de l'enfer et du blasphème les vieux thèmes édifiants – l'homme ne peut se passer de Dieu, la liberté n'est pas la licence, la paix amollit les caractères, la volonté de justice conduit à la terreur. Les uns réclament au nom de Sade le retour aux valeurs chrétiennes ; d'autres marient Nietzsche, Léon Bloy et Guy Debord pour défendre sur un mode *punk* les positions des évangélistes américains ; les adorateurs de Céline se mettent au premier rang de la chasse aux antisémites par quoi ils entendent simplement ceux qui ne pensent pas comme eux.

Certains imprécateurs se contentent de la réputation de lucidité amère et de solitude indomptable qui se

gagne à répéter en chœur le refrain du « crime quotidiennement commis contre la pensée »⁴⁴ par le petit homme ou la petite femme avide de petites jouissances. Pour d'autres, ce sont encore de trop petits péchés au compte de la démocratie. Il leur faut de vrais crimes à lui attribuer, ou plutôt un seul crime, le crime absolu. Il leur faut aussi une vraie rupture du cours de l'histoire, c'est-à-dire encore un sens de l'histoire, un destin de la modernité qui se réalise dans la rupture. C'est ainsi que, au moment de l'effondrement du système soviétique, l'extermination des Juifs d'Europe a pris la place de la Révolution sociale comme l'événement coupant l'histoire en deux. Mais pour qu'elle prenne cette place, il fallait en ôter la responsabilité à ses véritables auteurs. Là est en effet le paradoxe : pour qui veut faire de l'extermination des Juifs d'Europe l'événement central de l'histoire moderne, l'idéologie nazie n'est pas une cause adéquate, puisqu'elle est une idéologie réactive, qui s'est opposée à ce qui semblait caractériser alors le mouvement moderne de l'histoire – rationalisme des Lumières, droits de l'homme, démocratie ou socialisme. La thèse d'Erich Nolte qui fait du génocide nazi une réaction de défense contre le génocide du Goulag, lui-même héritier de la catastrophe démocratique, ne résout pas le problème. Les imprécateurs veulent en effet lier directement les quatre termes : nazisme, démocratie, modernité et génocide. Mais faire du nazisme la réalisation directe de la démocratie est une démonstration délicate, même par le biais du vieil argument contre-révolutionnaire qui voit dans l'« individualisme protestant » la cause de la démocratie, *donc* du terrorisme totalitaire. Et faire des

44. Maurice Dantec, *Le Théâtre des opérations : journal métaphysique et politique 2000-2001*. Laboratoire de

catastrophe générale, Folio Gallimard, 2003, p. 195.

chambres à gaz l'incarnation de cette essence de la technique désignée par Heidegger comme le destin fatal de la modernité suffit à mettre Heidegger du « bon » côté mais pas encore à résoudre le problème : on peut utiliser des moyens modernes et rationnels pour servir des fanatismes archaïques. Pour que le raisonnement fonctionne, il faut donc en venir à une solution radicale : supprimer le terme qui empêche l'ajustement des pièces, soit tout simplement le nazisme. Celui-ci devient, au terme du processus, la main invisible travaillant au triomphe de l'humanité démocratique en la débarrassant de son ennemi intime, le peuple fidèle à la loi de la filiation, pour lui permettre de réaliser son rêve : la procréation artificielle au service d'une humanité déssexualisée. De la recherche actuelle sur l'embryon, on déduit rétrospectivement la raison de l'extermination des juifs. De cette extermination on déduit que tout ce qui s'attache au nom de démocratie n'est que la continuation infinie d'un seul et même crime.

Il est vrai que cette dénonciation de la démocratie comme crime interminable contre l'humanité n'a pas de conséquences bien étendues. Ceux qui rêvent d'un gouvernement restauré des élites à l'ombre d'une transcendance retrouvée s'accommodent au total de l'état de choses existant dans les « démocraties ». Et comme ils prennent pour cible principale les « petits hommes » qui contestent cet état de choses, leurs imprécations contre la décadence viennent finalement s'ajouter aux admonestations des progressistes pour soutenir les oligarques gestionnaires aux prises avec les humeurs rétives de ces petits hommes qui obstruent la voie du progrès, comme les ânes et les chevaux obstruaient les rues dans la cité démocratique de Platon. Si radical que veuille être leur dissensus, si apocalyptique que soit leur discours, les imprécateurs obéissent à la logique de l'ordre consensuel : celle qui

fait du signifiant démocratie une notion indistincte rassemblant en un seul tout un type d'ordre étatique et une forme de vie sociale, un ensemble de manières d'être et un système de valeurs. Quitte à pousser à son point extrême l'ambivalence dont se nourrit le discours officiel, à soutenir, au nom de la civilisation démocratique, les campagnes militaires de la ploutocratie évangéliste, tout en dénonçant avec celle-ci la corruption démocratique de la civilisation. Le discours antidémocratique des intellectuels d'aujourd'hui parachève l'oubli consensuel de la démocratie à quoi travaillent l'oligarchie étatique et l'oligarchie économique.

La nouvelle haine de la démocratie n'est donc, en un sens, qu'une des formes de la confusion qui affecte ce terme. Elle double la confusion consensuelle en faisant du mot «démocratie» un opérateur idéologique qui dépolitise les questions de la vie publique pour en faire des «phénomènes de société», tout en déniait les formes de domination qui structurent la société. Elle masque la domination des oligarchies étatiques en identifiant la démocratie à une forme de société et celle des oligarchies économiques en assimilant leur empire aux seuls appétits des «individus démocratiques». Elle peut ainsi attribuer sans rire les phénomènes d'accentuation de l'inégalité au triomphe funeste et irréversible de l'«égalité des conditions» et offrir à l'entreprise oligarchique son point d'honneur idéologique : il faut lutter contre la démocratie, parce que la démocratie c'est le totalitarisme.

Mais la confusion n'est pas seulement un usage illégitime de mots qu'il suffirait de rectifier. Si les mots servent à brouiller les choses, c'est parce que la bataille sur les mots est indissociable de la bataille sur les choses. Le mot de démocratie n'a pas été forgé par quelque savant soucieux de distinguer par des critères objectifs les formes de gouvernements et les types de sociétés. Il a été au contraire inventé comme

terme d'indistinction, pour affirmer que le pouvoir d'une assemblée d'hommes égaux ne pouvait être que la confusion d'une tourbe informe et crierde, qu'il était l'équivalent dans l'ordre social de ce qu'est le chaos dans l'ordre de la nature. Entendre ce que démocratie veut dire, c'est entendre la bataille qui se joue dans ce mot : non pas simplement les tonalités de colère ou de mépris dont on peut l'affecter, mais, plus profondément, les glissements et retournements de sens qu'il autorise ou que l'on peut s'autoriser à son égard. Quand nos intellectuels, au milieu des manifestations de l'inégalité croissante, s'indignent des ravages de l'égalité, ils usent d'un tour qui n'est pas nouveau. Au ^{xix}^e siècle déjà, sous la monarchie censitaire ou l'Empire autoritaire, les élites d'une France légale, réduite à deux cent mille hommes ou soumise à des lois et décrets restreignant toutes les libertés individuelles et publiques, s'effrayaient gravement du « torrent démocratique » qui emportait la société. La démocratie interdite dans la vie publique, ils la voyaient triompher dans les tissus à bon marché, les omnibus, le canotage, la peinture de plein air, les nouvelles manières des jeunes femmes ou les nouveaux tours de phrase des écrivains⁴⁵. En cela ils n'étaient pas davantage des innovateurs. Le doublet de la démocratie comme forme de gouvernement rigide et comme forme de société laxiste est le mode originaire sur lequel s'est rationalisée avec Platon la haine de la démocratie.

Cette rationalisation, on l'a vu, n'est pas la simple expression d'une humeur aristocratique. Elle sert à conjurer une anarchie ou une indistinction plus redou-

45. Pour un bon florilège de ces thèmes, voir *Vie et opinions de Frédéric Thomas Graindorge* de Taine, Paris, 1867. Sur la « démocratie en lit-

térature », voir la critique de *Madame Bovary* par Armand de Pontmartin, in *Nouvelles Causeries du samedi*, Paris, 1860.

table que celle des rues encombrées par les enfants insolents ou les ânes rétifs : l'indistinction première du gouvernant et du gouverné, qui se donne à voir quand l'évidence du pouvoir naturel des meilleurs ou des mieux nés se trouve dénudée de ses prestiges ; l'absence de titre particulier au gouvernement politique des hommes assemblés sinon précisément l'absence de titre. La démocratie est d'abord cette condition paradoxale de la politique, ce point où toute légitimité se confronte à son absence de légitimité dernière, à la contingence égalitaire qui soutient la contingence inégalitaire elle-même.

C'est pourquoi la démocratie ne peut cesser de susciter la haine. C'est aussi pourquoi cette haine se présente toujours sous un déguisement : l'humeur riieuse contre les ânes et les chevaux au temps de Platon, les diatribes furieuses contre les campagnes de Benetton ou les émissions de *Loft Story* au temps de la V^e République fatiguée. Sous ces masques plaisants ou grinçants, la haine a un objet plus sérieux. Elle vise l'intolérable condition égalitaire de l'inégalité même. On peut donc rassurer les sociologues de profession ou d'humeur qui dissertent sur l'inquiétante situation d'une démocratie désormais privée d'ennemis⁴⁶. La démocratie n'est pas près d'affronter l'angoisse d'un tel confort. Le « gouvernement de n'importe qui » est voué à la haine interminable de tous ceux qui ont à présenter des titres au gouvernement des hommes : naissance, richesse ou science. Il l'est aujourd'hui plus radicalement que jamais parce que le pouvoir social de la richesse ne tolère plus d'entraves à son accroissement illimité et parce que ses ressorts sont chaque jour plus étroitement articulés aux ressorts

46. Cf. Ulrich Beck, *Democracy without enemies*, Cambridge, Polity Press, 1998 et Pascal Bruckner, *La Mélan-*

colie démocratique : comment vivre sans ennemis ?, Paris, Seuil, 1992.

de l'action étatique. La pseudo-constitution européenne en témoigne *a contrario* : nous ne sommes plus à l'heure des savantes constructions juridiques destinées à inscrire l'irréductible « pouvoir du peuple » dans les constitutions oligarchiques. Cette figure *du* politique et de la *science politique* est aujourd'hui derrière nous. Pouvoir étatique et pouvoir de la richesse se conjuguent tendanciellement en une seule et même gestion savante des flux d'argent et de populations. Ils s'appliquent ensemble à réduire les espaces de la politique. Mais réduire ces espaces, effacer l'intolérable et indispensable fondement du politique dans le « gouvernement de n'importe qui », c'est ouvrir un autre champ de bataille, voir resurgir sous une figure nouvelle et radicalisée les pouvoirs de la naissance et de la filiation. Non plus le pouvoir des monarchies et des aristocraties anciennes, mais celui des peuples de Dieu. Ce pouvoir-là peut s'affirmer à nu, dans la terreur exercée par l'islamisme radical contre une démocratie identifiée aux États oligarchiques de droit. Il peut appuyer l'État oligarchique en guerre contre cette terreur, au nom d'une démocratie assimilée par les évangélistes américains à la liberté des pères de famille obéissant aux commandements de la Bible et armés pour la défense de leur propriété. Il peut s'affirmer chez nous comme la sauvegarde, contre la perversion démocratique, d'un principe de filiation, que certains laissent à sa généralité indéterminée mais que d'autres identifient sans plus de façons à la loi du peuple instruit par Moïse de la parole de Dieu.

Destruction de la démocratie au nom du Coran, expansion guerrière de la démocratie identifiée à la mise en œuvre du Décalogue, haine de la démocratie assimilée au meurtre du pasteur divin. Toutes ces figures contemporaines ont au moins un mérite. À travers la haine qu'elles manifestent contre la démo-

cratie ou en son nom et à travers les amalgames auxquelles elles soumettent sa notion, elles nous obligent à retrouver la puissance singulière qui lui est propre. La démocratie n'est ni cette forme de gouvernement qui permet à l'oligarchie de régner au nom du peuple, ni cette forme de société que règle le pouvoir de la marchandise. Elle est l'action qui sans cesse arrache aux gouvernements oligarchiques le monopole de la vie publique et à la richesse la toute-puissance sur les vies. Elle est la puissance qui doit, aujourd'hui plus que jamais, se battre contre la confusion de ces pouvoirs en une seule et même loi de la domination. Retrouver la singularité de la démocratie, c'est aussi prendre conscience de sa solitude. L'exigence démocratique a été longtemps portée ou recouverte par l'idée d'une société nouvelle dont les éléments seraient formés au sein même de la société actuelle. C'est ce que « socialisme » a signifié : une vision de l'histoire selon laquelle les formes capitalistes de la production et de l'échange formaient déjà les conditions matérielles d'une société égalitaire et de son expansion mondiale. C'est cette vision qui soutient encore aujourd'hui l'espérance d'un communisme ou d'une démocratie des multitudes : les formes de plus en plus immatérielles de la production capitaliste, leur concentration dans l'univers de la communication formeraient dès aujourd'hui une population nomade de « producteurs » d'un type nouveau ; elles formeraient une intelligence collective, une puissance collective de pensées, d'affects et de mouvements des corps, propre à faire exploser les barrières de l'empire⁴⁷. Comprendre ce que démo-

47. Cf. Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, Paris, Exils, 2000 et *Multitude : guerre et démocratie à*

l'âge de l'empire, Paris, La Découverte, 2004

La haine de la démocratie

cratie veut dire, c'est renoncer à cette foi. L'intelligence collective produite par un système de domination n'est jamais que l'intelligence de ce système. La société inégale ne porte en son flanc aucune société égale. La société égale n'est que l'ensemble des relations égalitaires qui se tracent ici et maintenant à travers des actes singuliers et précaires. La démocratie est nue dans son rapport au pouvoir de la richesse comme au pouvoir de la filiation qui vient aujourd'hui le seconder ou le défier. Elle n'est fondée dans aucune nature des choses et garantie par aucune forme institutionnelle. Elle n'est portée par aucune nécessité historique et n'en porte aucune. Elle n'est confiée qu'à la constance de ses propres actes. La chose a de quoi susciter de la peur, donc de la haine, chez ceux qui sont habitués à exercer le magistère de la pensée. Mais chez ceux qui savent partager avec n'importe qui le pouvoir égal de l'intelligence, elle peut susciter à l'inverse du courage, donc de la joie.

Du même auteur

Aux éditions La Fabrique

Aux bords du politique, 1998 ;
Folio/Gallimard, 2004.

Le partage du sensible.
Esthétique et politique, 2000.

Le destin des images, 2003.

Chez d'autres éditeurs

La Leçon d'Althusser,
Gallimard, 1974.

*La Nuit des prolétaires. Archives du
rêve ouvrier*, Fayard, 1981 ; Hachette
« Pluriel », 1997.

Le Philosophe et ses pauvres,
Fayard, 1983.

*Le Maître ignorant. Cinq leçons sur
l'émancipation intellectuelle*,
Fayard, 1987 ; 10/18, 2004.

Courts voyages au pays du peuple,
Le Seuil, 1990.

*Les Noms de l'histoire. Essai de
poétique du savoir*, Le Seuil, 1992.

*La Mésentente. Politique et
philosophie*, Galilée, 1995.

Mallarmé. La politique de la sirène,
Hachette, 1996.

Arrêt sur histoire (avec Jean-Louis
Comolli), Centre Georges Pompidou,
1997.

*La Parole muette. Essai sur les
contradictions de la littérature*,
Hachette, 1998 ; Pluriel, 2005.

*La Chair des mots. Politiques de
l'écriture*, Galilée, 1998.

L'Inconscient esthétique,
Galilée, 2001.

La Fable cinématographique,
Le Seuil, 2001.

Les Scènes du peuple, Horlieu, 2003.

Malaise dans l'esthétique,
Galilée, 2004.

*L'Espace des mots. De Mallarmé à
Broodthaers*, Musée des Beaux-Arts
de Nantes, 2005.

Chroniques des temps consensuels,
Le Seuil, 2005.

Edition

Louis-Gabriel Gauny, *Le Philosophe
plébéien*, Presses universitaires de
Vincennes, 1985.

Chez le même éditeur

Tariq Ali, *Bush à Babylone.
La recolonisation de l'Irak.*

Moustapha Barghouti,
*Rester sur la montagne. Entretiens
sur la Palestine avec Eric Hazan.*

Zygmunt Bauman,
Modernité et holocauste.

Jean Baumgarten,
*Un léger incident ferroviaire
Récit autobiographique.*

Walter Benjamin,
Essais sur Brecht.

Erik Blondin, *Journal
d'un gardien de la paix.*

Marie-Hélène Bourcier,
Sexpolitique. Queer Zones 2.

Alain Brossat,
*Le corps de l'ennemi.
Hyperviolence et démocratie.*

Alain Brossat,
Pour en finir avec la prison.

Raymond Depardon,
Images politiques.

Norman G. Finkelstein,
*L'industrie de l'holocauste.
Réflexions sur l'exploitation
de la souffrance des Juifs.*

Françoise Fromonot,
*La campagne des Halles.
Les nouveaux malheurs de Paris.*

Irit Gal et Ilana Hammerman
*De Beyrouth à Jénine,
témoignages de soldats israéliens
sur la guerre du Liban.*

Jacques Le Goff,
*Cinq personnages d'hier et
d'aujourd'hui.*

Amira Hass, *Boire la mer à Gaza,
chronique 1993-1996.*

Amira Hass,
Correspondante à Ramallah

Eric Hazan, *Chronique
de la guerre civile.*

Rashid Khalidi, *L'identité
palestinienne. La construction
d'une conscience nationale moderne.*

Elfriede Müller et Alexander Ruoff,
Le polar français. Crime et histoire.

Ilan Pappé, *La guerre de 1948
en Palestine. Aux origines
du conflit israélo-arabe.*

Ilan Pappé,
Les démons de la Nakbah.

Anson Rabinbach,
Le moteur humain.

Jacques Rancière,
Aux bords du politique.

Jacques Rancière,
*Le partage du sensible.
Esthétique et politique.*

Jacques Rancière,
Le destin des images.

Olivier Razac, *Histoire
politique du barbelé. La prairie,
la tranchée, le camp.*

Frédéric Regard,
*La force du féminin.
Sur trois essais de Virginia Woolf.*

Tanya Reinhart, *Détruire
la Palestine, ou comment
terminer la guerre de 1948.*

Robespierre, *Pour le bonheur
et pour la liberté.*

Edward Said, *Israël, Palestine :
l'égalité ou rien.*

André Schiffrin,
L'édition sans éditeurs.

André Schiffrin, *Le contrôle de
la parole. L'édition sans éditeurs, suite.*

Tiqqun, *Théorie du Bloom.*

E.P. Thompson,
*Temps, discipline du travail et
capitalisme industriel.*

Enzo Traverso, *La violence nazie,
une généalogie européenne.*

Enzo Traverso, *Le passé : modes
d'emploi. Histoire, mémoire, politique.*

François-Xavier Vershave
et Philippe Hauser,
*Au mépris des peuples.
Le néocolonialisme franco-africain.*

Sophie Wahnich, *La liberté ou la mort.*
Essai sur la Terreur et le terrorisme.

Michel Warschawski,
À tombeau ouvert. La crise de la
société israélienne.

Cet ouvrage a été achevé d'imprimer
par l'imprimerie Floch à Mayenne
en septembre 2005.

Numéro d'impression :
Dépôt légal : septembre 2005
Imprimé en France

