

Étienne
Balibar
Passions
du concept

Épistémologie,
théologie et politique

ÉCRITS II



La Découverte L'HORIZON DES POSSIBLES

Passions du concept

L'horizon des possibles, parce que la critique sociale ne peut plus se contenter de pamphlets spéculatifs, même brillants, ni d'explications du réel, même subtiles. Elle exige l'articulation des théories et des observations, des enquêtes et de leurs enjeux, des idées nouvelles et des pratiques actuelles.

L'horizon des possibles, parce qu'il est nécessaire, pour affronter le présent, de surmonter les cloisonnements qui séparent doctrines, disciplines et traditions de pensée. Cette collection ne sera donc ni l'expression privilégiée d'une école scientifique ni l'espace exclusif d'un courant politique.

L'horizon des possibles, parce que le dévoilement et la dénonciation ne suffisent plus à mobiliser les esprits et les corps. Il faut aussi apprendre à voir la réalité du point de vue de ses possibilités. Chercheurs et théoriciens ont décrit le monde de différentes manières ; il faut désormais en inventorier les possibles afin d'aider à le transformer. Et relier ces possibles de pensée à des possibles de luttes.

DANS LA MÊME COLLECTION :

Jérôme BASCHET, *Adieux au capitalisme. Autonomie, société du bien vivre et multiplicité des mondes.*

Gérard DUMÉNIL et Dominique LÉVY, *La Grande Bifurcation. En finir avec le néolibéralisme.*

Immanuel WALLERSTEIN, Randall COLLINS, Michael MANN, Georgi DERLUGUIAN et Craig CALHOUN, *Le Capitalisme a-t-il un avenir ?*

Patrick CINGOLANI, *Révolutions précaires. Essai sur l'avenir de l'émancipation.*

Alexis SPIRE et Katia WEIDENFELD, *L'Impunité fiscale. Quand l'État brade sa souveraineté.*

Peter WAGNER, *Sauver le progrès. Comment rendre l'avenir à nouveau désirable.*

Erik Olin WRIGHT, *Utopies réelles.*

Jérôme BASCHET, *Défaire la tyrannie du présent. Temporalités émergentes et futurs inédits.*

Benoît BORRITS, *Au-delà de la propriété. Pour une économie des communs.*

Philippe VAN PARIJS et Yannick VANDERBORGHT, *Le Revenu de base inconditionnel. Une proposition radicale.*

Jean-Paul ENGELIBERT, *Fabuler la fin du monde. La puissance critique des fictions d'apocalypse*

Federico TARRAGONI, *L'Esprit démocratique du populisme.*

Étienne Balibar

Passions du concept

Épistémologie,
théologie, politique

Écrits II



La Découverte

Composé par Facompo à Lisieux
Création graphique de la couverture : Valérie Gautier
Dépôt légal : février 2020

Si vous désirez être tenu régulièrement informé de nos parutions, il vous suffit de vous abonner gratuitement à notre lettre d'information par courriel, à partir de notre site

www.editionsladecouverte.fr

où vous retrouverez l'ensemble de notre catalogue.

ISBN 978-2-348-05518-8

En application des articles L. 122-10 à L. 122-12 du code de la propriété intellectuelle, toute reproduction à usage collectif par photocopie, intégralement ou partiellement, du présent ouvrage est interdite sans autorisation du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris). Toute autre forme de reproduction, intégrale ou partielle, est également interdite sans autorisation de l'éditeur.

© Éditions La Découverte, Paris, 2020
9 bis, rue Abel-Hovelacque, 75013 Paris.

Ouverture

Machiavel tragique

« Io sono contrario, come in molte altre cose, all'opinione di quelli cittadini : eglino vorrieno un predicatore che insegnasse loro la via del Paradiso, e io vorrei trovarne uno che insegnassi loro la via di andare a casa il diavolo [...] perché io credo che questo sarebbe il vero modo ad andare in Paradiso : inparare la via dello Inferno per fuggirla. »

Nicolas MACHIAVEL,
« Lettre à Guichardin », 17 mai 1521.

Pour rendre hommage au travail de Jacqueline Risset, Anne Torrès, leurs acteurs et collaborateurs, à partir du *Prince* de Machiavel, je voudrais offrir à la discussion quatre idées, en les rattachant à quatre mots : *voix*, *tragique* (ou *tragédie*), *cruauté*, et *ruine*¹. J'essaye de les ordonner selon une progression, sans prétendre pour autant leur conférer une systématité artificielle. Et je veux souligner qu'à mes propres yeux la thématique qu'ils dessinent n'est ni la seule ni la

1. Intervention à la rencontre-débat du 21 avril 2001 « Autour de Machiavel. La politique comme un des beaux-arts », organisée au Théâtre des Amandiers de Nanterre en compagnie notamment de Jean-Luc Nancy et de Marie Gaille-Nikodimov, à l'occasion de la création du *Prince* de Nicolas Machiavel mis en scène par Anne Torrès, traduction de Jacqueline Risset. Jacqueline Risset nous a quittés en 2014 en nous laissant son œuvre de poétesse, de traductrice et de critique inspirée. Je dédie cette réédition à sa mémoire.

principale qu'on puisse évoquer. Je crois néanmoins qu'elle concerne un aspect essentiel, particulièrement appelé par la circonstance qui nous réunit, venant surdéterminer en quelque sorte toute lecture du *Prince* et toute discussion des problèmes théoriques qu'il pose.

Voix

Ce qui fait la difficulté de l'entreprise de Jacqueline Risset et Anne Torrès, sa beauté et son intérêt aussi, c'est d'avoir voulu matérialiser une intuition qui, j'en suis sûr, aura saisi tout lecteur attentif du *Prince* : non seulement ce texte est bien écrit « en première personne », mais l'unique personne qui le signe se démultiplie en une multiplicité de voix, dont l'alternance, les recouvrements, confère à son écriture une singulière complexité. Or on *lit* un texte, si étrange que soit sa syntaxe : mais les voix qu'il recèle, on ne peut que les *entendre*, et donc il faut les faire résonner. Il faut rendre perceptible le passage de l'une à l'autre, espacer leur transfert d'une parole à l'autre, ce qui est la définition même du théâtre. Il faut matérialiser les *césures* qui les séparent. Mais comme Machiavel n'a lui-même indiqué rien de tel qu'un découpage ou une distribution de ses voix, pas même suggéré le genre de *personae* auxquelles on pourrait les attribuer, les choix qu'il faut faire sont éminemment risqués. Je ne suis pas totalement convaincu, je l'avoue, par les assignations allégoriques auxquelles a procédé Anne Torrès, même si j'en vois les raisons : la Vertu, la Fortune, la Guerre... ou le Prince et le Peuple « entre » lesquels l'Épître dédicatoire nous indique que se répartit la connaissance politique, ainsi irrémédiablement divisée. Ou plutôt je crois que toutes ces distributions sont comme dominées, sous-tendues par une division plus secrète et plus déterminante, qui est celle des *deux voix de Machiavel lui-même*, entre lesquelles se partage celui qui adresse le texte à ses destinataires : un Prince, et peut-être derrière lui un Peuple, tous les deux « à venir ».

Qui parle, donc, dans l'écriture machiavélienne, quelles sont les voix de Machiavel « parlant » le *Prince* en l'écrivant et se cherchant lui-même dans cette écriture ? Une voix de la raison et une voix de la passion, ou si l'on préfère une voix de la réflexion, jugeant et comparant les événements, les circonstances historiques, les caractères anciens et modernes de l'action politique, et une voix de l'interpellation et de l'exhortation, pour ne pas dire de l'invocation : celle qui se fait

entendre à découvert dans les derniers alinéas du dernier chapitre (l'appel au « rédempteur » de l'Italie), mais dont on peut aussi percevoir le contrepoint insistant dans les chapitres précédents. Le problème est qu'on ne peut les réunifier, les réduire l'une à l'autre, mais qu'on ne peut pas non plus les séparer. *Le Prince* n'est l'ouvrage qu'il est, avec les problèmes d'interprétation qu'il a posés à toutes les époques, que dans la superposition de ces voix, et aussi longtemps qu'elles continuent de se faire entendre. Ce qui veut dire : aussi longtemps que les *exempla* analysés par Machiavel continuent pour nous d'avoir un sens, et aussi longtemps que son appel est susceptible aussi de *nous* interpeller, en procédant au besoin à quelques substitutions de noms (ainsi « l'Europe », pour « l'Italie »).

Le problème est, plus profondément encore, que Machiavel lui-même, s'il a agencé la superposition des voix avec un grand art, n'en a pas pour autant détenu la clé. Ou disons mieux, il n'y a pas derrière le texte un « super-Machiavel » qui disposerait ses voix et les mettrait en scène, mais seulement à même le texte un conflit vivant de ses propres « intérêts », dont il est le témoin et le spectateur. En sorte que, d'une certaine façon, dans la superposition et les césures de ses voix, Machiavel *se tait* encore, *réserve* une parole. C'est pourquoi *nous* ne cessons de tendre l'oreille en direction de ce qui parle au fond de ce silence : comment l'appeler ? Peut-être faudrait-il dire que c'est la « chose », ou la « chose même », ce référent énigmatique de la vérité que désigne la formule célèbre du chapitre XV : *andar dritto alla verità effettuale della cosa...* Dans les remarques qui suivent, je chercherai moi aussi, d'une certaine façon, à identifier cette « chose » et à faire entendre ce qu'elle dit dans le jeu des voix de Machiavel¹.

1. J'ai longtemps cru, sur la foi des éditions dont je disposais, que la formule de Machiavel était : *andar dritto alla verità...*, et, comme d'autres, je traduais « aller tout droit à la vérité effective [ou efficace] de la chose ». Grâce à l'édition critique de Fournel et Zancarini, je sais maintenant que le texte réel (en dialecte florentin) parle de *andare dritto*, ce qui veut plutôt dire « courir derrière la vérité » ou la « poursuivre », même si une assonance peut être entendue avec la voie « directe ». Voir Nicolas MACHIAVEL, *De principatibus. Le prince*, introduction, traduction, postface, commentaire et notes de Jean-Louis FOURNEL et Jean-Claude ZANCARINI, texte italien établi par Giorgio INGLESE, PUF, Paris, 2000, p. 136-137.

Tragédie

En proposant le titre « Machiavel tragique », je n'ai voulu ni construire à partir du *Prince* une nouvelle théorie de la tragédie, ni enfermer Machiavel dans cette catégorie esthétique. Mais j'ai voulu montrer qu'en dégagant la dimension tragique de son œuvre (et plus spécifiquement du *Prince*), on pouvait du même coup relancer, *avec Machiavel*, une réflexion sur ce qu'est le « tragique » dans l'histoire et dans la politique. D'autres auteurs pourraient y contribuer (quelqu'un, au cours du débat, a justement cité Max Weber).

Jacqueline Risset se réfère avec à propos à la présence des « héros » dans le texte du *Prince*, qui se construit largement autour de leur surgissement et de leur évaluation, en contrepoint de la « classification » des régimes et de l'étude de leurs conditions d'existence. César Borgia est le plus évident de ces héros, mais il y en a d'autres qui illustrent telle ou telle facette de l'action du « prince », telle ou telle condition de ses succès et de son échec. En dernière analyse, j'y reviendrai, il s'agit toujours d'échec : *les héros sont comme tels voués à l'échec*, César Borgia plus que tout autre.

Ce qui pose la question de savoir comment l'idéal du « prince » (très exactement du « prince nouveau », celui qui fonde un « nouveau principat ») se rapporte au modèle de l'héroïsme. Est-ce qu'il le réalise intégralement, l'accomplit ? Ou doit-il, au bout du compte, s'en dissocier ? C'est, on le sait, l'une des grandes difficultés d'interprétation du texte. Il n'est même pas impossible de soutenir que le « prince nouveau » devra devenir un *anti-héros*, renverser les figures de l'héroïsme, non seulement par les caractéristiques extrêmes et paradoxales de sa vertu, mais par la façon dont il les soumet à un contrôle rationnel, pour en faire ses « instruments » : le prince est son propre instrument. Ou mieux, celui qui entreprend « d'homme privé qu'il était, de devenir prince » (chapitre VI), doit aussi devenir son propre instrument, cultiver en lui les capacités d'esprit et de corps correspondantes. Sans aller jusqu'à retrouver ici la phrase du *Galilée* de Brecht, apparemment très anti-machiavélique : « malheur au pays qui a besoin de héros », on peut aussi noter ici la pertinence des réflexions de Hegel (qui est la source de Brecht et de la profonde ambivalence de sa formule) : l'homme d'État, voire le « grand homme », ce *criminel* dont l'action privée a pour conséquence une mutation ou fondation de la chose publique, n'est plus vraiment un héros. C'est pourquoi Hegel inscrit Machiavel et son « prince » dans les figures

de la *transition* historique qui font passer de l'histoire archaïque, sauvage, à l'histoire rationnelle et à la modernité, de l'histoire des commencements à l'histoire des fins.

Mais ce sont là justement les questions qui font le « genre » tragique et qui en relancent périodiquement l'histoire. Il est de tradition de les analyser selon le grand jeu des antithèses qui problématisent l'*action* : le rapport des moyens aux fins, ou de la forme à la matière (que Machiavel analyse simultanément sur le plan des principes : la *virtù* et la *fortuna*, et sur celui des forces : les princes, les peuples, l'Église), l'oscillation de l'agent (ou, comme on dirait encore mieux en anglais, de l'*agency*, « l'agence ») entre le modèle de la décision et celui de l'art, l'ambivalence du pouvoir qui recherche la souveraineté ou la puissance par les moyens de la grâce ou de la cruauté. On montrerait aisément qu'à l'âge baroque et classique, et même au-delà, les grands écrivains qui réinventent la tragédie le font toujours dans un rapport étroit, profondément réfléchi, à Machiavel et aux controverses qu'il suscite : Shakespeare (*Richard III*, *Macbeth*, *Hamlet*), Corneille (*Cinna*, *Pompée*, *Suréna*), Racine (*Britannicus*, *Bérénice*, *Bajazet*...). Ils sont « machiavéliens », « anti-machiavéliens », « ultra-machiavéliens ».

Mais rien de tout ceci ne serait possible si Machiavel lui-même n'avait pas profondément exploré, justement dans *Le Prince*, ce que j'appellerai *les bords du tragique* : ces lignes de séparation et de recoupement, où la tragédie rencontre la question messianique du salut dont il faut saisir l'occasion (comme dans *Edipe* ou *Hamlet*), la question dialectique (« épique », dira Brecht en détournant une autre catégorie esthétique-politique) du conflit des puissances et des intérêts de la multitude, la question « pathétique » de la cruauté et plus généralement l'esthétique du mal (comme dans la *Médée* d'Euripide ou dans les tragédies raciniennes). Et c'est ainsi que, dans *Le Prince*, se superposent, mais sans se confondre, une présentation « en creux » du *rédempteur* politique ou du Sauveur (dont le nom blasphématoire n'est évidemment pas choisi au hasard, puisque la puissance majeure qu'il s'agit pour lui d'assujettir à ses fins ou de détruire est celle de l'Église), celui qui surmontera les faiblesses de tous les princes nouveaux qui l'ont précédé ; une dialectique des puissances ou des « humeurs » (à laquelle, en d'autres textes, Machiavel a donné une extension systématique, et dont l'enjeu est toujours la possibilité de *convertir* la négativité des passions populaires, le « rejet de l'esclavage » propre au peuple, en condition positive du gouvernement ou de la

vie de l'État) ; enfin une analytique des passions et de leurs effets de pouvoir, particulièrement de la cruauté, dont Machiavel traite avec une remarquable « froideur », souvent notée, qu'on peut essayer de rapprocher de Spinoza ou de Sade, à l'exception peut-être de quelques « mises en scène » proches de l'évocation hallucinatoire, sur lesquelles je vais revenir. Le tragique, en tout cas le tragique machiavélien, comporte toutes ces dimensions, et pourtant il n'est réductible à aucune d'elles, prise séparément.

Cruauté

De ces trois dimensions, c'est la dernière – la cruauté et son rapport à l'esthétique du mal – qui importe le plus, ou qui nous intéresse ici le plus directement. Je voudrais proposer l'interprétation suivante : il y a bien chez Machiavel une « politique de la cruauté » dont l'exposition des moyens et la justification de la nécessité occupent une place centrale dans le discours du *Prince*, et qui rend compte pour une grande part du rejet – sincère ou feint – dont il a fait l'objet. Mais cette politique est très étrange.

Elle comporte un caractère d'obscénité, et je ne vois pas ce que nous pourrions gagner à le dénier. L'effet que doivent produire sur nous, aujourd'hui encore (ou aujourd'hui surtout ?), les développements consacrés par Machiavel à l'art de la cruauté et à son efficacité comme méthode de gouvernement, dans lesquels l'*exemplum* apparaît non seulement comme objet de réflexion et d'analyse, mais comme modèle de conduite « vertueuse », est comparable à celui de très rares autres textes dans l'histoire de la pensée. Plutôt qu'au Sade de la *Philosophie dans le boudoir* ou d'autres « démonstrations » des prospérités du vice, c'est au Nietzsche de la *Généalogie de la morale* et à ses dissertations sur la cruauté « innocente » de la « bête blonde » primitive que je l'associe pour ma part. Peut-être la référence au *Dom Juan* de Molière serait-elle également éclairante. Embarrassante familiarité des éthiques « négatives ». Mais de toute façon la distance est aussi difficile à établir entre la critique du moralisme, qui se situe « par-delà bien et mal », et la perversité d'une apologie de l'inhumain qui établit certains individus en « maîtres » de la vie et de la dignité des autres, au bénéfice des fins supérieures dont ils seraient les agents de la réalisation.

À cela on pourrait objecter que notre perception est faussée par l'anachronisme, et que nous réagissons à l'apologie de la violence

dans le texte de Machiavel à partir de principes ou de préjugés qui sont ceux d'une époque humaniste, dans laquelle la violence réelle sans doute n'est pas moindre qu'à la Renaissance (peut-être est-elle devenue au contraire bien plus massive), mais n'est plus acceptable comme « pur » instrument politique. Or je crois qu'il faudrait plutôt dire l'inverse : Machiavel écrit dans un contexte de lieu et de temps où les pratiques qu'il décrit, du point de vue de leur matérialité, sont omniprésentes (qu'il s'agisse de l'assassinat politique, de la torture ou de la trahison), mais son propos n'est pas du tout de légitimer le fait. C'est plutôt d'en faire la « critique », au sens d'un questionnement sans cesse répété quant aux conditions de l'efficacité de la cruauté, à la rationalité des stratégies qui l'emploient, et à la valeur des fins qui la justifient. Machiavel n'oppose certes pas la morale à la violence, mais il demande que la violence ait une « effectivité » politique, et donc une vérité.

Aussi la politique machiavélique de la cruauté va-t-elle très au-delà d'une extension de la doctrine classique de la prudence dans l'action à la totalité des moyens effectifs de conquérir et garder le pouvoir. Très au-delà même d'une conception hobbesienne ou schmittienne de la guerre comme horizon permanent de la politique, ou d'une conception hégélienne de la conversion de la violence en culture et en institutions¹. En fait elle fait exploser le concept même de la violence dans son rapport à la politique. Althusser n'a pas eu tort (dans *Machiavel et nous*) de définir l'objectif permanent de la politique machiavélique en tant que fondation d'un pouvoir sans légitimité transcendante ou traditionnelle comme l'institution de « la crainte sans la haine », en la mettant en rapport avec une radicale séparation des passions privées et des passions publiques. Mais je crois qu'il a manqué le paradoxe ultime de ce face-à-face avec l'*extrémité de la violence*, qui tient à ce qu'elle est censée devenir intégralement maîtrisable, calculable, dans le moment même où elle est représentée sous des formes qui excèdent toute instrumentation, ou qui affectent ses effets d'une radicale incertitude, parce qu'ils combinent la « satisfaction » (ou la jouissance) avec la terreur. Tel est précisément le cas dans le fameux scénario de l'exposition, par César Borgia, du corps écartelé de son ministre, en guise de compensation offerte au peuple pour l'oppression qu'il lui a fait subir (et dont le texte du chapitre VII dit que celui-ci demeure à

1. Voir mon livre *Violence et civilité. « Wellek Library Lectures » et autres essais de philosophie politique*, Galilée, Paris, 2010.

la fois « satisfait et stupide »). Pour que la violence, dans les conditions d'une guerre civile endémique, apparaisse enfin comme le monopole du pouvoir, il faut qu'elle excède les formes devenues habituelles, ce qui se traduit ici par l'institution d'un spectacle (le démembrement) devant lequel les multiples individus privés composant le peuple éprouvent à la fois le tremblement de leur chair et la limite de toute possibilité d'identification. Ils sont convoqués sur la scène politique par un mouvement qui les exclut de toute subjectivité active, et les identifie à ce qui, du point de vue même de Machiavel, est peut-être l'impossible : une passivité radicale.

Le problème qui se pose alors est de savoir si Machiavel construit une interprétation, achevant de construire la rationalité qu'il prétend, ou s'il ne laisse pas plutôt pénétrer dans son système des fins et des moyens de la politique « effective » une *chose* dont elle n'a pas, dont elle ne gardera pas le contrôle. Les *Discorsi* exposent longuement que les masses ne sauraient être contrôlées sur le long terme sans avoir recours à la manipulation des croyances (et notamment de la religion). Ce qu'on a pu identifier avec une version inaugurale de la « politique de l'idéologie » (ou de l'opinion) au sens moderne. Mais avec l'effet de terreur et de stupéfaction nous sommes passés, semble-t-il, au-delà de toute rationalité calculatrice, car l'« origine » du pouvoir n'est plus susceptible d'être réactivée dans les formes du mythe ou du rituel. Elle renvoie à un trauma collectif éprouvé et refoulé par chacun, dont les effets sont imprévisibles. Et c'est au fond ce dont Machiavel convient lui-même en inscrivant cet épisode en bonne place dans la course à l'abîme que constitue en fait l'aventure de César Borgia (ou qui forme l'envers du récit de son presque succès dans la refondation de l'*imperium* en Italie).

Ruine

D'où le dernier terme auquel je voudrais m'arrêter aujourd'hui : la ruine. C'est l'un des plus fréquents dans le lexique du *Prince*, peut-être le plus fréquent : l'a-t-on remarqué ? Relisons Machiavel en neutralisant, pour un instant, l'idée de démonstration ou d'enquête sur les moyens de *garantir* la stabilité du pouvoir (ce que Spinoza appellera plus tard son élévation à l'« absolu », mais il n'aura pas en vue une stratégie politique, plutôt un système d'institutions, voire une constitution). Nous constaterons alors que, dans la description qui

en est proposée (et que l'appel final au rédempteur ne transcende apparemment que par un coup de force de la passion autant que de l'intelligence), tous les « principats » vont à la ruine. Et donc, aussi, *tous les princes vont à leur ruine*, dans laquelle ils entraînent l'État qu'ils auront fondé, puisque cet État n'est pas autre chose que l'improbable matérialisation de leur vertu.

À l'encontre donc de l'idée d'une fondation d'État ou de société « qui n'aurait pas de fin » (Althusser), et qui se projetterait ainsi dans son éternité – probablement indissociable du mythe classique de la souveraineté –, il faut penser avec Machiavel que les fondations ne font que différer une ruine inévitable. Mieux, elles ne font que retarder le moment où les politiques les plus rusées et les plus vertueuses mènent à leur propre ruine, dans la forme d'une « erreur » apparemment contingente (comme l'erreur de calcul de César, qui a tout prévu sauf sa propre maladie et la mort de son père), mais en réalité inévitable. En ce sens le prince machiavélien n'est pas « souverain », il est *tout sauf souverain*, même si nous épurons l'idée de souveraineté jusqu'à la pure forme de la décision, ou si nous la renversons en souveraineté négative, voire en souveraineté du négatif (respectivement Schmitt et Bataille, qui d'ailleurs n'ont pu s'approprier vraiment Machiavel – ceci pour continuer le débat esquissé aux Amandiers avec Jean-Luc Nancy). Cependant, tout tient aux modalités, et aux délais. Il n'y a rien d'équivalent, aux yeux de Machiavel, entre l'erreur stupide et contingente, *l'erreur d'imbécillité* qui conduit immédiatement à la ruine, et *l'erreur d'habileté*, longuement différée, prévenue par l'intelligence, qui se confond pratiquement avec le succès – ou se confondrait avec lui si par sa nature même le temps ne venait pas toujours à manquer à la politique.

Telle serait, me semble-t-il, avec l'excès indispensable et par là même incontrôlable de la cruauté, la dimension tragique du *Prince* de Machiavel, profondément pessimiste, et qui forme comme le secret indicible du partage joyeux des voix qu'il emprunte tour à tour, lorsqu'il veut nous parler de l'audace et de la jeunesse des hommes d'action et des multitudes qu'ils entraînent, ou de l'espérance du salut pour les nations soumises au joug de l'étranger et à l'anarchie des « seigneuries » rivales.

Avant-propos

« Passions du concept » : le titre sous lequel je présente les neuf études ici rassemblées (certaines ayant été remaniées pour la présente publication) peut s'entendre en plusieurs sens. Le premier, le plus empirique mais non anecdotique, renvoie au fait que beaucoup de ces études (sinon toutes, indirectement) commentent la pensée de philosophes qui ont eu *la passion (pathos) du concept* et de la pensée par concepts : c'est l'évidence pour Marx, Canguilhem ou Althusser, mais c'est vrai aussi de Foucault, et même, « aux extrêmes », de Machiavel ou de Pascal. Le second réfère à ce qui, en philosophie (une notion que, comme Pierre Macherey, je prends toujours « au sens large »), *arrive au concept* comme forme et mode de pensée qui, précisément, singularise la philosophie : donc à ce qu'il « subit » (*paskhein, pathein*), soit extrinsèquement, en se transformant et se régénérant (d'un champ dans un autre et d'une problématique dans une autre), soit intrinsèquement, en redéfinissant son propre sens, à l'occasion de sa mise en œuvre. Le troisième sens, enfin, réfère aux *affections (pathèmata) du concept*, c'est-à-dire que je recherche l'intelligibilité des tendances entre lesquelles, du fait même de son « objet », une philosophie du concept se trouve étirée, voire écartelée, pour en faire non pas des accidents de parcours, mais des modalités de sa constitution même. En somme le concept est ce pour quoi, d'une façon qui, à la limite, est toujours nouvelle, un philosophe *prend parti*. Il est aussi cette unité ou entité intellectuelle que l'histoire et la volonté de savoir ne laissent jamais en repos, ni dans ses significations ni dans ses

usages. Il ne cesse enfin de passer de l'unité à la division (ou inversement) afin, précisément, de refléter en son propre sein les enjeux de la pensée comme activité engagée dans le monde même (monde extérieur, monde intérieur) qu'elle veut comprendre.

Le petit discours sur « Machiavel tragique » par lequel, avant même d'en expliciter la composition et les intentions, j'ai voulu introduire aux développements contenus dans ce recueil aura pu, du moins je l'espère, donner une première idée de la façon dont ces trois dimensions d'une réflexion sur les passions propres au concept (dont celles qu'il induit chez ses utilisateurs) peuvent se rencontrer à propos d'un même auteur et de son texte. Du même coup il anticipait sur l'importance que, venant après d'autres, je suis amené ici à conférer à la pensée de Machiavel dans ma propre tentative pour élargir, en fonction de ses nécessités intrinsèques, le champ de l'épistémologie¹.

1. J'ai d'autres références en tête, naturellement, dont je ne veux pas faire une énumération exhaustive. Althusser s'est référé à une expression : le « parti du concept », qu'il prétendait venir de Marx (mais je ne sais pas où), dont il faisait l'application à lui-même et à ceux qui l'entouraient, ou qu'il espérait rallier à sa conception de la philosophie. Qu'un tel parti (ou parti pris) comporte un engagement passionné me semble l'évidence même. Il est moins certain qu'Althusser eût été préparé à admettre que le concept comporte lui-même une dimension « pathétique », sous l'effet de sa propre activité et des intersections qu'elle comporte avec d'autres modes de vie et de pensée, du moins aussi longtemps qu'il n'avait pas introduit dans la conception même de la théorie l'idée d'une permanente division entre des orientations contradictoires, qui est politique au sens large du terme. Deleuze et Guattari, dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* (1991), proposent une élaboration très profonde de ce qu'ils entendent par « concept » (en l'inscrivant dans plusieurs systèmes successifs d'oppositions). Elle n'est pas du tout dénuée de passion, mais je ne peux m'en réclamer ici parce que, de façon très bergsonienne, ils séparent radicalement les acceptions scientifiques et philosophiques du concept (déniant en fait à la science le droit de penser par concepts : « Le concept appartient à la philosophie et n'appartient qu'à elle ») (et plus loin : « La science n'a pas pour objet des concepts, mais des fonctions [...] une notion scientifique est déterminée non par des concepts mais par fonctions ou propositions »). D'autre part, corrélativement, ils associent la création conceptuelle à l'activité de problématisation, mais en excluent la dimension de la discussion ou du conflit (la « rivalité des discours ») qui est précisément, on le verra, ce qui m'a intéressé. J'ai beaucoup de sympathie pour le travail que fait Jocelyn Benoist dans *Concepts. Introduction à l'analyse* (Cerf, 2010), non seulement parce qu'il me fait l'honneur de me citer (à propos du concept de « frontière »), mais parce que, dans son intention de définir le concept comme un acte de pensée qui s'inscrit dans un « contexte de réel », il est amené à caractériser ce dernier comme un champ de forces plutôt que comme un « donné », et – sur l'exemple par lui privilégié du « concept d'Afrique », concept essentiellement contesté s'il en est – il marque nettement le caractère *politique* de cette inscription. Mais cette politicité ne va pas jusqu'à faire droit au *pathos* conflictuel dans la définition du *logos* conceptuel. Elle s'arrête à la flexibilité wittgensteinienne... Son entreprise ne lui en a pas moins valu des volées de bois vert du côté des analytiques patentés à la française.

Il va sans dire que cette formulation n'a jamais présidé à la rédaction d'aucune de mes études en particulier, laquelle a toujours été commandée par des intérêts et des sollicitations déterminés. Elle est l'effet d'un après-coup, d'une relecture et d'une tentative de classement, dont je vois très bien les forçages ou les approximations qu'elle induit. Elle devrait permettre, cependant, de tenir ensemble les fils que j'ai tirés les uns après les autres, engendrant une sorte de « dérive » à partir de l'épistémologie (ou plutôt d'une certaine épistémologie), qui m'a entraîné vers des questions de philologie et de philosophie que je n'anticipais pas, mais qu'imposait la lecture symptomale de certains énoncés surdéterminés comme « histoire de la vérité » ou « point d'hérésie ». Cette dérive, d'ailleurs, a fini par me reconduire à l'épistémologie, mais pour des raisons et avec des objectifs assez différents de ceux qui m'inspiraient au départ. C'est de ce déplacement que je tente aussi, par ce recueil, de prendre la mesure, si insatisfait que je sois de son résultat.

Je construis un plan en trois parties, pour essayer de faire ressortir trois thèmes principaux et d'en problématiser la fonction théorique : *l'histoire de la vérité*, la bifurcation intra-théorique ou « *point d'hérésie* », *l'actualité* comme détermination « ontologique » de la pensée vers laquelle la connaissance tente toujours de se diriger au moyen d'une *ascension polémique*. Dans chacune des deux premières parties, je procède essentiellement à des lectures d'auteurs anciens ou récents (mais qui, par-delà le temps, peuvent se retrouver dans une « contemporanéité » intellectuelle), et dont certains reviennent plusieurs fois à des places différentes : en particulier Pascal et Foucault. Althusser, qui ne fait l'objet d'aucune étude spécifique (mais qui est l'interlocuteur privilégié avec qui je discute l'interprétation d'un passage de Machiavel célèbre autant qu'énigmatique), revient lui aussi plusieurs fois : inspirateur de certaines questions, modèle de certaines analyses, ou référent obligé de certaines positions dans le champ des controverses actuelles à propos de la science et de la critique. Libre au lecteur de voir là une marque indélébile du petit « cercle » dans lequel, il y a bien longtemps de cela, s'était formée ma propre passion du concept, qui n'a cessé de changer d'objets et de reconsidérer ses usages, mais qui, en tant que telle, s'est avérée indestructible. Dans la troisième partie, la plus hétérogène en apparence du point de vue du style et des interlocuteurs auxquels elle s'adresse, je continue à donner de l'importance aux lectures de textes (et même à la philologie). Mais j'essaye aussi, de façon plus assertorique, d'ébaucher le traitement

d'une question à laquelle j'espère pouvoir conférer un jour de plus amples développements (car il me semble qu'elle permet de nous orienter dans des débats d'une certaine urgence, autour de l'économie et de la religion notamment), qui sera ici au moins *posée* : à savoir la question des *conflits métathéoriques* qui constituent à la fois la condition de possibilité (paradoxale au regard de toute la tradition positiviste) et l'instrument réflexif d'une connaissance prétendant à la *scientificité* dans le champ des sciences humaines (voire même de toutes les sciences, je réserve pour l'instant cette question). En manière de conclusion, ou plutôt de relance ou de réouverture des questions ainsi enchaînées, je donne un exposé récent que l'invitation du réseau des *Political Concepts* à conclure les journées qu'il avait organisées en 2016 autour de mon travail m'a conduit à élaborer, esquissant une mise en ordre des tentatives contemporaines pour concilier, ou même combiner en une seule notion, la *conflictualité* et la *conceptualité*, que la tradition philosophique rationaliste a toujours eu tendance à considérer comme incompatibles¹. Il est assez clair que cette notion « synthétique » oriente, et subsume d'une certaine façon, l'ensemble

1. À l'exception notable, bien sûr, de Hegel et, par voie de conséquence, de ceux qu'il a inspirés. On s'étonnera – et peut-être même on considérera comme une forme de fuite – que je n'aie jamais trouvé dans le cours de ces études l'occasion d'une vraie discussion de Hegel et de la « dialectique » dans les formes qu'il lui donne (le développement que je lui consacre à propos de l'antithèse entre le *procès* et l'*événement*, pour important qu'il soit à mes yeux, ne peut pas en tenir lieu). J'admets qu'il y a là comme un « point d'hérésie » devant lequel il fallait choisir, et j'ai choisi contre Hegel, ou en face de lui. Pour éclairer le sens de ce choix, je fais observer (sans le démontrer) que l'entreprise hégélienne tend toujours (avec plus ou moins de facilité suivant les œuvres et les contextes) à reformuler la question du *conflit* en termes de *contradiction*, ou de « moment » dans le développement d'une contradiction et le « devenir contradictoire » d'une différence. Ce sont précisément les alternatives à cette voie (en particulier celles qui font « revenir » au sein même du concept ses passions politiques et théologiques « relevées » par Hegel) qui m'ont sollicité de façon répétée au cours de ces études. Le devenir de la question chez Marx y est évoqué plus directement, surtout en raison de la façon dont elle a été retravaillée et déplacée chez Althusser, dont on sait qu'il avait commencé par essayer de construire une formalisation de la « dialectique marxiste » fondée sur un usage antihégélien de la contradiction, avant de déboucher sur des formulations qui tendent clairement à incorporer la conflictualité au concept : « lutte des classes dans la théorie », « science schismatique », « pensée aux extrêmes ». On s'éloigne ainsi toujours davantage de la « patience du concept » (Gérard Lebrun), et c'est de ce côté aussi que, à ma façon, je me suis dirigé. À l'autre extrême du spectre philosophique, il y a bien sûr tous ceux qu'on tend à ranger parmi les « antiphilosophes », et tout particulièrement Nietzsche. Ne pas le discuter comme tel (mais seulement au travers de quelques échos, en particulier chez Foucault) au titre d'une véritable « guerre » dans l'élément du concept est un autre choix que, s'il faut se justifier de ce *qu'on n'a pas fait*, je devrais expliquer soit comme une réticence, soit plutôt comme une mise en réserve. Un parcours n'est pas une encyclopédie.

des thèmes abordés dans ce recueil, sans pour autant les unifier ou les homogénéiser. Avant d'y revenir et d'en dire un peu plus sur ce point en profitant du recul et de la relecture, qu'on me permette de décrire schématiquement l'intention et l'organisation des trois parties que je propose.

« Histoire de la vérité »

Dans ma première partie je pars de Canguilhem, j'avance vers Badiou, et de là je retourne à Pascal. Autour de cette expression qui est en fait la citation d'une citation : *histoire de la vérité*, je ne cherche pas à proposer moi-même les fragments d'une histoire de « la vérité », pas même (projet inspiré de Foucault auquel j'avais songé à une certaine époque) les ébauches d'une description et d'une contextualisation des *énonciations de la vérité* ou des énonciations *dans la modalité de la vérité* (« véridictions »)¹, mais à élucider la généalogie et les tensions internes *de cette expression elle-même*, car j'en suis venu à penser qu'elle était à la fois hautement symptomatique et beaucoup plus énigmatique qu'on ne le croirait d'abord. Cette enquête a donc un caractère philologique (ou, comme je dis quelque part, « talmudique »). Elle n'en comporte pas moins une relation directe (que j'espère constructive) avec certaines des idées qui ont été au centre de la tradition épistémologique française au siècle dernier, comme l'indiquent les noms de Canguilhem et de Badiou (surtout cette partie de l'œuvre de Badiou qui dérive le plus directement d'une épistémologie des mathématiques).

De quoi s'agit-il en effet ? Essentiellement de ceci que, par une étonnante convergence, plusieurs des protagonistes du débat philosophique des années 1960 et 1970 en France se sont servis avec insistance (ou en des points stratégiques de leur œuvre) de la même expression, soit pour en revendiquer l'usage, soit pour en déplacer ou déformer le sens (en particulier, comme chez Foucault, par l'introduction de qualificatifs : histoire triste ou joyeuse, histoire politique...), soit pour en récuser l'interprétation directe, au premier degré, et l'affecter d'une négation. Leurs positions sont profondément divergentes, mais elles

1. En 1994 j'avais publié aux Éditions de l'Aube, sous le titre *Lieux et noms de la vérité*, un petit recueil dont je reprends ici un chapitre (sur « Science et vérité dans la philosophie de Georges Canguilhem ») qui s'inscrivait plutôt dans une telle perspective.

ont toutes un même enjeu, qui est de problématiser la tension, voire la contradiction, que semble impliquer le rapprochement (et *a fortiori* l'identification) des thèmes de l'historicité et de la véridicité ou de l'objectivité, du point de vue épistémologique (lorsque l'épistémologie est conçue comme indissolublement liée à une histoire des sciences) et du point de vue métaphysique¹. La constellation s'organise dès lors autour de ce qu'on peut appeler déjà (en anticipant sur l'examen de la terminologie de Foucault, qui sera l'objet de ma deuxième partie) un « point d'hérésie » aux dimensions multiples, dont *histoire de la vérité* serait le nom, et dont les possibilités contradictoires d'interpréter cette formule constitueraient l'enjeu. Mais d'où viennent, philologiquement, cette formule et son insistance ? Une citation de Pascal, que Badiou donne en exergue d'une des « méditations » de son maître-ouvrage (*L'Être et l'Événement*), m'a servi ici de révélateur et de fil conducteur. Sans doute, comme je l'indique plus loin, l'idée « française » d'une histoire de la vérité voisine avec les mots d'une tradition dialectique (hégélienne : mais il faudrait plutôt parler ici d'un *devenir de la vérité*) et avec ceux d'une tradition phénoménologique (husserlienne et surtout heideggérienne, en particulier si on interprète la *Seinsgeschichte* ou « histoire de l'Être » comme une histoire du (*non-*) *voilement* intrinsèque de la vérité dans ses configurations successives), mais elle ne signifie jamais exactement la même chose et même elle s'y oppose. Or ce que suggérerait la citation de Badiou (sans jamais s'en acquitter vraiment) c'était de remonter à une autre « source », un *hapax legomenon* à vrai dire étonnant, « pensée » de Pascal isolée de tout contexte et chargée d'enjeux théologiques autant que politiques avant même d'être philosophiques : « L'histoire de l'Église doit être proprement appelée l'histoire de la vérité². » J'ai fait l'hypothèse que la source pascalienne, si elle pouvait être avérée, détenait la clé (ou

1. Du côté de l'épistémologie, on pourrait dire que la difficulté tient dans un *double bind* : alors que l'historicité et la véridicité sont devenues inséparables, il n'est possible de poser ni que *la vérité est dans l'histoire* (position historiciste, n'échappant au relativisme que par la tautologie, ou par l'historicisme absolu : l'histoire « dans » laquelle se produit la vérité est *sa propre* histoire, celle de son « développement »), ni que *l'histoire est dans la vérité* (position métaphysique, et même dogmatique, à laquelle on verra qu'il me semble que Badiou finit par revenir, dès lors que l'énonciation de la vérité comme idée lui paraît devoir être chargée aussi d'une fonction « militante » qui engendre une *fidélité*).

2. Édition Louis Lafuma, n° 776. La formule est isolée de toute autre (même si on peut lui chercher des corrélats) et rangée dans les « papiers non classés ». Je ne me suis pas reporté à l'édition de Philippe Sellier, qui se fonde sur un autre manuscrit et propose donc un classement différent.

l'une des clés) du conflit des philosophies contemporaines, en même temps que de leur différence par rapport à d'autres traditions nationales (européennes).

Mais une hypothèse supplémentaire s'est présentée en cours de route : il m'est apparu en effet que, *entre Pascal et Foucault* (le premier à l'évoquer, bien que d'abord fugitivement, en 1961), *aucun usage de cet énoncé n'était repérable*. Ce qui conduisait à l'idée d'une période de latence, au sens quasi freudien du terme, dont l'énoncé en question ne ressort après trois siècles que pour « éclater » en usages aussi foisonnants que multiples, sous le double (ou triple) impact d'une confrontation avec l'herméneutique, d'une aporie interne au concept de science tel que le constitue l'épistémologie historique (inspirée de Cavaillès, de Bachelard, de Koyré), et d'une confrontation aiguë entre la question de la science et celle de la politique dont chacune, à certains égards, peut prétendre *prescrire* un mode de référence à la vérité (ce que vient particulièrement souligner la problématique « marxiste » de l'idéologie, directement affrontée par Canguilhem). D'où un bénéfice supplémentaire, nullement secondaire, de la référence à Pascal, qui est de mettre en pleine lumière l'insistance d'une question d'origine théologique dans toute référence à une « histoire de la vérité » même lorsqu'elle s'est apparemment libérée du joug de l'Église visible : celle du conflit de l'orthodoxie et de l'hérésie. Si, comme j'ai cru pouvoir le soutenir en m'inspirant d'Althusser et de Foucault (mais surtout en retournant au texte clé des *Écrits sur la grâce* de 1655), le paradoxe de la position pascalienne consiste à *évider la place de l'orthodoxie* tout en maintenant la notion corrélatrice d'hérésie, donc à faire de l'*erreur nécessaire* le symptôme d'une vérité à la fois réelle et informulable, on comprend que les épistémologies et les ontologies aient à se « positionner » dans le code qui leur est propre par des énonciations sur l'histoire de la vérité et l'histoire de l'erreur dont les effets ne leur sont pas entièrement disponibles. Ils dépendent toujours d'une « préhistoire » politico-théologique dont la « sécularisation » de la science et de la philosophie était censée avoir congédié le sens. À moins qu'il ne faille dire plutôt et plus énigmatiquement : ils conservent toujours une *analogie* avec les monuments de cette préhistoire¹.

1. On comprend tout de suite ce qu'il y a de fragile dans mon argumentation : elle suppose que je ne me sois pas trompé en affirmant que *personne*, entre Pascal et Foucault (et les autres), n'a explicitement parlé d'une « histoire de la vérité », en tout cas comme d'un problème philosophique (ce qui peut s'interpréter aussi en posant que le sens immédiat de

« Points d'hérésie »

Entre cette première partie et la seconde, consacrée à élucider le sens et les usages de la notion de *point d'hérésie*, on pourrait penser qu'il y a simplement continuité, puisque je retrouve parmi les implications de la pensée pascalienne une hypothèse radicale concernant la fonction de « connaissance par la méconnaissance » que manifestent les hérésies au regard de la vérité recherchée. Cependant cette continuité ne m'est apparue qu'après coup, en quelque sorte par surcroît, parce que la question du point d'hérésie avait une autre source philologique, qui est l'interprétation de la philosophie de Foucault dans son maître-livre : *Les Mots et les Choses* (1966)¹. J'avais commencé à reprendre cette expression à mon compte dans différents essais de lecture de textes où la question de l'*écriture* recoupe celle de la *conjoncture*, en étant bien entendu conscient de son origine foucauldienne que je cherchais à démarquer, en suivant la pente métaphorique suggérée par le texte

l'énoncé pascalien fait *obstacle* à une reprise philosophique). Si un contre-exemple surgit et m'est objecté, je devrai abandonner l'hypothèse de la « période de latence », mais je ne perdrai pas entièrement le bénéfice de la remontée à la « source », ni par conséquent la possibilité de confronter les implications des usages contemporains avec celles de l'énoncé pascalien, exhibant ainsi le nœud de l'épistémologie, de la politique et de la théologie (ces deux derniers termes étant subsumés sous le nom d'*Église*, antonyme traditionnel de la *science* comme institution, en particulier dans la tradition « laïque » française). La question philologique est encore compliquée par le fait que Canguilhem, lui, commence par invoquer cette formule *négativement*, et en l'attribuant à un historien des sciences polonais (Bogdan Suchodolski)... En 1976 (dans sa Préface au livre de Dominique Lecourt sur *Lyssenko. Histoire réelle d'une science prolétarienne*), sans citer explicitement Pascal, Althusser a consacré d'étonnants développements à l'idée d'une « erreur sans vérité » identifiée à une « déviation sans norme ». Il n'a pas parlé, comme l'avait fait Canguilhem, d'une « idéologie scientifique ». L'étude des chassés-croisés entre le discours d'Althusser et celui de Canguilhem dans la période où (en partie par l'intermédiaire de leurs élèves communs) ils ont débattu de la vérité, de l'idéologie, de la science et de l'histoire reste à faire. La magnifique édition en cours des *Œuvres complètes* de Georges Canguilhem aux éditions Vrin n'y fait que des allusions précautionneuses. L'idée (ou la métaphore) de la *déviation* est bien à l'œuvre chez Pascal, qui use de la catégorie d'hérésie de façon elle-même « orthodoxe », au plus près de l'étymologie grecque convoquée par les Pères de l'Église : *l'erreur c'est le choix*, qui élude la difficulté de penser ensemble les « contraires ». Althusser était un lecteur assidu de Pascal (mais quel philosophe français ne l'est pas ?).

1. Il semble que *Les Mots et les Choses* soit en passe de sortir du purgatoire où l'avaient relégué, d'une part, certaines formules cavalières de Foucault lui-même, d'autre part et surtout le privilège accordé par les commentateurs et utilisateurs de Foucault à des ouvrages (et des cours) où se lisent plus directement les préoccupations éthiques et politiques, à partir d'une autre pratique de l'historiographie. Si je peux contribuer à cette revalorisation, et tout simplement à l'étude d'un des grands livres de philosophie du xx^e siècle, j'en serai évidemment très heureux.

de Foucault (à travers les équivalences entre le « point d'hérésie », la « bifurcation », la « fourche de choix », etc., sur lesquelles je reviens plus bas), mais sans entreprendre une reconstitution de sa logique¹. Il a fallu l'occasion, venue d'Angleterre, d'une recherche collective sur l'épistémologie des concepts « transdisciplinaires », et corrélativement sur la conception que se fait Foucault des notions « quasi transcendantales », pour que j'entreprenne enfin ce travail. Or celui-ci devait me livrer des résultats extraordinaires concernant Foucault lui-même et la « constellation » dans laquelle on peut essayer de l'inscrire. Ce qui m'a conduit à tenter, d'un côté, un rapprochement avec une « épistémologie machiavélienne » de la position de parti, de l'autre une mise au point sur la question (toujours passionnément discutée aujourd'hui) de la nature exacte du différend entre Foucault et Marx (à laquelle, précisément, *Les Mots et les Choses* ne donnent qu'une réponse provisoire, même si elle paraît d'abord sans appel).

On verra plus loin, si on veut bien me suivre jusque-là, comment je propose de reconstituer et de démontrer que, dans l'armature conceptuelle du livre de Foucault, *épistèmè* (qui a concentré d'emblée les débats et les applications) et *point d'hérésie* (qui est passé au second plan et resté inaperçu de beaucoup de lecteurs) sont en réalité deux notions d'importance équivalente, et même constitutives l'une de l'autre : c'est dans une *épistèmè* donnée que se dessinent des *points d'hérésie* (comme entre Buffon et Linné, Marx et Ricardo, voire plus étonnamment Freud et Russell) ; mais inversement, c'est par la mise en évidence des *points d'hérésie* au sein de chaque *épistèmè* et de leur homologie d'une discipline à une autre que le dispositif de savoir ainsi défini peut être structuré et constitué en un véritable *a priori historique*. Ce qui rend « possible » un système de conditions délimité pour la pensée, ce sont fondamentalement des oppositions et des variations internes². Je souhaite naturellement qu'on examine mon

1. Voir par exemple mon essai « *Ego sum, ego existo* : Descartes au point d'hérésie », repris dans *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, PUF, Paris, 2011 ; ainsi que « Un point d'hérésie du marxisme occidental : Althusser et Tronti lecteurs du *Capital* », *Période*, revue en ligne : < <http://revueperiode.net/un-point-dheresie-du-marxisme-occidental-althusser-et-tronti-lecteurs-du-capital/> >. Voir également ci-dessous chapitre 8, « Le structuralisme : méthode ou subversion des sciences sociales ? »

2. La méthodologie de Foucault en « histoire des idées » s'inscrit ainsi indubitablement dans l'horizon du structuralisme. Voir les élucidations et développements de Patrice MANIGLIER, *La philosophie qui se fait. Conversation avec Philippe Petit*, Éditions du Cerf, Paris, 2019. On sait aujourd'hui, grâce au travail de découverte et d'interprétation des archives de Jean-Baptiste Vuillerod (que je cite plus bas), que la notion de l'*a priori* historique a été

argumentation et qu'on juge de son exactitude philologique, mais je souhaite surtout qu'on fasse avec moi un pas de plus, et qu'on se prononce sur les deux extensions que j'ai cherché à donner à cette reconstitution : l'une *explicitement*, en poursuivant mon analyse jusqu'au point où il ne s'agit plus seulement pour Foucault de *décrire* des « points d'hérésie » qui sont localisables à l'intérieur d'une « positivité » (autre nom, très révélateur, de l'*épistèmè*, qu'elle soit classique ou moderne, mais de toute façon assignable *en extériorité*), mais de caractériser et de situer dans un espace virtuel (qui n'a plus rien de « positif », mais doit être défini, à la Blanchot, comme un neutre ou un pur « dehors ») le point, c'est-à-dire la place où *lui-même cherche à venir* pour assigner, au bord de l'histoire et de la pensée contemporaines, leur propre mutation en *autre chose* (ou leur propre hérésie radicale, encore impensée, que nomme allégoriquement et négativement la « mort de l'homme ») ; l'autre *implicitement*, en examinant de façon aussi scrupuleuse que possible les vicissitudes du rapport de Foucault avec Marx et le marxisme, ce que j'ai appelé par analogie un « point d'adversité » (autre expression de Foucault empruntée à son travail sur la généalogie du néolibéralisme). Car en fait le point d'adversité, c'est-à-dire l'*écart* irréductible qui sépare toujours Foucault de Marx et Marx de Foucault, en raison de leurs conceptions incompatibles de l'individualité (là même où, par leurs objets d'enquête, souvent d'ailleurs médiés par Althusser, ils semblent le plus proches l'un de l'autre), est aussi une sorte de « point d'hérésie », ou de *choix incontournable* dans le champ de la théorie et du savoir. En d'autres termes, qu'on parle de pouvoir ou de domination, de discipline ou de loi de population, de normativité ou d'aliénation, il faut toujours *aller du côté de chez Marx ou du côté de chez Foucault*, mais on ne peut jamais faire les deux à la fois... et pourtant ce « choix » structure bien quelque chose comme un espace commun, même si c'est l'espace d'une *discorde*¹.

l'objet du travail commun de Foucault et d'Althusser pendant une longue période antérieure aux œuvres qui les ont soudain projetés l'un et l'autre dans la lumière et même dans la célébrité : *Lire le Capital* (1965), *Les Mots et les Choses* (1966).

1. Voir les analyses de Pierre MACHEREY dans *S'orienter*, Kimé, Paris, 2017. Dans le livre important qu'il a consacré à la confrontation de Marx et de Foucault, *Le Sujet des normes*, Amsterdam, Paris, 2014, Macherey s'est bien gardé de suggérer que les deux « côtés » seraient identiques, mais il a voulu aller un peu plus loin que de simplement emprunter chacun des deux à tour de rôle, suivant l'humeur ou le besoin. Ce qui l'a conduit en particulier à proposer des « refontes » de catégories marxistes fondamentales (comme celle de

Comment le caractériser ? Deux possibilités s'offrent à nous, qui ne sont d'ailleurs pas entièrement exclusives. L'une consiste à prendre le discours de Foucault comme cadre de référence, à partir du moment où il a entrepris de problématiser la méthode historique qui permet de rattacher « généalogiquement » des institutions actuelles (en particulier des institutions de pouvoir et de savoir comme l'ordre psychiatrique ou le système pénitentiaire) aux conditions de leur origine et du recouvrement de leur origine : on montrera alors par différence comment Marx s'inscrit dans ce champ jusqu'au point où il en méconnaît l'histoire réelle, par exemple en réduisant la signification de la continuité entre son propre concept de la « lutte des classes » comme *moteur de l'histoire* et la *contre-histoire* de la « lutte des races » dont il l'avait en partie tirée. Cette possibilité est instructive, mais c'est à mes yeux la plus faible philosophiquement. La possibilité forte, c'est celle qui consiste à *mettre en question Foucault lui-même* à travers son point d'adversité avec Marx, en même temps qu'on assigne les limites de Marx au moyen d'une « historicité » généalogique foucauldienne. Or ceci est possible en remontant une fois de plus à la construction des *Mots et les Choses* et à ce qu'elle comporte de non-dit : lorsque Foucault, au moyen d'un flirt poussé avec le structuralisme contemporain (Lacan, Lévi-Strauss), en arrive à désigner des « contre-sciences » qui doivent nous porter *au bord* d'un dépassement de l'anthropologie de la finitude et de sa constitution quasi transcendantale des « objets » qui sont en même temps des objectivations du « sujet » humain (vivant, parlant, travaillant), il se garde bien d'évoquer la possibilité d'une refonte structuraliste de l'histoire semblable à la refonte structuraliste de l'ethnologie et de la psychanalyse (c'est-à-dire en clair de se prononcer sur la tentative d'Althusser). D'où le *point aveugle* que, relativement, ménagent les développements terminaux des *Mots et les Choses* : Marx a bien été classé et délimité parmi les « hérésies » du discours économique (et force est de convenir que Foucault, au grand dam des marxistes, a touché juste ici, car il est vrai que la « critique de l'économie politique » chez Marx est elle-même

force de travail et celle d'*idéologie*), en leur procurant une « interprétation » dans un champ théorique construit à partir de Foucault, qui est en fait une transformation. Non seulement cette entreprise ne me semble pas contradictoire avec la démonstration que je tente ici de mener, mais je les crois complémentaires : pour qu'il y ait transformation, il faut qu'il y ait obstacle et résistance. On peut se demander ce que Foucault en aurait pensé, mais ce n'est pas la question.

grevée de postulats humanistes et évolutionnistes). Mais une question relative au « sens de l'histoire » qui vient de Marx en le retournant contre ses propres postulats (comme Lacan a retourné les postulats de la psychanalyse, ou Lévi-Strauss ceux de l'ethnologie) n'a pas été examinée (et ne le sera pas), continuant par conséquent de hanter le discours de Foucault jusqu'à ce qu'il se déplace ailleurs. Ou, si l'on préfère, le « dehors » où se tient Foucault pour diagnostiquer l'effacement prochain de la figure de l'homme dans notre savoir comporte lui-même un *dehors*, au sens cette fois d'un non-dit qui le limite et le délimite¹.

On pourra comprendre alors, peut-être, pourquoi j'ai fait précéder ces lectures de Foucault d'une esquisse de l'épistémologie de Machiavel, c'est-à-dire d'une relecture du passage clé où, dans la forme d'une « topique », il articule sa conception de la vérité en politique (ou, mieux, de la vérité *pour* la politique : celle qui, pour le « prince », consiste à ne se satisfaire d'aucune illusion sur soi-même, mais à *andar dritto alla verità effettuale della cosa*) avec une théorie des conditions de possibilité du savoir qui sont immanentes à la *division du lieu politique* en dehors duquel il n'y a pas de place pour l'observation, de sorte que là aussi *il faut choisir*. Je ne pense pas du tout que Foucault soit « machiavélien » – c'est même ce qui le distingue de plusieurs de ses contemporains dont, par ailleurs, il peut être proche dans la philosophie ou dans la politique². Mais ce que je pense, c'est

1. Qu'on me comprenne bien : je ne suis pas ici en train de régler après coup les comptes de la confrontation qui n'eut jamais vraiment lieu (malgré des entreprises comme les *Cahiers pour l'Analyse*) entre le travail d'Althusser et celui de Foucault dans leurs périodes « structuralistes » respectives (dont ils n'eurent de cesse ensuite de se distancer l'un et l'autre). Ce que je veux plutôt marquer, en complétant l'argumentation qu'on trouvera plus loin, c'est que le passage de Foucault d'une *première critique de Marx* (« épistémologique ») à une *seconde* (« historico-politique ») n'a pas seulement des raisons événementielles (l'impact de Mai 68, la floraison subséquente des théories de la « reproduction » et de la « répression »), mais aussi une raison théorique plus secrète dans la façon dont Foucault avait pratiqué son idée du « point d'hérésie » à la fois pour situer tous les discours de la tradition et pour inventer sa propre position. On comprendra alors l'importance que j'attache à montrer (contre les éclectismes foucaldo-marxistes aussi bien que contre les dogmatismes de la « généalogie » et du « matérialisme historique ») que, si le point de vue de Foucault est bien *adverse* du marxisme, la première version de sa critique excluait toute rencontre, alors que la seconde ne cesse de ménager des points de friction et par conséquent de transformation réciproque.

2. D'excellents commentaires de Machiavel ont été produits par des élèves de Foucault, notamment à la lumière de sa théorie de la « gouvernementalité » (Michel Senellart), mais Foucault lui-même – à ma connaissance – parle si peu que rien de Machiavel. On pourrait même penser qu'il l'évite, à l'exception d'un passage souvent commenté dans la leçon sur la « gouvernementalité » (partie du cours de 1978 « Sécurité, territoire et population ») qui a

que l'on peut trouver une analogie structurale entre la façon dont se développe chez Foucault lui-même la problématique du « point d'hérésie », en débordant progressivement la fonction qui lui avait d'abord été assignée (décrire un certain « ordre du discours » qui, de l'intérieur, organise les nappes de savoir, ou les *a priori historiques* de la connaissance) pour finir par nommer la question que pose au philosophe lui-même sa position sur le « bord » d'une transformation des modes de pensée, et la façon dont se développe *à partir de Machiavel* la problématique d'une position de parti ou d'une « pensée partielle » qui toujours implique déjà le penseur dans le « jeu » même des forces dont il essaye de comprendre la résultante en termes de pouvoir, de guerre sociale et de violence : *esser principe, esser popolare*. Il y a bien là un « point d'hérésie », qui ne s'impose pas seulement intellectuellement mais *pragmatiquement*. Le fait que cette extrapolation (qui décèle sous la rhétorique courtoise de Machiavel un enjeu de vérité « effective ») soit, dans la période récente, particulièrement le fait de philosophes marxistes comme Tronti et Althusser ne fait qu'ajouter un tour de passion à la confrontation *conceptuelle* que je veux ici mettre en scène. Dans les deux cas ce qui apparaît de façon éclatante, c'est l'impossibilité de traiter séparément les deux questions qui ont obsédé les philosophes du ^{xx}e siècle lorsqu'ils ont remis en question le « primat » et l'« autonomie » supposés du point de vue de la conscience et du sujet constituant dans le développement du savoir, sans pour autant procéder à la suppression de la fonction subjective elle-même : inscription des divisions, des conflits ou des choix de parti dans lesquels il se trouve pris comme acteur *dans la structure même du sujet*, et insertion « croisée » (ou, pour parler comme Merleau-Ponty, « chiasmatique ») *du moment subjectif à l'intérieur de l'objectivité* elle-même (opération en quelque sorte inverse de la réduction transcendantale)¹. Je souhaite évidemment, en juxtaposant

un peu la valeur d'une dénégation, puisqu'il sert essentiellement à montrer que les sources de la problématique de la raison d'État chez les théoriciens des ^{xvii}e et ^{xviii}e siècles doivent plutôt être cherchées chez les anti-machiavéliens que chez Machiavel lui-même. À noter que la « contre-lecture » de Foucault se fonde ici aussi sur l'emploi du concept de champ d'adversité.

1. La notion de « chiasme » ou d'entrelacs figure on le sait dans un développement aujourd'hui célèbre du manuscrit de Merleau-Ponty (*Le Visible et l'Invisible*), publié de façon posthume en 1964. Tous les philosophes français de cette époque ont lu Merleau-Ponty et en ont été influencés, mais tous ne le disent pas, car – outre les dissentiments personnels et politiques – ils veulent se distancer de ce qu'ils appellent la tradition phénoménologique « subjectiviste ». Il faudrait avoir le temps de revenir sur la problématique alternative développée par Canguilhem : le « sujet » de la connaissance de la vie est impliqué dans son

le schéma machiavélien au schéma foucaldien, et en faisant à chaque fois d'une confrontation avec Marx un révélateur des enjeux, amener le lecteur à se demander comment *une politique* est à l'œuvre dans les opérations de la connaissance, qui ne se réduit ni aux effets d'un « savoir-pouvoir », ni au jeu des « intérêts » dont les sujets (y compris en tant que « savants ») sont aussi porteurs.

Ascension polémique

Il me semble que cette question se retrouve encore, mais sous une forme modifiée, dans la suite des essais que j'ai réunis pour composer ma troisième partie. Deux formulations se rencontrent ici : dans le premier texte (« La philosophie et l'actualité », écrit en 2003) je parle d'une *actualité au-delà de l'événementialité*, et dans le troisième, *in fine*, je parle d'une *ascension polémique* dans l'ordre des problèmes (expression que je forge en vis-à-vis de celle de Quine : l'« ascension sémantique »). Entre les deux, parce que les développements que j'ai consacrés à Nanterre en 2010 à la question de la « théorie » dans les sciences sociales répondaient à la sollicitation de porter un jugement sur ce qu'avait été le « moment structuraliste », et parce que ma critique des « philosophies de l'événement » (Badiou, Deleuze, Derrida, avec leur point d'hérésie interne opposant primat du passé, du présent et de l'à venir pour fonder l'énonciation d'une événementialité transcendantale) se présente au fond comme une défense et illustration de l'idée de *l'actualité comme « structure »* (chez Foucault et chez Althusser), j'ai inséré un texte plus ancien et d'apparence plus académique, dans lequel je cherchais en particulier à disposer les possibilités de conceptualiser la dépendance (ou la « sujétion ») du sujet par rapport à une structure (sociale, symbolique). De quoi s'agit-il au fond dans toute cette affaire ? Il me semble que le plus clair pour le résumer est de repartir de la fin. En introduisant cette formule : *ascension polémique* (dont une partie des attendus m'a été fournie

propre objet par la *médecine*, c'est-à-dire non seulement par une *pratique* (que le positivisme tend à imaginer comme une simple *application*) mais en tant que les conditions biologiques de la santé et de la maladie sont pour lui (et pour la société) un problème. Mieux encore : un *souci*. Or la différence du normal et du pathologique – qu'on peut appeler « le vivant » – est constitutive du concept de la *vie*. La vie, ce sont les vivants, sains et malades, qui cherchent en même temps à se soigner et à se connaître.

par un formidable article de Desanti : « Qu'est-ce qu'un problème épistémologique ? »), je n'ai pas voulu simplement me livrer à une petite provocation à l'intention des logiciens¹. J'ai voulu opposer une conception de la « métathéorie » à une autre : d'un côté celle qui se propose de monter suffisamment « haut » dans l'ordre des généralités théoriques et des plans de formalisation pour *garantir* que, méthodologiquement au moins, toutes les recherches relevant de la science parlent le même langage et se soumettent aux mêmes tribunaux d'arbitrage (ce qui suppose en général de les « purger » de leurs idéologies scientifiques ou de les « normaliser »), de l'autre, celle qui se propose de décrire et d'interpréter la façon dont – dans le domaine des sciences humaines au moins – la remontée vers les problèmes fondamentaux (choix des catégories, délimitation de l'objet, définition des modèles de démonstration) engendre inévitablement des divergences de plus en plus radicales, qui touchent à la fois à la théorie et à la pratique (par exemple, dans la théorie économique, en matière de conception de l'*incertitude*, étroitement liée à l'*histoire*), et obligent par conséquent à *prendre parti* – non pas au niveau des applications ou des choix de données, mais des *concepts* eux-mêmes, ou mieux de l'orientation dans le conflit social qui est inhérente aux concepts².

1. L'article de Desanti, paru à l'époque dans une petite revue de scientifiques « contestataires » (et repris depuis dans son recueil *La Philosophie silencieuse*), avait fait l'objet d'une virulente réfutation de la part d'Althusser dans son « Cours de philosophie pour scientifiques » de l'ENS, qu'il s'est bien gardé de faire figurer dans la publication (partielle) dudit cours qu'il a procurée quelques années plus tard. Bien lui en a pris, car ce qu'il objectait, à partir d'une conception des rapports croisés d'« intervention » de la science dans la politique et inversement, était très en dessous de ce que permet précisément d'élaborer Desanti en matière de conflictualité théorique. Je prends connaissance avec retard de l'article intéressant de Pierre Cassou-Noguès portant précisément sur cette confrontation : « Coupure ou problème épistémologique : Althusser et Desanti », in Dominique PRADELLE (dir.), *Penser avec Desanti*, TER, Paris, 2009. Selon Cassou-Noguès, les deux auteurs procèdent en dernière analyse de Brunschvicg, ce qui n'est pas du tout mon point de vue.

2. Par ces formulations, je suggère évidemment qu'il s'agit de remettre en cause le postulat de la « neutralité axiologique » systématisé par Weber (dont on peut se demander dans quelle mesure il l'a lui-même pratiquée, sauf précisément de façon... polémique), non pas en vue d'une retombée dans l'idée d'une « science de parti », mais en vue d'une ascension vers l'idéal d'une science qui incorpore son parti pris ou sa « position » au champ d'objectivité dont elle fait l'étude. La restriction que j'opère ici au cas des sciences humaines risque de suggérer que je crois cette ascension polémique inhérente à la connaissance de l'homme par l'homme (même étendue à son environnement), et donc à nouveau une façon de minorer ou relativiser l'idée d'une science de l'homme, ou d'en faire une exception épistémologique. C'est l'inverse que j'ai en tête : il suffit de relire Koyré à propos de la « révolution astronomique » et de l'« univers infini », ou Canguilhem à propos des « idéologies scientifiques » dans le

Dans mon esprit la possibilité de développer une telle pratique de la réflexion métathéorique est étroitement liée à une conversion dans la « définition » même de la *science* : c'est ce que j'ai cherché à faire comprendre en proposant une distinction entre « science d'objets » et « science de problèmes », d'où résultent aussi deux rapports très différents entre la science et la critique. Il ne s'agit pas de renoncer à l'idéal de l'objectivité de la connaissance, c'est-à-dire à son caractère vérifiable et à sa validité universelle, mais de cesser d'associer cette notion (comme l'a fait une tradition qui remonte aussi loin qu'Aristote, et que les modernes « classifications des sciences » n'ont fait que perfectionner) à des typologies d'*objets idéaux* dont la « pureté », définie métaphysiquement (c'est-à-dire idéologiquement) par l'interdit de la *metabasis eis allo genos*, est censée garantir la possibilité de dériver la connaissance à partir de principes qui ne correspondent jamais qu'à un seul genre de causalité (ou de légalité) à la fois¹. On sait bien aujourd'hui que les « problèmes » à propos desquels s'exerce l'imagination conceptuelle et autour desquels, de façon généralement

champ des sciences de la vie pour comprendre que l'ascension polémique existe aussi dans ces disciplines. Mais il est vrai que la conjonction de la science et de la critique, qui est la conséquence d'une telle ascension, ne s'opère pas de façon uniforme selon les domaines et les histoires théoriques. Par ailleurs le commentaire de la « définition de la vérité » dans la philosophie de Badiou que j'avais proposé dix ans auparavant, en l'opposant à la définition de Tarski, constituait aussi une façon de confronter deux conceptions de la « métathéorie ». Mais, s'il arrive à Badiou (comme dans son dernier ouvrage *L'Immanence des vérités*, 2018) de proposer des développements très intéressants sur le « choix » radical auquel fait face la théorie mathématique de l'infini (constructivisme ou « forçage » transfini, Gödel ou Cohen), il est cependant bien loin de penser que les problèmes de fondement soient comme tels le lieu d'un conflit interminable : le parti pris *pour l'absolu* tranche la question d'avance... Il y a donc au moins *trois* solutions du problème de la métathéorie, sinon davantage.

1. Husserl a repris à Aristote l'interdit de la *metabasis eis allo genos* ou « transgression des frontières », pour fonder l'épistémologie des domaines d'objets idéaux (*Prolégomènes à la logique pure*, 1900-1901). C'est lui aussi qui commande toutes les classifications des sciences « antiréductionnistes » (par exemple chez Auguste Comte, d'où la nécessité pour penser la scientificité comme telle de se situer au niveau des « sciences pures » et de faire abstraction des « sciences appliquées »). Mais le modèle presque insurpassable d'une telle *délimitation* est donné par Kant dans les *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature* (1786) : je peux bien dire que c'était lui dont je tentais de m'inspirer dans mon exposé de *Lire le Capital* (1965) sur les « concepts fondamentaux du matérialisme historique ». J'essayais ainsi de mettre en œuvre l'injonction d'Althusser de définir « l'objet du *Capital* » (autrement dit la science de Marx). Je ne saurais dire exactement aujourd'hui ce que ma « conversion » à la question du problème en lieu et place de celle de l'objet, même provenant de la « problématique » selon Althusser, doit au fait qu'à la même époque Patrice Maniglier rédigeait à Nanterre un mémoire de DEA consacré aux notions de problème et de problématisation dont il n'a, hélas, pas encore publié une version refondue que je n'ai cessé de lui réclamer.

« pluridisciplinaire », s'effectue la rencontre entre théorie et pratique, théorie et critique sont par définition « impurs » (ou comme on dit dans un autre langage : « complexes »). Mais la tendance qui en résulte massivement (favorisée par l'industrialisation et même la commercialisation de la recherche scientifique) est à la *réduction du concept* à l'une de ses formes les plus pauvres, censée remplacer le conflit théorique par l'accumulation des vérifications statistiques au service d'*objectifs* institutionnellement définis, c'est-à-dire la construction de *modèles* « simulant » les évolutions à plus ou moins long terme des variables sélectionnées. Ce qui disparaît ainsi de l'horizon intellectuel est justement la « problématisation », c'est-à-dire la transformation d'une situation (ou d'une urgence) perçue par ses acteurs et ses porteurs en une *question* sans réponse immédiate, et même en fait sans *formulation* préalable, par un travail critique sur l'histoire et la sémantique des discours qui la représentent en son propre sein – ce à quoi servent précisément des concepts. Ce travail est le lieu même de la réflexion des sujets connaissants (au sens individuel et collectif) sur leur implication dans un temps et dans un lieu, dont l'ensemble forme une *actualité*.

C'est pourquoi, en m'avancant vers une refonte de la catégorie de « problème scientifique », dont la pertinence et la portée s'accroissent à mesure qu'on s'élève vers les dilemmes les plus radicaux qu'elle implique, j'ai cru pouvoir faire fond sur une élaboration personnelle antérieure de cette notion d'actualité, qui accepte la portée du « tournant événementiel » opéré par la philosophie contemporaine pour se libérer du continuisme et du déterminisme, mais sans verser pour autant dans l'abstraction métaphysique inverse de l'interruption absolue. Ce qui suppose, me semble-t-il, de produire un « schème » de l'événement fondé sur l'idée de la discordance des temps (dont on peut trouver la proposition chez beaucoup d'auteurs contemporains, de Walter Benjamin et son interprète français Daniel Bensaid à Claude Lévi-Strauss), mais aussi d'y inscrire, par un trope caractéristique de la réflexion du sujet connaissant sur les conditions de sa propre connaissance, l'« inactualité » (ou le décalage temporel, culturel, voire existentiel) des idées dont un théoricien quel qu'il soit se sert toujours pour identifier le moment et le jeu de forces dont il est partie prenante, à la fois activement et passivement. Et, de nouveau, c'est dans un parallèle entre le discours de Foucault (« l'ontologie de ce que nous sommes », référée au modèle kantien de l'émancipation) et celui d'Althusser (le « saisissement » du politique par la conjoncture, référé au modèle machiavélien de la fortune et de la

vertu) que j'ai cru trouver le fil conducteur pour une telle construction catégorielle de l'actualité. Ce qui me permettait aussi de suggérer que le structuralisme, en son temps, avait constitué à la fois une *approche* et une *réduction* de cette question dont dépend sans doute le renouveau de l'épistémologie : peut-être parce que le structuralisme (du moins dans sa forme classique, la plus systématique) n'avait cessé de vouloir actualiser l'idéal de la science d'objet, en ramenant la problématisation dans les limites de procédures de variation normalisées et en référence à des domaines déjà donnés comme la « langue », la « parenté », la « culture », le « mythe »¹. Par contraste je formais alors l'hypothèse que ces *problématisations* critiques, d'une actualité brûlante et d'une violente conflictualité, que semblent appeler aujourd'hui – aux deux extrémités du spectre des sciences de la société – les débats à propos de la validité des modèles « rationnels » (mécaniques ou probabilistes) d'équilibre et de croissance économique, ou, très différemment, à propos de la catégorie politique de religion inventée par l'Occident pour universaliser ses propres critères de donation du sens aux phénomènes du « monde » et de la « vie », pourraient exiger de nous, au terme de leur ascension polémique, une telle refonte des modèles de la connaissance et de sa pratique².

Noesis noeseôs

On l'aura compris, en entreprenant, pour annoncer et mettre en ordre les développements à venir au cours de ce livre, d'en résumer les

1. Jean-Claude Milner a bien montré dans *Le Périple structural* (2002) la prégnance sur le structuralisme du modèle (qu'il appelle « euclidien ») de l'idéalisation qui impose la délimitation de « l'objet de la science » (en l'occurrence, chez Saussure, la *langue* isolée de l'ensemble des faits ou problèmes du langage, voire de la communication). Je ne conteste pas, bien entendu, qu'on puisse souhaiter *libérer* le structuralisme de cette contrainte.

2. Je suis tout à fait conscient du caractère rudimentaire des allusions que, dans mon exposé de Nanterre, j'ai faites à la nature des conflits « métathéoriques » et des orientations d'une refonte dans le champ de l'économie politique et de la science des religions (c'est-à-dire de la plus agressivement positiviste et de la plus fidèlement herméneutique des sciences humaines), même si j'ai eu l'occasion d'en dire un peu plus ailleurs. En particulier, il est probable qu'une plus grande attention aux développements de la « querelle des économistes » à partir de la crise de 2007 et de ses racines dans les conflits antérieurs entre néoclassiques et postkeynésiens m'aurait permis d'améliorer ce que je dis du « point d'hérésie » que constitue l'incertitude intrinsèque du temps de l'économie. Je ne connaissais à l'époque ni l'œuvre de Hyman Minsky, ni l'extraordinaire article de Joan Robinson : « History versus equilibrium » (*Thames Papers in Political Economy*, 1974).

grandes lignes par avance, j'ai dû aussi me résoudre à leur apporter quelques compléments ou prolongements hypothétiques. C'est la loi (et le risque) des préfaces ou des avant-propos. Afin de ne pas abuser de la patience du lecteur (et de ne pas me soustraire trop longtemps à l'épreuve de l'examen de mes textes d'autrefois), je voudrais simplement, pour conclure, revenir à ce que j'avais avancé pour commencer au titre des « passions du concept », à savoir que le *concept*, en tant que tel, est *à la fois*, contradictoirement, l'unité caractéristique d'une entreprise de connaissance qui se donne pour objectif de produire l'*intelligibilité* des situations dont nous sommes les agents ou les patients¹, et le point de fixation des *conflits de définition et d'interprétation* inhérents à la *pratique* de la connaissance (qu'on peut dans certains cas configurer comme de véritables « points d'hérésie », mais qui sans doute sont susceptibles de prendre beaucoup d'autres formes).

Cette proposition est oxymorique, elle institue délibérément l'*unité des contraires* comme caractéristique centrale d'une épistémologie des concepts. Avec les développements qu'on peut lui associer en parcourant différents discours d'historiens et de philosophes contemporains, elle constitue, on le verra, le fil conducteur de l'essai par lequel j'ai refermé ce volume : « Le concept de concept » (2016). J'ai cherché ainsi à me replacer dans le cours d'une discussion qui avait connu un grand retentissement dans la philosophie française (et, sous son influence, au-delà) à la fin du siècle passé. C'est Michel Foucault, on le sait, qui, dans sa Préface pour l'édition américaine du livre de Georges Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique*, avait proposé de diviser la philosophie contemporaine par une ligne qui situerait d'un côté les « philosophies de l'expérience, du sens, du sujet » (y compris l'existentialisme), de l'autre les « philosophies du savoir, de la rationalité et du concept » (qui ne se limitent pas à l'épistémologie, mais finissent par aborder aussi aux questions de la politique)². Cette distinction se référait elle-même de façon transparente à une formulation dont Cavaillès avait usé en conclusion de son livre posthume

1. Ce qui vaut, notons-le, aussi bien pour les situations « naturelles » que pour les situations « sociales » : mais de plus en plus ce qui requiert l'effort de la connaissance, ce sont les situations qui sont *à la fois* naturelles et sociales, comme le « changement climatique » et les échelles de temps hétérogènes dans lesquelles il faut l'inscrire.

2. Le texte de Foucault a connu plusieurs versions. La dernière, revue par l'auteur juste avant sa mort, a paru sous le titre « La vie : l'expérience et la science » dans un numéro spécial de la *Revue de métaphysique et de morale* consacré à Canguilhem, janvier-mars 1985 (voir Michel Foucault, *Dits et écrits*, tome IV, Gallimard, Paris, 1994, texte n° 361, p. 763 sq.).

Sur la logique et la théorie de la science (paru en 1947) et qui, dans notre jeunesse, était devenue comme le mot d'ordre de notre « théorisme », en dépit (ou en raison) des énigmes d'interprétation qu'elle comportait : « Ce n'est pas une philosophie de la conscience, mais une philosophie du concept qui peut donner une doctrine de la science¹. » À première vue, les formulations que j'ai esquissées (ou recherchées) sont aux antipodes des intentions de Cavaillès, dont j'aurais scrupule à m'approprier le patronage. La situation est plus compliquée en ce qui concerne Foucault (et d'autres auteurs intermédiaires qu'il aurait fallu convoquer), car non seulement Foucault explicite la dimension *polémique* qui est latente dans la formule de Cavaillès, en la replaçant dans le contexte d'une gigantomachie philosophique contemporaine, mais il en étend la portée au-delà de la « philosophie de la science » (sans abandonner pour autant la fonction directrice que constitue, dans une perspective rationaliste, le modèle d'intelligibilité porté par les sciences et leur histoire). Enfin il pratique immédiatement, dans la suite de son essai, le court-circuit avec une problématisation de l'*actualité* dont j'ai rappelé, il y a un instant, en quel sens elle est indissociable de l'idée d'un « engagement » ou d'une « prise de position », et peut-être finalement d'une prise de parti (ne serait-ce que la prise de parti *pour l'actualité elle-même*, c'est-à-dire pour la transformation qui « se fait » dans la pensée et autour d'elle *au moment* où elle se fait). Ce que je voudrais proposer pour ma part, c'est un pas de plus dans le sens d'une insertion de l'unité des contraires au sein du « concept » (ou du *travail* conceptuel, qui est le développement même de ses « affections » ou de ses *pathèmata*) – sinon comme une thèse (encore moins une doctrine), du moins comme une hypothèse et une question : la question que nous pose aujourd'hui le concept et que nous lui posons.

Dans mon exposé de Brown University (comme on le verra plus loin), j'ai pris la précaution d'indiquer pour commencer, en rapportant quelques définitions classiques de ce qu'est un concept comme acte de pensée (Descartes, Kant, Deleuze), que l'étude des rapports entre conceptualité et conflictualité ne formait que *l'une des directions* dans

1. Dans la phrase suivante – la dernière du livre – Cavaillès apportait une précision qui semblait prescrire de l'emmener dans une direction hégélienne (voire marxiste), alors que, par ailleurs, ses allégeances avouées aux philosophies du passé étaient plutôt allées du côté de Spinoza : « La nécessité génératrice n'est pas celle d'une activité, mais d'une dialectique. » Je laisse ici de côté les discussions auxquelles cette explicitation a donné lieu.

lesquelles on peut s'engager pour former un « concept du concept » – à côté de l'étude de la *scientificité* des concepts, de celle de leur *discursivité*, et de celle de leur *historicité*. Mais si l'on veut bien suivre le parcours que j'ai proposé dans ce recueil d'études, on se rendra compte que ces directions ne sont pas vraiment séparables : car la conflictualité telle que j'essaye de la décrire, avec l'aide de Machiavel, de Pascal, de Canguilhem, de Badiou, de Foucault, d'Althusser, de Marx, de Schmitt, de Tronti, de Gallie, de Koselleck, de Rancière et de quelques autres encore, se manifeste comme une caractéristique intrinsèque de la scientificité, de la discursivité et de l'historicité, même si ce n'est jamais sous une figure uniforme. Je ne contesterai donc pas qu'il s'agit ici d'un point de vue un peu particulier et sans doute assez partisan sur le « tout » de la pensée conceptuelle. Mais je maintiendrai qu'il possède stratégiquement une valeur privilégiée, à la fois parce qu'il fait l'objet de la plus puissante dénégation (en particulier dans la forme du préjugé aristotélicien qui l'oppose aux réquisits de la rationalité, souvent en confondant le conflit avec la « contradiction »), et parce que sa reconnaissance forme aujourd'hui dans bien des domaines la condition de ce que, commentant et interprétant Canguilhem il y a presque vingt ans, j'avais appelé de façon hasardeuse une *désidéologisation du savoir*.

Première partie

Histoire de la vérité

« Être dans le vrai ? » : science et vérité dans la philosophie de Georges Canguilhem

En 1964-1965 était diffusée une émission de la Télévision scolaire, sur le thème « Philosophie et science ¹ ». Dans cette émission, où Alain Badiou interrogeait Georges Canguilhem, figure l'échange suivant :

Question : Doit-on continuer à opposer radicalement la connaissance scientifique et la connaissance vulgaire ?

Réponse : Oui, et de plus en plus. Il n'y a pas de connaissance scientifique sans, d'une part, des théories mathématiques très élaborées, sans, d'autre part, le maniement d'instruments de plus en plus complexes. Je dirais même volontiers qu'il n'y a pas de connaissance vulgaire.

Question : Entendez-vous par là que l'expression « connaissance scientifique » est un pléonasme ?

Réponse : Vous m'avez parfaitement saisi. C'est ce que je veux dire. Une connaissance qui n'est pas scientifique n'est pas une connaissance. Je maintiendrai que « connaissance vraie » est un pléonasme ; que « connaissance scientifique » aussi ; que « science et vérité » aussi ; et que tout cela c'est la même chose. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a, pour l'esprit humain, aucun but ou aucune

1. Texte de l'émission publié dans la *Revue de l'enseignement philosophique*, 15^e année, n° 2, décembre 1964-janvier 1965, p. 10-17. Réédition dans Georges CANGUILHEM, *Œuvres complètes*, tome IV, *Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences, 1940-1965*, textes édités, introduits et annotés par Camille Limoges, Vrin, Paris, 2015 (Annexe VI). Le présent chapitre reproduit ma communication au colloque « Georges Canguilhem, philosophe, historien des sciences », Collège international de philosophie, Paris, 6-8 décembre 1990.

valeur en dehors de la vérité, mais [cela] veut dire que vous ne pouvez pas appeler connaissance ce qui ne l'est pas, et ne pouvez donner ce nom à quelque façon de vivre qui n'a rien à voir avec la vérité, c'est-à-dire avec la rigueur.

Ces formulations tranchantes – transcrites de l'oral et non pas écrites, ne l'oublions pas – m'ont toujours mis dans l'embarras en raison des deux significations ou des deux usages qu'on peut leur conférer, comme d'ailleurs chaque fois qu'on a affaire en philosophie à une équation tautologique (un « pléonasme », dit Canguilhem) dont les termes connotent, qu'on le veuille ou non, le transcendantal ou l'absolu : *Deus sive Natura, Scientia sive Veritas*. Devons-nous en effet entendre ici plutôt la restriction critique, voire positiviste, de l'empire de la vérité aux domaines bien délimités de l'activité et de l'objectivité scientifiques ? Ou bien plutôt l'extension hyperbolique de la science, ou des sciences, à la totalité du champ de la vérité, ce champ serait-il mouvant – non pas borné une fois pour toutes par quelque limite constitutive, mais ouvert au gré de sa propre histoire en cours ? Il va de soi que, selon l'orientation adoptée, le sens de la précision, ou de la précaution « cela ne veut pas dire qu'il n'y a, pour l'esprit humain, aucun but ou aucune valeur en dehors de la vérité » serait tout autre. Et notamment, dans un cas, il pourrait viser la place occupée par la philosophie à côté de la science (sinon au-dessus d'elle), tandis que, dans l'autre, il signalerait plutôt ce qui, en tout état de cause, lui échappe et lui interdit de s'instituer elle-même en tribunal de dernière instance de notre existence.

Perplexité redoublée par deux éléments figurant dans le même contexte. Canguilhem déniait vigoureusement à la philosophie – serait-elle rebaptisée épistémologie – la capacité de « fixer l'extension du concept de science » et, par voie de conséquence, d'en « définir la compréhension », sinon par une simple référence au champ de la culture humaine, où la science se distingue d'autres activités (en particulier des activités industrielles) par sa finalité théorique. Mais ceci ne l'empêchait pas de poser une thèse épistémologique, donc philosophique, sur la vérité : « Il y a soit vérité au sens formel, soit vérité au sens de cohérence dans l'interprétation des phénomènes. Il n'y en a pas d'autre. » À quoi il ajoutait que « la difficulté est que le formel à un moment donné sert l'expérimental pour avancer et que l'expérimental avance plus souvent par le formel que par l'expérimental lui-même ». En d'autres termes, il esquissait une épistémologie

générale, chose plutôt rare chez lui (je vais y revenir), mais pratiquement sous la forme d'une dénégation.

Dira-t-on que je fais un sort abusif à des formulations que l'auteur, en quelque manière qu'il la définisse, n'inclurait probablement pas dans son œuvre ? Peut-être. En ce cas, considérons qu'il s'agit d'un prétexte pour élaborer une question, dont nous aurons à rechercher les vraies réponses dans les textes eux-mêmes. Reste que, quelques années plus tard, Canguilhem était amené à revendiquer ces paroles, tout en les précisant sur un point. Il s'agit cette fois d'une discussion organisée le 27 février 1968 à la Sorbonne dans le cadre de journées sur « Les Structures et les Hommes » organisées par la revue *Raison présente* et l'Union rationaliste¹. Canguilhem y déclarait ceci :

Un jour j'ai scandalisé, paraît-il, tous les élèves de philosophie qui assistaient à une émission de télévision. Les élèves, et beaucoup de leurs professeurs, parce que j'ai dit ceci : il n'y a de vérité que scientifique, il n'y a pas de vérité philosophique. Je suis donc prêt à assumer ici ce que j'ai dit ailleurs. Mais dire qu'il n'y a de vérité que scientifique, ou qu'il n'y a d'objectivité que de la connaissance scientifique, cela ne veut pas dire pour autant que la philosophie est sans objet [...]. Il n'y a pas d'objet philosophique au sens où il y a un objet scientifique qui est précisément ce que la science constitue théoriquement et expérimentalement [...] mais enfin je ne veux pas dire qu'il n'y a pas d'objet de la philosophie.

Pas d'objet philosophique, donc, mais un ou des objets de la philosophie ? Risquons cette paraphrase : pas d'objet philosophique *constitué*, comme il y a des objets scientifiques constitués, mais un ou des objets, c'est-à-dire des *questions*, pour la philosophie : et il citait en exemple la question des usages politiques de la neurophysiologie.

Le contexte de cette nouvelle intervention nous apportait une précision intéressante : pour une science quelconque, à la différence des non-sciences ou des pseudo-sciences qui se signalent immédiatement par leur anhistoricité ou leur répétitivité, sa propre *histoire* est constitutive de la *scientificité* véritable. Plus précisément, ce qui en est constitutif, ce sont les formes historiques successives sous lesquelles des conditions d'objectivité, inséparablement théoriques et expé-

1. *Structuralisme et marxisme*, 10/18, Paris, 1970, p. 205-265. Réédition dans Georges CANGUILHEM, *Œuvres complètes*, tome V, *Histoire des sciences, épistémologie, commémorations, 1966-1996*, textes édités, introduits et annotés par Camille Limoges, Vrin, Paris, 2018 (« Objectivité et historicité de la pensée scientifique »).

mentales, conceptuelles et instrumentales, s'organisent en systèmes progressifs, indéfiniment substituables les uns aux autres dans un ordre d'objectivité croissante.

Dès lors, la référence précédente aux deux types, ou aux deux modes de la vérité scientifique – seuls existants – peut être réinterprétée. Il ne s'agit pas tant d'esquisser une classification des sciences en fonction d'une théorie de la connaissance que de désigner comme le champ même de la vérité *cette identité de l'objectivité et de l'historicité* qui a pour teneur, à chaque moment, dans chaque région du savoir, une combinaison définie et cohérente de formalisme et d'instrumentation. Thèse d'inspiration manifestement bachelardienne, mais qui ne figure peut-être nulle part chez Gaston Bachelard d'une façon explicite, et à partir de laquelle nous pouvons maintenant nous retourner vers les œuvres proprement dites de Canguilhem. Disons-nous que, pour Canguilhem, à un certain moment du moins de sa réflexion, science et vérité s'identifient *en tant* que ces termes visent l'un et l'autre une identité plus essentielle, celle de l'objectivité et de l'historicité ?

C'est ici que, pourtant, nous sommes attendus par une difficulté. J'ai risqué tout à l'heure le terme d'épistémologie générale – on dirait aussi bien philosophie, ou philosophie de la connaissance. Mais, nous le savons fort bien, et nous savons que ce n'est ni par hasard, ni par manque de temps ou d'occasion, une telle « épistémologie » est précisément ce que Canguilhem s'est toujours refusé à produire dans la forme d'un discours *séparé*. Il y a manifestement une liaison intrinsèque entre le fait, pour lui, de poser, voire simplement de suggérer cette équation essentielle, et le fait d'aller aux choses mêmes, en délaissant tout discours général ou générique qui aurait pour objet « la science », au-delà du minimum théorique requis pour viser des problèmes d'histoire et de philosophie *à travers* la critique de leur présentation traditionnelle. Il est aisé de comprendre qu'un tel discours métascientifique aurait, aux yeux de Canguilhem, exactement les mêmes caractéristiques que le discours de la « méthode scientifique », ou de la « méthode expérimentale », dont il ne cesse de montrer qu'il fait corps avec une philosophie positiviste fonctionnant comme l'interprétation normative du fait accompli et la dénégation de l'historicité du savoir¹. Du même coup, il s'agit pour lui de

1. Voir notamment les textes sur Claude Bernard rassemblés dans les *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Paris, 1968, p. 127-171 ; ainsi que l'émission de la Télévision

faire pratiquement la preuve que l'alternative réelle *n'est pas* entre le renoncement à la philosophie et la construction d'une méthodologie, d'un métalangage – contrairement à ce que suggère précisément le positivisme. Malheureusement pour nous, cela signifie aussi que les énoncés *philosophiques* de Canguilhem, et ils ne sont pas rares (qu'il s'agisse de la connaissance, de la vie, de l'histoire, ou de la technique), sont toujours *enchâssés* dans un contexte de critique et d'histoire bien spécifié, et par conséquent perdent leur sens dès qu'on tente de les en séparer.

Il y a toutefois des exceptions à cette situation, dont les conditions de possibilité sont fournies par des conjonctures polémiques, ou par des commémorations. Je pense notamment aux textes écrits pour analyser et présenter la pensée et l'œuvre de G. Bachelard¹. Mais nous rencontrons ici une autre difficulté. Canguilhem ne cesse de se réclamer de la thèse, qu'il attribue à Bachelard, selon laquelle une histoire *critique* des sciences, une histoire des sciences non naturaliste, qui ne croit pas pouvoir enregistrer fictivement des *faits* de connaissance, mais qui se place dans la perspective d'une évaluation, d'une analyse des *problèmes* que le savant cherche à résoudre, ou d'une recherche de la vérité qui est par définition une démarche axiologique, une telle histoire des sciences doit être *fondée sur une épistémologie*. Précisément sur une épistémologie, comme celle de Bachelard, qui soit une philosophie non positiviste des discontinuités théoriques, des innovations intellectuelles. À prendre ces textes au pied de la lettre, nous n'aurions plus, à la limite, qu'à substituer une réflexion sur Bachelard à une réflexion sur Canguilhem. Or ce n'est pas du tout ce que nous voulons faire, car nous nous persuadons, en relisant l'œuvre historique et épistémologique de Canguilhem, qu'elle est, non pas évidemment anti-bachelardienne, mais profondément originale dans l'usage même des concepts empruntés à Bachelard. Reste alors l'autre type de textes : ceux dans lesquels Canguilhem a été amené à penser pour son propre compte la catégorie du « vrai » *au travers* d'une réflexion et d'un débat sur *l'histoire des sciences*. J'en utiliserai principalement trois ici, qui me paraissent cruciaux.

scolaire sur « La recherche expérimentale » (avec Charles Mazières), transcrite dans la *Revue de l'enseignement philosophique*, 18^e année, n° 2, décembre 1967-janvier 1968, p. 58 *sq.* Réédition dans Georges CANGUILHEM, *Œuvres complètes*, tome V, *op. cit.*

1. Les principaux sont réunis dans une section des *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, *op.cit.*, p. 173-207.

Le premier est exactement contemporain des déclarations que j'ai rapportées il y a un instant. Il s'agit de la conférence « Galilée, la signification de l'œuvre et la leçon de l'homme », prononcée en 1964 et rééditée dans les *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Dans ce texte simple, mais extraordinairement tendu, dont les données sont empruntées à Koyré, à Santillana et à Clavelin, Canguilhem reconstitue le dilemme épistémologique qui sous-tend le problème éthique posé par le refus de Galilée d'accepter le compromis théorique, et aussi politique, que lui proposait l'Église (la doctrine de l'« équivalence des hypothèses » astronomiques). Les travaux de Galilée se développent simultanément dans deux directions principales : jeter les fondements d'une dynamique révolutionnaire, à partir de l'énoncé des premiers invariants physiques d'expression mathématique (qui impliquent cette thèse incompatible avec toute la perception antique de la nature : le mouvement est un *état* de choses qui se conserve indéfiniment), et d'autre part apporter à la thèse copernicienne un faisceau de preuves, les unes d'observation (avec l'usage scientifique de la lunette, transformée ainsi en télescope), les autres physiques et par là même démonstratives. Je cite Canguilhem :

Galilée a refusé l'interprétation de Copernic par Osiander, celle dont s'accommodaient les philosophes aristotéliens et les théologiens catholiques. Fidèle à Copernic, il s'est fixé pour mission d'établir que l'héliocentrisme est vrai d'une vérité physique. Mais son génie propre est d'avoir aperçu que la nouvelle théorie du mouvement, la dynamique galiléenne, fournissait un modèle des vérités physiques encore à promouvoir, vérités qui fonderaient l'astronomie copernicienne comme réfutation radicale et intégrale de la physique et de la philosophie aristotéliennes. C'est en poursuivant cette mission que Galilée a contraint l'Église à condamner Copernic en sa personne.

Mais, poursuit Canguilhem :

Nous concédons à ceux qui l'ont relevé que les arguments *physiques* de Galilée [...] n'avaient pas la valeur probatoire qu'il leur attribuait, qu'en particulier Galilée n'arrivait pas à apporter la preuve demandée par Tycho Brahé à l'appui du mouvement terrestre [...]. Aucune des expériences de Galilée [...] n'a réussi à confirmer les anticipations du calcul, aucune n'a réussi à convaincre des savants pourtant aussi peu aristotéliens que lui [...]. D'autre part la preuve physique qui devait l'imposer, la mesure des paral-

laxes des étoiles fixes [...], cette preuve n'a été fournie partiellement par Bradley qu'en 1728 et ne l'a été complètement qu'au XIX^e siècle [...]

Et pourtant, dirons-nous avec Alexandre Koyré, c'est Galilée qui est dans le vrai.

Être dans le vrai, cela ne signifie pas dire toujours vrai [...] ¹.

Être dans le vrai : formule remarquable et qui a été remarquée. Implique-t-elle, pour revenir à notre question initiale, qu'être « dans le vrai » c'est être « dans la science » ? Et, à nouveau, selon quelle orientation faudrait-il l'entendre ? Mais d'abord comment interpréter ce « dans », qui suggère au moins métaphoriquement un espace, un domaine, des frontières peut-être ? Dans *L'Ordre du discours*, en 1970, Michel Foucault en a proposé une interprétation, en citant Canguilhem et en se réclamant de lui :

À l'intérieur de ses limites, chaque discipline reconnaît des propositions vraies et fausses ; mais elle repousse, de l'autre côté de ses marges, toute une tératologie du savoir. L'extérieur d'une science est plus et moins peuplé qu'on ne croit : bien sûr, il y a l'expérience immédiate, les thèmes imaginaires qui portent et reconduisent sans cesse des croyances sans mémoire ; mais peut-être n'y a-t-il pas d'erreur au sens strict, car l'erreur ne peut surgir et être décidée qu'à l'intérieur d'une pratique définie ; en revanche, des monstres rôdent dont la forme change avec l'histoire du savoir. Bref, une proposition doit remplir de complexes et lourdes exigences pour pouvoir appartenir à l'ensemble d'une discipline ; avant de pouvoir être dite vraie ou fausse, elle doit être, comme dirait M. Canguilhem, « dans le vrai ».

Pour l'intelligence de la discussion, il faut encore citer la page suivante :

On s'est souvent demandé comment les botanistes ou les biologistes du XIX^e siècle avaient bien pu faire pour ne pas voir que ce que Mendel disait était vrai. Mais c'est que Mendel parlait d'objets, mettait en œuvre des méthodes, se plaçait sur un horizon théorique, qui étaient étrangers à la biologie de son époque. Sans doute Naudin, avant lui, avait-il posé la thèse que les traits héréditaires étaient discrets ; cependant, aussi nouveau ou étrange que fût

1. Georges CANGUILHEM, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, op. cit., p. 44-46. Le passage de Koyré dont s'inspire Canguilhem est dans les *Études galiléennes*, tome II, Hermann, Paris, 1939 (rééd. 1966), p. 155.

ce principe, il pouvait faire partie – au moins à titre d'énigme – du discours biologique. Mendel, lui, constitue le trait héréditaire comme objet biologique absolument nouveau, grâce à un filtrage qui n'avait jamais été utilisé jusque-là : il le détache de l'espèce, il le détache du sexe qui le transmet ; et le domaine où il l'observe est la série indéfiniment ouverte des générations où il apparaît et disparaît selon des régularités statistiques. Nouvel objet qui appelle de nouveaux instruments conceptuels, et de nouveaux fondements théoriques.

Et la conclusion de Foucault :

Mendel disait vrai, mais il n'était pas « dans le vrai » du discours biologique de son époque : ce n'était point selon de pareilles règles qu'on formait des objets et des concepts biologiques ; il a fallu tout un changement d'échelle, le déploiement de tout un nouveau plan d'objets dans la biologie pour que Mendel entre dans le vrai et que ses propositions alors apparaissent (pour une bonne part) exactes. Mendel était un monstre vrai, ce qui faisait que la science ne pouvait pas en parler ; cependant que Schleiden, par exemple, une trentaine d'années auparavant, niant en plein XIX^e siècle la sexualité végétale, mais selon les règles du discours biologique, ne formulait qu'une erreur disciplinée. Il se peut toujours qu'on dise le vrai dans l'espace d'une extériorité sauvage ; mais on n'est dans le vrai qu'en obéissant aux règles d'une « police » discursive qu'on doit réactiver en chacun de ses discours. La discipline est un principe de contrôle de la production du discours. Elle lui fixe des limites par le jeu d'une identité qui a la forme d'une réactualisation permanente des règles¹.

Cette analyse mérite sans doute une discussion pour elle-même, qui n'est pas ici mon objet. Mais il me semble clair qu'elle aboutit à *renverser* exactement le sens de la formulation de Canguilhem. En effet, ce que Canguilhem a dit n'est pas que Galilée se trouvait d'ores et déjà – à la différence de ses adversaires – dans les limites d'une discipline constituée, qu'il se soumettait aux normes et à la « police

1. Michel FOUCAULT, *L'Ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Gallimard, Paris, 1971, p. 35-38. On confrontera cette analyse du « cas Mendel » avec celles que Canguilhem propose lui-même dans « Sur l'histoire des sciences de la vie depuis Darwin » (1971), repris dans le recueil *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Vrin, Paris, 1977 ; ainsi qu'à l'étude de Jacques PIQUEMAL, « Aspects de la pensée de Mendel » (1965), rééd. in Jacques PIQUEMAL, *Essais et leçons d'histoire de la médecine et de la biologie*, PUF, Paris, 1993.

discursive » de certaines règles autorisant la validation d'énoncés, et donc un certain mode de partage entre le vrai et le faux ; ce qu'il a dit et voulu dire n'est pas que la vérité de Galilée est *relative* à certaines conditions théoriques et institutionnelles, seraient-elles rétrospectivement découvertes comme nécessaires, mais au contraire que Galilée a *anticipé*, en l'absence de règles, sur un régime d'universalité de la vérité qui sera sanctionné après coup. Régime absolument incompatible avec l'erreur systématique du ptolémaïsme, de l'aristotélisme, et de leur union scellée par la théologie catholique. C'est dans cette anticipation réelle – tout à fait distincte, cependant, de la fiction du « précurseur » – que réside, pour Galilée, le fait d'être « dans le vrai »¹.

Et si nous réfléchissons à cette difficulté à partir de notre connaissance de l'œuvre antérieure de Canguilhem, depuis *Le Normal et le Pathologique* (1943) jusqu'à *La Formation du concept de réflexe aux XVII^e et XVIII^e siècles* (1955), en passant par l'essai sur l'histoire de la théorie cellulaire dans *La Connaissance de la vie* (1952), nous voyons bien que toute autre interprétation l'aurait mené vers une variante ou une autre de l'idée de « science normale », contre laquelle il n'a cessé de se battre (avant même qu'elle ait reçu son nom de Thomas Kuhn) en faisant de la science cette aventure de l'intelligence qui, au sein même du monde de la vie, portée par le vivant humain, doit se distinguer de la vie pour permettre la résolution des problèmes qu'elle pose au vivant : ce qu'on peut précisément appeler la théorie, et qui n'est pas l'équivalent d'une *normalité*, mais d'une *normativité*. Surtout, nous voyons que le « cadre » épistémologique induit par la description de Canguilhem n'est pas synchronique, n'est pas métaphorisable spatialement : il n'est pensable que comme une modalité temporelle, et le problème qu'il représente tient tout entier dans la question de savoir quel contenu nous devons assigner à cet « écart » entre ce dont Galilée est certain – la vérité objective ou réelle du copernicanisme – et ce qu'il est en mesure de démontrer.

Que nous dit Canguilhem à cet égard ? Deux choses bien distinctes, même si elles vont de pair. Premièrement, que Galilée avait conscience de pouvoir apporter *à terme* une preuve fondée sur « la puissance du

1. L'analyse que je propose ici a fait l'objet d'une réfutation détaillée, qui n'emporte pas mon adhésion mais que je me dois de signaler, de la part de François DELAPORTE : « Histoire d'être "dans le vrai" », in Louise FERTÉ, Aurore JACQUARD et Patrice VERMEREN (dir.), *La Formation de Georges Canguilhem. Un entre-deux-guerres philosophique*, Hermann éditeurs, Paris, 2013 [note de 2019].

calcul qui avait permis d'énoncer la première loi de physique mathématique », c'est-à-dire la constitution d'une physique mathématique complète, « aux dimensions de l'univers ». Et c'est ce qui se produira effectivement, *nous* le savons. Mais, je cite toujours Canguilhem, ce faisant Galilée « assumait pour lui, dans son existence d'homme, une tâche infinie de mesure et de coordination d'expériences qui demande le temps de l'humanité comme sujet infini du savoir ». Autrement dit, il *l'imaginait*, et il s'imaginait lui-même sujet de la science. Et voici le second aspect : cette tâche infinie, Galilée l'imagine comme *finie* : autrement dit en même temps qu'il est « dans le vrai » il est aussi *dans l'erreur*, notamment parce qu'il s'en tient à une représentation « circulariste » du cosmos (ce qui est l'une des raisons pour lesquelles il ne prête pas attention à ce que lui propose Kepler, dont, sans qu'il puisse le savoir, les concepts complètent les siens et fournissent une part essentielle de la « preuve » demandée).

En somme, et voilà sans doute la thèse la plus profonde de Canguilhem, « être dans le vrai » c'est être *en déséquilibre* par rapport au temps du vrai : ce n'est pas être le contemporain du vrai ou être présent au vrai (à la « présence » du vrai), mais c'est être en avance et, simultanément, en retard sur lui. Et par voie de conséquence c'est être aussi dans le *non-vrai* : entre les deux formulations de Canguilhem qui décrivent la situation de Galilée (« ne pas dire toujours vrai », « être dans le vrai »), voici que nous découvrons, non pas une relation restrictive ou une juxtaposition contingente, mais une stricte implication. Pour « être dans le vrai », bien loin de se tenir à l'intérieur des limites d'un domaine qui serait, même virtuellement, l'empire du vrai (avec sa « police »), ou l'une des régions de l'empire du vrai (une des disciplines scientifiques constituées), il faut pouvoir *aussi*, de façon instable et polémique – présomptueuse, dira ailleurs Canguilhem –, se tenir dans le non-vrai ou dans l'erreur. Un certain type d'erreur. Repassant de l'autre côté de notre équation (science = vérité), dirons-nous alors qu'être « dans la science », c'est aussi être dans la non-science, dans une *idéologie* déterminée ?

Pourquoi employer cette terminologie, laquelle jusqu'à présent n'a joué aucun rôle ici et semble « parachutée » d'une philosophie étrangère ? Elle est suggérée par la lecture d'un second texte, au moyen duquel je voudrais poursuivre la discussion. Il s'agit d'un article de 1969 : « Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique ? », repris dans le recueil *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, auquel

il a contribué à donner son titre¹. Il en est théoriquement le moment fort, autour duquel s'organisent divers illustrations et prolongements. Et surtout il représente le point d'aboutissement d'une longue série d'indications dispersées dans l'œuvre, qui convergent vers l'idée qu'il ne peut y avoir d'histoire de la vérité qui soit *seulement* l'histoire de la vérité, ni d'histoire de la science qui soit *seulement* l'histoire de la science².

Ces deux formulations ne sont pas tout à fait équivalentes. La première désigne une contradiction interne : « À ne vouloir faire que l'histoire de la vérité, on fait une histoire illusoire. M. Suchodolski a raison sur ce point, l'histoire de la seule vérité est une notion contradictoire. » Le seul moyen pour que l'histoire ne soit pas un projet contradictoire, c'est donc de *faire entrer la contradiction* dans l'histoire, et même dans la vérité, en ce sens qu'« erreur » et « vérité » ne sont pas juxtaposées, mais, comme dit Canguilhem un peu auparavant en termes bachelardiens d'« histoire périmée » et d'« histoire sanctionnée », sont « à la fois séparées et entrelacées ». Notre seconde formulation – l'histoire de la science ne peut être *seulement* l'histoire de la science – désigne une condition extérieure, et même une double condition extérieure : du côté des pratiques, des expériences et des institutions, parmi lesquelles la science figure elle-même comme une pratique, une expérience et une institution ; et du côté des « besoins inconscients d'accès direct à la totalité », extraordinaire formule dans laquelle, si on admet cette terminologie, on reconnaîtra le sujet même du désir de connaissance – qui *n'est pas* le sujet universel et impersonnel de la science, mais qui n'est pourtant jamais *séparable* de lui.

Au point de rencontre de ces diverses déterminations, internes et externes, surgit alors ce que Canguilhem appelle des « idéologies scientifiques », au terme d'un minutieux travail de démarcation par rapport à Marx, Althusser et Foucault. De ces idéologies scientifiques,

1. Georges CANGUILHEM, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Vrin, Paris, 1977, p. 33-45.

2. Dans l'*Histoire de la folie à l'âge classique* de Michel FOUCAULT (Paris, Plon, 1961, p. 456) Canguilhem avait pu lire cette étonnante formule prise d'« un contemporain de Claude Bernard » : « L'histoire de la folie est la contrepartie de l'histoire de la raison » (J.-F. MICHÉA, article « Démonomanie » du *Dictionnaire* de Jaccoud). Le projet pascalien et nietzschéen d'une « histoire de la vérité » n'a été revendiqué par Foucault, rétrospectivement et prospectivement, que beaucoup plus tard (voir *La Volonté de savoir*, 1976 ; *L'Usage des plaisirs*, 1984). Mais il avait employé l'expression une première fois en 1961, dans le compte rendu du livre d'Alexandre KOYRÉ *La Révolution astronomique. Copernic, Kepler, Borelli* : voir *Dits et écrits*, tome I : 1954-1975, n° 6, p. 198.

irréductibles aux idéologies politiques de classe, distinctes de la fausse science et de l'antiscience (la religion), distinctes également des idéologies de scientifiques (ou de savants), il donne quelques exemples : l'*atomisme*, l'*hérédité*, l'*évolutionnisme*¹. Il montre qu'elles occupent une place nécessaire, bien que paradoxale, non pas en dehors mais *dans* « l'espace de la connaissance ». Et, en guise de conclusion, il énonce trois *thèses* sur les idéologies scientifiques, destinées à éclairer à la fois leur constitution et leur fonction :

- a) Les idéologies scientifiques sont des systèmes explicatifs dont l'objet est hyperbolique, relativement à la norme de scientificité qui lui est appliquée par emprunt.
- b) Il y a toujours une idéologie scientifique avant une science dans le champ où la science viendra s'instituer ; il y a toujours une science avant une idéologie, dans un champ latéral que cette idéologie vise obliquement.
- c) L'idéologie scientifique ne doit pas être confondue avec les fausses sciences, ni avec la magie, ni avec la religion. Elle est bien, comme elles, mue par un besoin inconscient d'accès direct à la totalité, mais elle est une croyance qui *louche* du côté d'une science déjà instituée, dont elle reconnaît le prestige et dont elle cherche à imiter le style².

Ainsi les idéologies scientifiques sont des extensions « présomptueuses » (hyperboliques) d'un modèle de scientificité : elles transposent une norme de vérité au-delà des conditions d'application des concepts qui supportent ce modèle, qui font exister cette norme (ainsi, dans les exemples analysés ici, les concepts de « sélection naturelle », de « correspondance entre ontogenèse et phylogenèse », etc.). Par cette extension l'objectivité se perd, et l'on passe en quelque sorte de la virtualité de la vérité dans la virtualité de l'erreur.

Elle n'en est pas moins présentée comme le moment décisif de l'*histoire* de la vérité, et par là de l'histoire de la connaissance scienti-

1. Ce dernier exemple est complètement développé dans le travail collectif de Georges CANGUILHEM, Georges LAPASSADE, Jacques PIQUEMAL et Jacques ULLMANN, *Du développement à l'évolution au XIX^e siècle*, Thalès, Paris, 1960, rééd. PUF, Paris, 1985. Le *vitalisme*, dont Canguilhem s'est longuement occupé dans la première partie de son œuvre, ou du moins tel aspect du vitalisme (l'organicisme), ne serait-il pas également, en ce sens, une « idéologie scientifique » ? Et comment ne pas essayer de penser aussi en ces termes le *géocentrisme* astronomique et cosmologique précopernicien ?

2. Georges CANGUILHEM, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, *op. cit.*, p. 44.

fique. En effet, sans cette extension il n'y aurait jamais de migrations ou d'exportations de concepts d'un domaine, voire d'une discipline dans une autre ; ce qui, pour Canguilhem, est la forme générale, ou du moins le présupposé de tout progrès dans l'explication. Cela va de pair avec l'idée fondamentale selon laquelle les unités typiques du savoir ne sont pas les « théories » mais les « concepts ». Ou, si l'on préfère, l'idée selon laquelle, dans les théories, l'élément stratégique, autour duquel se jouent les « possibilités de vérité », mais qui entre aussi dans un procès pratiquement infini de circulation, de « naturalisation » et de transformation, est *le concept*. Non seulement, après celles de Bachelard et de Cavaillès, l'épistémologie de Canguilhem est par excellence une épistémologie du concept (et non une épistémologie des « théories »), mais Canguilhem est l'un des très rares philosophes contemporains qui remet en chantier la question : *qu'est-ce qu'un concept ?*, ou qui cherche à construire un concept du « concept »¹.

Dans la circulation (c'est-à-dire la traduction, la transposition, la généralisation) des concepts s'effectue leur application ou leur « travail », qui rend possibles leur mise à l'épreuve et leur sanction de vérité. Pourtant on peut supposer également – en retrouvant d'anciennes suggestions de Canguilhem² – que l'extension présomptueuse est aussi bien corrélative de la *dogmatisation* des concepts dans leur propre domaine d'origine. C'est-à-dire de l'effacement – provisoire – des équivocités, des possibilités d'interprétation divergente qu'ils comportent : voir aussi l'exemple éclatant du mécanisme post-newtonien, ramenant à l'univocité d'une doctrine « déterministe » des « forces centrales » la pensée causale des *Principia* et de l'*Opticks*. Pour « étendre » hyperboliquement l'usage, la portée d'un concept au-delà d'une frontière épistémologique admise (et toute extension de ce genre est d'abord supportée par une analogie, qu'elle soit formelle, imaginaire ou pragmatique), il faut en effet *choisir* parmi ses virtualités

1. Voir déjà, entre autres, l'article « Le vivant et son milieu », dans *La Connaissance de la Vie*, Vrin, Paris, 1965 (2^e éd.), p. 129 *sq.*, ainsi que la conférence « Du concept scientifique à la réflexion philosophique », *Cahiers de philosophie*, publié par le Groupe d'étude de philosophie de l'Université de Paris, UNEF-FGEL, n° 1, janvier 1967. Cette question avait fait l'objet, en son temps, des commentaires de Pierre MACHÉREY (« La philosophie de la science de Georges Canguilhem », *La Pensée*, n° 113, janvier-février 1964) et de Dominique LECOURT (« L'histoire épistémologique de Georges Canguilhem », in *Pour une critique de l'épistémologie*, François Maspero, Paris, 1972).

2. Voir « La théorie cellulaire », in *La Connaissance de la Vie*, *op. cit.*, p. 43 *sq.* ; « Le vivant et son milieu », *ibid.*, p. 129 *sq.* Et bien entendu *Du développement à l'évolution...*, *op. cit.*

théoriques. Il faut donc le retransformer d'un « concept-problème » en un « concept-solution »¹. La contradiction est immédiate.

Mais Canguilhem va plus loin encore : il suggère que les idéologies scientifiques non seulement *suivent* une création conceptuelle, ou un « fait de vérité », mais qu'elles *précèdent* toujours les créations scientifiques, c'est-à-dire les ruptures ou coupures épistémologiques. Ce n'est pas avec n'importe quelle erreur ou n'importe quel tissu d'erreurs, ni même avec n'importe quelle théorie qu'une science peut rompre, pour s'instituer ; mais avec une idéologie qui est déjà elle-même le résultat de l'idéologisation d'une science. Je suggérerai : avec une idéologie qui est déjà l'idéologisation d'un concept scientifique, ou, comme disait Spinoza, d'« une idée vraie ». Ainsi Darwin et Mendel ont rompu avec des concepts de milieu ou d'hérédité qui reposaient, en partie au moins, sur l'extension idéologique de la science mécaniste. Galilée a rompu avec une dynamique dont les concepts (avant tout celui de « lieu naturel ») faisaient corps avec l'idéologisation d'une première géométrisation de l'univers.

Ceci est une idée apparemment étrange, voire contradictoire, puisqu'elle suggérerait que la scientificité comme telle n'a *pas de commencement*, mais qu'il y a toujours déjà une dialectique de scientificité et d'idéologisation, ou, mieux encore, *d'idéologisation et de désidéologisation* du concept, constitutive de la connaissance. Mais nous pouvons aussi l'interpréter en disant que les propositions de Canguilhem (profondément spinozistes à cet égard) ne nous permettent pas de penser le commencement *absolu* de la scientificité : seulement son procès infini, son recommencement ou son développement. Est-ce leur faiblesse ? Ne serait-ce pas plutôt leur force ? Avec Canguilhem l'épistémologie prend vraiment congé du problème des « origines », qu'il s'agisse des origines de la science ou des origines de la positivité, qui hante toujours les problématiques de la « démarcation » aussi bien que celles de la « coupure ». L'épistémologie ne fait vraiment plus qu'un avec la reconnaissance de l'historicité du savoir, reconnaissance qui n'est pas un « historicisme », puisqu'une telle historicité est absolument exclusive de la relativisation du savoir. Je ne crois pas me tromper en interprétant dans ce sens l'intérêt de toujours que

1. Ainsi Canguilhem entreprend-il de retrouver dans le *passé* lui-même, au titre de polyvalence virtuelle des concepts, ce « pluralisme philosophique » que Bachelard estimait nécessaire pour analyser le présent, l'activité de la science *moderne* : cela tient peut-être à ce que, pour lui, toute raison qui explore et travaille est toujours déjà « dialectique ».

Canguilhem porte à certaines thèses d'Auguste Comte : notamment l'idée que l'emprise du « théologique » n'a jamais été totale.

Pour préciser ce point, essayons de mieux comprendre ce qui est en jeu dans le rapport de la connaissance à l'idéologie en invoquant un troisième texte : l'article « Vie » publié en 1974 dans l'*Encyclopaedia Universalis*¹. Ce texte synthétique (où Canguilhem a rassemblé les résultats d'un grand nombre d'enquêtes et de lectures) nous permet de comprendre comment la notion bachelardienne d'« obstacle épistémologique » a pu se trouver finalement retravaillée dans un rapport nécessaire avec la question des idéologies scientifiques. Posant la question des « obstacles à la connaissance scientifique de la vie », il rappelle que « c'est à l'œuvre de Gaston Bachelard que l'épistémologie française contemporaine doit l'intérêt qu'elle porte, en général, à l'origine et au fonctionnement des obstacles à la connaissance ». Travaillant alors l'idée bachelardienne de « psychanalyse de la connaissance objective » dans une perspective à la fois plus proche de Freud et directement appropriée aux problèmes de la connaissance biologique, il organise sa réflexion sur le conflit récurrent entre l'objectivité du savoir et les valeurs du vivant humain autour de la description de trois grands « objets de complexes » : le désir de métamorphose, le mythe de la génération spontanée, et l'intérêt technique d'utilisation du vivant animal par le vivant humain. Chacun de ces complexes explique à sa façon que « l'extension à la vie des méthodes de la connaissance de la matière ait rencontré jusqu'à nos jours des résistances renouvelées, qui n'exprimaient pas toujours uniquement une répugnance de nature affective, mais parfois le refus réfléchi d'un espoir paradoxal, celui d'expliquer un pouvoir au moyen de concepts et de lois initialement formés à partir d'hypothèses qui le nient ».

Autrement dit, la théorie en biologie n'échappe jamais au conflit entre une explication analytique qui ramène le vivant dans l'universalité des phénomènes naturels, et une expérience singulière qui le perçoit comme une exception dans la nature (et qui, en définitive, se présentera comme le « privilège de la mort »).

L'étude, qui s'engage alors, des grandes conceptions théoriques de la vie – à la fois ordonnées dans le temps et récurrentes dans l'histoire des idées : la vie comme animation, la vie comme mécanisme, la vie

1. *Encyclopaedia Universalis*, tome XVI, Paris, 1974, p. 764-769. Réédition in *Œuvres complètes*, tome V, *op. cit.*

comme organisation, la vie comme information ou communication¹ – montrera que de tels « complexes » sont, à chaque fois, présents en sous-œuvre dans la construction d'une définition de la vie. Car il n'y a pas de conception ou conceptualisation de la vie comme telle, distincte d'une simple description ou classification des vivants, qui ne soit aussi une conception du monde. Et réciproquement, toute conception du monde, toute « extension à la totalité de l'expérience humaine² », ne trouve probablement de quoi fonder l'illusion de sa simplicité et de sa nécessité absolue que dans la force inconsciente que lui communiquent quelques complexes de naissance, de vie et de mort, de transgression des limites de l'individu ou de l'espèce. Or les « définitions de la vie » (qui sont précisément des Idées : l'Idée de l'âme, l'Idée de la machine, l'Idée du corps organisé, etc.) *ne sont pas fondamentalement différentes de ce que, précédemment, Canguilhem avait nommé « idéologies scientifiques »*³. Du moins en sont-elles historiquement inséparables : car dans toute « idéologie scientifique », et surtout dans celles qui font véritablement époque, une « définition de la vie » (par exemple comme individualité en soi, organisation douée d'autoplasticité) est présente, soit comme sa condition, comme source de la généralisation conceptuelle, soit comme sa visée, son sous-produit (à cet égard le cas de l'évolutionnisme, étudié dans tous ses détails par Canguilhem et ses collaborateurs, est tout à fait probant)⁴. Et cela n'a rien d'étonnant, car le « besoin inconscient d'accès direct à la totalité » ne peut s'exprimer dans l'élément *théorique*, sans qu'un schème de la vie ou du vivant n'intervienne pour homogénéiser, au moins analogiquement, la représentation de l'individu, sujet de la connaissance, et celle de l'univers. Toute définition de « la vie », Canguilhem l'a souvent montré⁵, si positive et positiviste qu'elle se veuille, est « idéologique » au moins en ce sens que, pour en énoncer la spécificité, dans un état donné des connaissances et avec les moyens du langage correspondant, elle doit nécessairement viser *plus* que la

1. Il est étonnant que, dans cette série, Canguilhem n'ait pas fait une place spécifique à la « définition » de la vie comme évolution ou transformation.

2. Georges CANGUILHEM, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, *op. cit.*, p. 43.

3. Canguilhem parle ici d'« idéologies médico-philosophiques ».

4. *Du développement à l'évolution au XIX^e siècle*, *op. cit.*

5. Voir la discussion avec François DAGOGNET, « Le vivant », Télévision scolaire, émission du 20 février 1968 (texte dans la *Revue de l'enseignement philosophique*, 18^e année, n° 2, décembre 1967-janvier 1968, p. 55 *sq.*). Réédition in *Cœuvres complètes*, tome V, *op. cit.*

vie, en tout cas *au-delà* de l'universalité des vivants. Et par conséquent à côté de la vie, en tant que « propriété » commune aux vivants.

Mais les mêmes analyses nous apportent aussi un autre éclairage sur les « idéologies scientifiques », dont l'article de 1969 avait déjà marqué la place en indiquant le lien des discours de l'hérédité au XVIII^e siècle avec « des problèmes juridiques de subordination des sexes, de paternité, de pureté des lignées, de légitimité de l'aristocratie », ou celui de l'évolutionnisme spencérien avec « un projet d'ingénieur dans la société industrielle anglaise du XIX^e siècle : la légitimation de la libre entreprise, de l'individualisme politique correspondant et de la concurrence ». Sans doute les idéologies scientifiques *ne sont-elles pas* directement des « idéologies de classe », ou plus généralement des idéologies sociopolitiques, ni sur le mode de la « fausse conscience », ni sur celui du discours de légitimation. La question se pose pourtant bel et bien de savoir si, dans *tous* les cas, elles ne sont pas surdéterminées par une représentation de la société, de ses conflits de pouvoir et de son histoire, dont le meilleur exemple est l'interprétation de l'organisme en termes de division du travail entre les organes ou en termes de société de cellules, qui permet à son tour de penser la société comme un organisme.

À partir du moment où *consensus* est identifié avec solidarité, on ne sait plus, de l'organisme ou de la société, lequel est le modèle, ou du moins la métaphore, de l'autre¹.

Ce lien nécessaire des idéologies scientifiques avec des idéologies sociopolitiques et théologico-politiques, d'où procède une autre tendance à la totalisation de l'expérience, Canguilhem l'a présenté non pas, comme dans les cas des complexes ou des définitions de la vie et des conceptions du monde, comme un lien inconscient de désir et de résistance, mais plutôt comme un lien de présupposition implicite et téléologique. « La loi de différenciation finit par le soutien apporté à l'individu contre l'État. Mais, si elle finit explicitement par là, c'est peut-être qu'elle a commencé implicitement par là. » Autre façon de « méconnaître son rapport réel au réel », dont il faudra se déprendre pour connaître, s'il est vrai que « l'idéologie c'est la connaissance d'autant plus éloignée de son objet donné qu'elle croit coller à lui² ». Ainsi se complète la

1. *Encyclopaedia Universalis*, p. 768. Voir aussi « Le tout et la partie dans la pensée biologique », dans *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, p. 319 sq.

2. *Idéologie et rationalité...*, p. 36, 42, 45.

structure pluridimensionnelle de l'obstacle épistémologique, tel qu'il est repensé par Canguilhem : comme une formation intellectuelle et historique, dont le travail de la connaissance nous permet de façon récurrente d'identifier le triple rapport à l'extension des concepts (donc à l'explication, à la discursivité analytiques), à l'imaginaire et aux visées pratiques de l'homme en société, au désir de savoir (ou de non-savoir) propre au vivant humain.

En rappelant ces propositions, et en essayant à mes risques et périls de les inscrire dans une même progression, n'ai-je pas perdu de vue le problème initialement posé ? Il me semble que non, et que peut-être nous avons maintenant les moyens de lui apporter quelques éléments de réponse. Car ces propositions contiennent, en filigrane, à la fois une conceptualisation de l'histoire de la connaissance et une thèse sur la vérité (ou sur sa production, dont elle apparaît indissociable).

« Idéologisation/désidéologisation », ai-je proposé plus haut pour caractériser le travail du concept. Entendons par là ce mouvement incessant de la pensée qui, au moment même où elle s'avance vers l'inconnu, dans l'élément du langage, l'expose à l'emprise de l'imaginaire (celui de l'espèce, de l'individu, de l'institution) : mais pour offrir précisément, à terme, cet imaginaire à la critique et à l'élaboration conceptuelles. La science en son histoire est ainsi le procès infini, échappant à la répétition, mais sans fin assignable, qui projette les conditions « internes » de la pensée (soit inconscientes, soit implicites) dans l'extériorité et dans la discursivité, pour pouvoir s'en libérer par l'objectivité.

D'où la formule développée par laquelle je tenterai d'exprimer la dialectique immanente à l'équation science = vérité, telle que, sans nécessairement l'énoncer, Canguilhem l'a pratiquée :

$$\begin{aligned} \text{science} &= (\text{historicité} = (\text{idéologisation/désidéologisation}) \\ &= \text{objectivité}) = \text{vérité} \end{aligned}$$

L'unité et la scission des contraires (idéologisation/désidéologisation) est le centre même de cette équation : c'est pourquoi je parle de dialectique, un mot que Canguilhem (à la différence de Bachelard) utilise peu, mais qu'il ne récuse pas¹. C'est la *limite* du

1. Discuter du rapport entre la conception de la dialectique impliquée ici et d'autres conceptions proposées dans l'histoire de la philosophie exigerait un autre travail. Contentons-nous d'évoquer un texte où, étonnamment, Canguilhem en vient à parler le langage de la

travail intellectuel, qui marque l'impossibilité d'être « dans le vrai » sans s'exposer au risque de l'erreur, et ainsi de sa propre rectification. C'est aussi, réciproquement, la marque de l'impossibilité pour l'idéologie de rester identique à elle-même, et pour la pensée de rester en repos dans l'idéologie, c'est-à-dire de *ne pas connaître*. Dès lors, dire que « science et vérité, c'est la même chose », n'est-ce pas la façon la plus adéquate d'exprimer que ni l'un ni l'autre de ces deux termes ne peut jamais recouvrir une essence immuable ?

Si, pour être « dans le vrai », il faut être dans la science, dans le travail et dans le risque de la science, serait-ce que la science est la seule pensée qui se pense elle-même, la seule « pensée de la pensée » – à ceci près qu'il lui reste toujours encore du nouveau à découvrir sur ses propres conditions, en profitant de ses erreurs ? « Dessein, erreur, marques de la pensée », écrira Canguilhem¹. La science est en tout cas la seule pensée pour qui ses obstacles internes peuvent devenir, à terme, des conditions de possibilité. Elle est aussi la seule qui puisse espérer retrouver *ailleurs*, en les déplaçant, ses propres conditions de possibilité externes et contingentes, comme « objets » de pensée nécessaires. C'est pourquoi, si *la science n'est pas tout*, ou n'est *pas le tout* (de l'expérience, de la vie, de la pensée), on peut dire cependant que virtuellement *rien ne lui est extérieur*, dans la mesure même où elle peut – mais pas d'un seul coup, seulement dans l'« infini du savoir » – *tout extérioriser*, y compris sa propre activité.

« négation de la négation » à partir d'une analyse de Nietzsche : « De la science et de la contre-science », in *Hommage à Jean Hyppolite*, PUF, Paris, 1971.

1. « Le cerveau et la pensée », conférence à la Sorbonne du 20 février 1980 (dans le cadre des journées du M.U.R.S.), rééditée dans *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences*, Actes du colloque du Collège international de philosophie, Albin Michel, Paris, 1993.

Alain Badiou dans la philosophie française

La méditation 21 de *L'Être et l'Événement*, consacrée à Pascal¹, s'ouvre sur la citation suivante des *Pensées* : « L'histoire de l'Église doit être proprement appelée l'histoire de la vérité². » Il s'agit de la pensée classée 858 par Brunschvicg, 776 par Lafuma. Bien que mon intention ne soit pas ici de discuter pour elle-même l'interprétation que Badiou propose de Pascal, ni l'ensemble des problèmes que pose cette provocante formule, je dois commencer par quelques remarques sur ces deux points.

Cette pensée de Pascal, réduite à une phrase, a un statut très étrange : bien qu'il ne soit pas impossible de la mettre en connexion avec d'autres, de façon à ébaucher ce qui serait une doctrine pascalienne de l'histoire, ou de la vérité, voire même de leur réciprocity, elle demeure isolée dans les divers classements proposés. Dans sa tentative très intéressante de reconstituer la continuité de plusieurs « discours » pascaliens antérieurs à la fragmentation posthume, Martineau n'a pu lui trouver de place satisfaisante, ce qui suggère *a contrario* qu'elle marque une discontinuité, un fait d'énonciation singulier, et qu'elle est d'une certaine façon en excès sur l'économie théorique et le régime d'écriture des *Pensées*³. Ajoutons que, comme telle, elle est très peu

1. Alain BADIOU, *L'Être et l'Événement* (désormais cité *EE*), Seuil, Paris, 1988, p. 235 *sq.*

2. Communication au colloque du Collège international de philosophie : « Alain Badiou, "La pensée forte" », Bordeaux, du 21 au 23 octobre 1999.

3. Voir Blaise PASCAL, *Discours sur la religion et quelques autres sujets*, restitués et publiés par Emmanuel Martineau, Fayard/Armand Colin, Paris, 1992.

commentée dans l'énorme littérature pascalienne, ce qui fait en particulier que sa généalogie demeure obscure, en dépit d'un air de famille indéniable avec d'importantes formules théologiques d'origine médiévale et, plus lointainement, augustinienne, comme *traditio veritatis* désignant la fonction de l'Église dans l'histoire du salut. Je serais tenté pour ma part de penser qu'elle est *en français* une création de Pascal, et je reviendrai dans un instant sur l'énigme de sa postérité. Parmi les rares discussions, relevons celle d'Henri Gouhier en conclusion de son *Blaise Pascal. Commentaires* de 1971 : il en fait le mot d'ordre d'un combat militant qui vise à inscrire dans l'actualité la vérité des Pères, dont l'Église conserve la tradition, ce qui lui donne toujours la possibilité d'en appeler de ses erreurs en revenant à l'origine¹. Et celle de Jean Mesnard, qui en étend la signification à la succession de l'Ancien et du Nouveau Testament, en fait donc le soubassement de toute la théorie des « figures », ou du double mouvement de voilement et de dévoilement de la vérité qui dure depuis les origines du monde, et dont la succession des prophéties et des miracles fournit le sens global².

Dans la mesure où Badiou élucide cette formule – il ne le fait qu'indirectement puisque la phrase sert d'exergue à un chapitre où, sans être formellement discutée, elle trouve une interprétation – sa lecture est à mi-chemin du pragmatisme de Gouhier et du grand récit de Mesnard : l'Église dont il s'agirait là n'est pas tant une institution préexistante de droit divin que l'effet en retour de la « logique intervenante », ou de la décision de choisir dans laquelle elle se concentre, décision dont le seul référent du côté de la réalité, c'est-à-dire de l'histoire, est l'événement absolument antinaturel, indécidable, du miracle, et le plus miraculeux de tous, la venue du Sauveur, contredisant toute règle (« symbole d'une interruption de la loi », *EE*, p. 239) et pour cette raison même en manifestant l'insuffisance. Notons aussi que ce chapitre du livre de Badiou est l'un de ceux, peu nombreux mais toujours significatifs, dans lesquels figurent ces professions d'athéisme de l'auteur s'exprimant en première personne, qui voisinent toujours avec des références à la foi ou fidélité militante comme corrélats de la vérité événementielle : « Peu suspect de zèle chrétien, je n'ai cependant jamais goûté ces nostalgies intéressées d'un Pascal savant et moraliste. Je vois trop que ce qui est ici visé est le dispositif militant

1. Henri GOUHIER, *Blaise Pascal. Commentaires*, Vrin, Paris, 1971, p. 362-365.

2. Jean MESNARD, *Les Pensées de Pascal*, SEDES, Paris, 1993 (2^e éd.), p. 269 sq.

de la vérité [...]. Ce que j'admire plus que tout en Pascal, c'est au contraire l'effort, dans des circonstances difficiles, d'aller à *contre-courant*, non au sens réactif du terme, mais pour inventer les formes modernes d'une ancienne conviction... » (EE, 245).

Je trouve très intéressant non seulement que Badiou ait installé une méditation sur Pascal au cœur de son ouvrage sur l'ontologie, mais qu'il soit allé chercher cette formule excessive et énigmatique. Il vaudrait la peine de demander tout de suite à Badiou ce que devient, dans sa transposition assurément dénuée de tout *zèle chrétien*, le terme d'*Église* installé tautologiquement par Pascal dans une parfaite équivalence (« doit être proprement appelée ») avec celui de vérité, du moins selon la modalité de l'histoire : s'agit-il d'un reste sans signification, d'une clé cachée, ou d'une condition relative ? J'y viendrai peut-être au bout du compte, mais ce n'est pas ainsi que je veux m'engager, car je ne crois pas du tout qu'un principe théologico-politique soit immédiatement à l'œuvre dans la théorisation de la vérité que Badiou a édifiée, ni que ce soit ainsi qu'on puisse en marquer l'importance. En revanche, je suis convaincu que Badiou est intervenu de façon originale, ou comme on a cru bon de dire ici, « forte », dans une conjoncture philosophique marquée par un débat caractéristique sur la question et autour du terme même d'histoire de la vérité, pour en proposer lui aussi une conception, mais à contre-courant de la plupart de ses contemporains. Qu'il l'ait fait, non seulement en se servant de l'expression, mais en faisant signe vers son usage pascalien est du plus grand intérêt pour la raison qu'il dit, et pour une autre encore, à laquelle je vais maintenant m'arrêter un instant, en donnant les repères les plus schématiques de ce qui, en d'autres circonstances, pourrait former un chapitre d'une histoire de la philosophie française de la seconde moitié du ^{xx}e siècle.

L'expression « histoire de la vérité » n'est pas, quoi qu'on en pense, une expression très courante. Ce n'est pas non plus une expression aisément traduisible, non au sens de l'équivalence littérale (rien n'empêche de dire en anglais « *History of the Truth* » ou en allemand « *Geschichte der Wahrheit* », voire « *Wahrheitsgeschichte* », en espagnol « *Historia de la verdad* » – comme Borges a écrit une *Historia de la eternidad*), mais au sens de l'acceptabilité dans l'idiome philosophique. Or elle constitue l'un des fils conducteurs du débat logico-phénoménologique, et logico-épistémologique, qui de la fin des années 1950 au début des années 1980 contribue – peut-être pour la dernière fois – à conférer à la philosophie en langue française une

autonomie relative par rapport à son environnement international. Il suffit pour s'en convaincre d'étudier, ce que je ne ferai pas ici en détail, la façon dont cette expression, je le répète, rare et contraignante, circule parmi les écrits d'une constellation d'auteurs, dont elle marque en même temps l'opposition : c'est-à-dire qu'elle constitue l'indice du point d'hérésie qui les réunit et les divise, ou les rassemble en une « synthèse disjonctive » autour de leur différend. Donnons ici simplement trois repères essentiels : Derrida, Canguilhem, Foucault.

D'abord Derrida et Canguilhem, qui ont en commun de l'utiliser de façon hypothétique et, finalement, critique. Derrida le fait dans des passages clés de son introduction à *L'Origine de la géométrie* de Husserl, datant de 1962 :

Culture et tradition de la vérité sont marquées par une historicité paradoxale. En un sens elles peuvent paraître dégagées de toute histoire, puisqu'elles ne sont pas intrinsèquement affectées par le contenu empirique de l'histoire réelle [...]. Pour ceux qui s'en tiennent à la facticité historique comme pour ceux qui s'enferment dans l'idéalité de la valeur, l'originalité historique du récit de la vérité ne peut être que celle du mythe. Mais en un autre sens, qui répond à l'intention de Husserl, la tradition de la vérité est l'histoire la plus profonde et la plus pure [...]. Dès lors que la phénoménologie s'est affranchie du platonisme conventionnel aussi bien que de l'empirisme historiciste, le mouvement de la vérité qu'elle veut décrire est bien celui d'une histoire concrète et spécifique, dont les fondements sont les actes d'une subjectivité temporelle et créatrice [...]. Seule une subjectivité communautaire peut produire le système historique de la vérité et en répondre totalement [...]. En tout cas, s'il y a une histoire de la vérité, elle ne peut être que cette implication concrète et cet enveloppement réciproque des totalités et des absolus. Ce qui n'est possible que parce qu'il s'agit d'implications idéales et spirituelles [...]. Husserl ne s'est donc abstenu provisoirement devant le contenu historique de l'*Erstmaligkeit* que pour poser d'abord la question de son objectivation, c'est-à-dire celle de sa mise à flot dans l'histoire et de son historicité. Car un sens n'est entré dans l'histoire que s'il est devenu un objet absolu, c'est-à-dire un objet idéal qui, paradoxalement, doit avoir rompu toutes les amarres qui le renaient au sol empirique de l'histoire. Les conditions de l'objectivité sont donc les conditions de l'historicité elle-même¹.

1. Edmund HUSSERL, *L'Origine de la géométrie*, traduction et introduction par Jacques Derrida, PUF, Paris, 1962, p. 48-53.

J'ai cité longuement ces formulations parce que leur objet est évidemment très voisin de celui auquel nous aurons affaire dans *L'Être et l'Événement*. En un sens c'est toujours le même débat. Derrida « lit » ici la problématique de l'histoire de la vérité dans le texte husserlien qu'il traduit, mais ailleurs, et c'est une série qui commence par *De la Grammatologie* et qui dure toujours avec des textes récents comme *Spectres de Marx*, il la reprend dans son propre discours critique au prix d'une torsion décisive : l'histoire de la vérité devient une fable ou un leurre, mais ce leurre est aussi essentiel qu'une apparence transcendante. « Cette expérience de l'effacement du signifiant dans la voix n'est pas une illusion parmi d'autres – puisqu'elle est la condition de l'idée même de vérité – mais nous montrerons ailleurs en quoi elle se leurre. Ce leurre est l'histoire de la vérité...¹ » ; « L'histoire du fantôme reste une fantômalisation et celle-ci sera bien une histoire de la vérité. Du devenir-vrai d'une fable, à moins que ce ne soit l'inverse, une affabulation de la vérité, en tout cas une histoire de fantômes...² » En effet, nous le savons, pour Derrida, la temporalisation des idéalités est toujours déjà prise dans un mouvement de dissémination de leur sens, puisque leur statut d'écriture, ou mieux d'archi-écriture, a inscrit dans l'origine même l'écart d'une différence échappant à toute appropriation ou maîtrise.

À ces formulations de Derrida, j'en oppose tout de suite d'autres, de Canguilhem, contenues dans un texte unique mais central, l'essai de 1969 « Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique ? » :

Une histoire des sciences qui traite une science dans son histoire comme une succession articulée de *faits* de vérité n'a pas à se préoccuper des idéologies [...]. Une histoire des sciences qui traite une science dans son histoire comme une purification élaborée de *normes* de vérification ne peut pas ne pas s'occuper aussi des idéologies scientifiques. Ce que Gaston Bachelard distinguait comme histoire des sciences périmée et histoire des sciences sanctionnée doit être à la fois séparé et entrelacé. La sanction de vérité ou d'objectivité porte d'elle-même condamnation du périmé. Mais si ce qui doit plus tard être périmé ne s'offre pas d'abord à la sanction, la vérification n'a pas lieu de faire apparaître la vérité [...]. À ne vouloir faire que l'histoire de la vérité, on fait une

1. Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Minuit, Paris, 1967, p. 34.

2. *Id.*, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris, 1993, p. 200.

histoire illusoire. M. Suchodolski a raison sur ce point¹, l'histoire de la seule vérité est une notion contradictoire²...

J'ai montré ailleurs que cette formulation forme système, *d'une part* avec la célèbre expression empruntée à Koyré pour trancher le long débat posthume, en vérité constitutif de l'épistémologie moderne, sur le statut de la science galiléenne au regard des hypothèses et des preuves : « Galilée ne disait pas toujours vrai, mais il était dans le vrai », c'est-à-dire qu'il travaillait *en l'instituant lui-même*, dans l'horizon de vérification infinie d'une théorie mathématique des invariants physico-cosmologiques, ou « lois de la nature »³ ; *d'autre part* avec l'analyse renouvelée des « obstacles épistémologiques » en termes d'idéologies scientifiques, qui montre que le risque d'erreur non seulement est caractéristique de l'objectivité scientifique, mais renvoie au conflit constitutif de son rapport pratique à l'imaginaire et à la vie. C'est pourquoi, ailleurs, Canguilhem donnera l'erreur comme « marque de la pensée »⁴, absolument parlant. Canguilhem, on le voit, ne reprend d'abord qu'hypothétiquement à son compte l'idée d'une histoire de la vérité, mais c'est pour la transformer en son contraire, ou plutôt c'est pour l'affecter intérieurement de son contraire, et lui donner alors un sens constitutif.

Il faudrait, pour être complet et précis, inscrire ces deux formulations dans leur propre généalogie. Du côté de Derrida, en particulier, ce seraient les analyses phénoménologiques de Merleau-Ponty, dont, on le sait mieux aujourd'hui⁵, il prend en quelque sorte le relai dans la réflexion sur la « rationalité dans la contingence », la « sédimentation

1. Canguilhem se réfère ici à l'article de Bogdan SUCHODOLSKI, « Les facteurs du développement de l'histoire des sciences », XII^e Congrès international d'histoire des sciences, Textes des rapports, *Revue de synthèse*, n° 49-52, 1968, p. 27-38.

2. Georges CANGUILHEM, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Vrin, Paris, 1977, p. 44-45.

3. Georges CANGUILHEM, « Galilée : la signification de l'œuvre et la leçon de l'homme », in *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Paris, 1968, p. 44-46. J'ai commenté ces textes dans ma contribution au colloque Canguilhem de 1990 « Être dans le vrai ? Science et vérité dans la philosophie de Georges Canguilhem », rééd. in Etienne BALIBAR, *Lieux et noms de la vérité*, Éditions de l'Aube, La Tour-d'Aigues, 1994. Ci-dessus, chapitre I.

4. « Dessin, erreur, marques de la pensée », in Georges CANGUILHEM, « Le cerveau et la pensée », rééd. in *Georges Canguilhem, philosophe, historien des sciences*, Albin Michel, Paris, 1993.

5. Par la publication des derniers cours de Merleau-Ponty et de leurs matériaux préparatoires : Maurice MERLEAU-PONTY, *Notes de cours 1959-1961*, Gallimard, Paris, 1996 ; *Notes de cours sur L'Origine de la géométrie de Husserl*, suivi de *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, PUF, Paris, 1998.

historique de la vérité » et les conditions sensibles de l'intersubjectivité qui « de proche en proche nous relie à l'histoire tout entière », à partir des derniers écrits de Husserl¹. Du côté de Canguilhem, ce seraient les tentatives bachelardiennes de théorisation d'une « histoire des sciences épistémologique », dans laquelle l'actualité et l'effectivité de la science, le partage qu'elle instaure, déterminent par récurrence et rectification le sens du progrès dans l'ordre de l'explication. En un sens Derrida s'emploie à renverser Merleau-Ponty en faisant éclater sa représentation du sens, comme Canguilhem s'emploie à corriger Bachelard et à fonder dans une anthropologie critique son idée de la normativité du savoir. Il est très frappant de découvrir (il suffirait d'un peu de temps pour le montrer) à quel point ces deux tentatives sont, en le disant ou sans le dire, commandées par une méditation ou un effet d'après coup des formules de Cavaillès dans *Sur la logique et la théorie de la science*, dont l'évocation énigmatique d'une dialectique du concept par opposition à l'activité de la conscience ne cesse de provoquer à la recherche d'une formule philosophiquement tenable, également irréductible à l'historicisme et à l'essentialisme, pour l'équation de la vérité et de l'historicité. Il faudrait aussi rappeler en détail comment ces formulations (depuis Cavaillès lui-même, qui a cité la *Krisis*) s'inscrivent en contrepoint de la réception progressive des élaborations husserliennes de la *Geschichtlichkeit* et du thème heideggérien de la *Seinsgeschichte* dont dépend, précisément, toute position du problème de l'« essence de la vérité ». « Histoire de la vérité » est, en un sens, l'équivalent français de la *Geschichtlichkeit* ou du couple *Seinsgeschichte-Unverborgenheit* ; mais son usage profondément idiomatique chez Derrida aussi bien que chez Canguilhem manifeste aussi un décalage irréductible, qui renvoie probablement à une idée tout autre de la « culture ». Nous sommes là au cœur du grand débat, à la fois épistémologique et métaphysique (ou post-métaphysique), caractéristique du moment philosophique français de la deuxième moitié du xx^e siècle.

Mais il faut faire maintenant intervenir un troisième personnage, familier des rôles de trouble-fête, j'ai nommé Michel Foucault. « Histoire de la vérité » figure aussi de façon remarquable dans plusieurs de ses textes, pour l'essentiel postérieurs à ceux que je viens d'évoquer, comme s'il s'agissait pour lui de récapituler ce débat, tout

1. Voir Maurice MERLEAU-PONTY, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Gallimard, Paris, 1989, p. 54, 93, 121.

en lui faisant subir un déplacement décisif. L'*histoire de la vérité* devient une « histoire politique de la vérité » (à ne pas confondre avec une histoire de la vérité politique, si tant est qu'elle existe), à première vue au sens « subjectif » de l'*historia rerum gestarum*, c'est-à-dire qu'il faut, s'agissant de toute énonciation de la vérité, et même de toute possibilité d'énonciation de la vérité, y compris sous la forme des disciplines scientifiques et de leur norme logique, reconstituer le système des rapports de pouvoir et des partages institutionnels qui commandent son être de discours, sa matérialité discursive. Mais aussi, au bout du compte, au sens « objectif » des *res gestae*, c'est-à-dire de la politicité intrinsèque du « dire vrai », du « discours de la vérité » qui constitue le moment *actif* du rapport des forces, l'enjeu par excellence des différentielles de domination et de résistance, au moins dans certaines sociétés historiques. Plus précisément, il faut inscrire cette refonte du concept, qui fait que l'histoire de la vérité « doit être proprement appelée » une histoire *politique* de la vérité, dans une série interrompue dont je me contenterai d'évoquer les repères les plus évidents, en nous renvoyant tous à nos lectures d'il n'y a pas bien longtemps encore : *Ordre du discours*, où se met en place – au prix d'une séparation en forme d'hommage avec l'épistémologie de Canguilhem – la version finale, rationaliste et même *aufklärerisch* du nietzschéisme de Foucault (« Tout se passe comme si, à partir du grand partage platonicien, la volonté de vérité avait sa propre histoire, qui n'est pas celle des vérités contraignantes...¹ ») ; *Volonté de savoir*, où se nouent la question de l'histoire de la vérité, celle de la politique, et celle des modes de subjectivation (« L'homme, en Occident, est devenu une bête d'aveu... L'aveu affranchit, le pouvoir réduit au silence, la vérité n'appartient pas à l'ordre du pouvoir, mais elle est dans une parenté originaire avec la liberté : autant de thèmes traditionnels dans la philosophie, qu'une "histoire politique de la vérité" devrait retourner en montrant que la vérité n'est pas libre par nature, ni l'erreur serve, mais que sa production est tout entière traversée de rapports de pouvoir...² ») ; *Usage des plaisirs*, enfin, ainsi qu'une

1. Michel FOUCAULT, *L'Ordre du discours*, Gallimard, Paris, 1971, p. 15-20.

2. Michel FOUCAULT, *La Volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976, p. 80-81. Entre cet ouvrage et le précédent se situent les conférences prononcées au Brésil en 1973 sur « La vérité et les formes juridiques » où Foucault oppose une « histoire interne de la vérité » et une « histoire externe de la vérité » (Michel FOUCAULT, *Dits et écrits*, tome II, Gallimard, Paris 1994, p. 538-646).

série de textes aujourd'hui aisément accessibles, contemporains du tournant opéré par Foucault dans son projet d'histoire de la sexualité, dans lesquels se met en place une équivalence des notions d'histoire de la vérité et d'histoire de la pensée, ou des modes de pensée, indissociables de certains jeux de vérité (je ne commente pas ici, à regret, les connotations wittgensteiniennes de cette expression) : « ce à quoi je suis tenu... c'est une entreprise pour dégager quelques-uns des éléments qui pourraient servir à une histoire de la vérité. Une histoire qui ne serait pas celle de ce qu'il peut y avoir de vrai dans les connaissances ; mais une analyse des "jeux de vérité", des jeux du vrai et du faux à travers lesquels l'être se constitue historiquement comme expérience, c'est-à-dire pouvant et devant être pensé¹... ».

Foucault accomplit ainsi un total renversement de toute la problématique du principe, qu'il soit pensé logiquement en termes de critères ou transcendentale en termes de conditions de possibilité, et par conséquent également de toute interrogation philosophique sur la réalisation ou la non-réalisation du principe dans l'histoire ou, inversement, sur l'historicité ou l'historialité de la constitution du principe (y compris en tant que constitution antinomique ou constitution impossible), pour la remplacer par une problématique des *effets nécessaires de la vérité* et de la reconnaissance du discours comme discours de vérité, quelle que soit la contingence de ses causes. Il réinscrit la question du penser vrai dans une pragmatique du dire vrai, mais cette pragmatique est une généalogie des rapports de pouvoir, elle est une construction et une critique de l'histoire. Au cœur de cette histoire, qui est « notre » histoire, ne nous y trompons pas, ne se déploie nullement une simple logique de l'instrumentation de la volonté de vérité et du dire vrai par les figures du pouvoir et de la norme, mais un *agôn* qui en fait un enjeu, l'enjeu politique par excellence, comme en témoignent, entre autres, les ultimes recherches de Foucault sur la question de la *parrêsia*².

1. Michel FOUCAULT, *L'Usage des plaisirs*, Gallimard, Paris, 1984, p. 12. [On notera aussi la déclaration très offensive contenue dans la leçon du 17 janvier 1979 du Cours au Collège de France *Naissance de la biopolitique* (publié en 2004, Gallimard/Seuil, Paris, p. 37-38) : « Faire l'histoire des régimes de véridiction et non pas l'histoire de la vérité, et non pas l'histoire de l'erreur et non pas l'histoire de l'idéologie, etc. [...] Ce n'est pas l'histoire du vrai, ce n'est pas l'histoire du faux, c'est l'histoire de la véridiction qui a politiquement son importance... » [Note de 2019.]

2. Voir mon essai : « Dire, contredire : sur les formes de la *parrêsia* selon Foucault », in *Libre parole*, Galilée, Paris, 2018.

Je ferai ici deux remarques :

1) La position progressivement élaborée par Foucault représente, on le sait ou on le voit bien, exactement ce que Badiou appelle une *sophistique*, dans laquelle la subordination de la question de la vérité, non à celle du sens comme chez les phénoménologues, mais à celle de l'expression et des jeux de langage se traduit par le primat de l'effet et de l'efficacité : non pas efficace de *la* ou d'*une* vérité, mais vérité en tant qu'effet, c'est-à-dire en tant que phénomène, et efficacité, c'est-à-dire différentielle de pouvoir induite par le savoir (y compris le savoir de soi). Cette position de Foucault n'en est pas moins elle aussi susceptible d'être rapportée, non seulement à Nietzsche, à Wittgenstein ou à Heidegger, mais aussi à Pascal. J'en vois la preuve dans l'écho de certaines formules des *Provinciales* (XII) sur les rapports de la vérité et du pouvoir que nous avons pu entendre au passage, et surtout dans la façon dont est retrouvé ici le court-circuit de la question de la vérité et de la question de l'institution politique, *étatique* au sens large du terme. On pourrait bien appeler métonymiquement « Église » tout ordre du discours au sein duquel la question de la véridicité se pose comme question dans laquelle est en jeu l'être du sujet. Foucault serait un pascalien hérétique, ou un pascalien contre Pascal, mais pascalien encore.

2) Mais précisément, et je veux revenir une dernière fois aux questions de mots et du destin des mots, *d'où leur vient*, à Derrida, à Canguilhem ou à Foucault, cette expression simple et paradoxale d'*histoire de la vérité* – désignant à la fois le point de convergence de leurs préoccupations dont on voit bien qu'elles ont pour enjeu rien de moins que le statut de la philosophie et son rapport au savoir, et le point d'hérésie qui cristallise tous leurs différends, leur dispersion vers les points opposés de l'horizon philosophique – *d'où leur vient-elle, sinon de Pascal ?* En philologue, en talmudiste que je suis devenu, j'ai voulu tirer la chaîne des énoncés et des textes. *Qui*, avant le différend Derrida-Merleau de l'année 1960, avant la circulation des questions sur l'historicité propre de la science entre Bachelard, Canguilhem et Koyré à la fin des années 1950 et au début des années 1960 (à laquelle fait déjà écho, en 1961, un étonnant « compte rendu » de Michel Foucault paru dans *La Nouvelle Revue française*¹), qui donc,

1. Michel FOUCAULT, « Compte rendu de Alexandre KOYRÉ, *La Révolution astronomique* », *La Nouvelle Revue française*, n° 108, 1961, rééd. in *Dits et écrits*, tome I, p. 170-171 : « Il y a des histoires tristes de la vérité : celles qu'entendille le récit de tant d'erreurs féériques »

en français, avait pu utiliser, voire forger cette expression, avec le problème qu'elle porte ? Pour l'instant je n'ai trouvé personne d'autre que Pascal, précisément, et dans cet énoncé unique. Avouez qu'il est tentant de supposer alors que Pascal serait la cause oubliée de la configuration prise, longtemps après coup, par le débat philosophique français, ou, selon une autre représentation, qu'il signalerait la *période de latence* coextensive à toute la modernité, avant que la question métaphysique dont elle vit ne trouve enfin son nom.

On conçoit que la reprise par Alain Badiou de la formule pascalienne, même s'il n'en lève pas toutes les énigmes, en un point central de *L'Être et l'Événement*, et à propos d'un auteur qui est régulièrement invoqué (en compagnie désormais de saint Paul et de quelques autres), comme l'archétype du « militant de la vérité », le représentant exemplaire de cette « intervention » ou « décision sur l'indécidable » sans laquelle la vérité, à proprement parler, n'existe pas (seul existe le savoir, privé de toute incidence sur la constitution du sujet), ait dû me paraître très frappante. Dès lors qu'il ne s'agissait pas d'une simple coïncidence, mais bien d'une façon de caractériser la solution propre apportée par Badiou aux difficultés enveloppées dans la confrontation contemporaine de la métaphysique, de la logique ou épistémologie, et de la politique ou de l'histoire, et de l'inscrire dans une tradition à laquelle, selon ses propres termes, il cherche à « donner ses formes modernes », je devais la prendre totalement au sérieux, et même en faire le fil conducteur de mon exposé.

*

Mon hypothèse sera donc la suivante : Badiou s'est proposé, au moins à un certain moment, de développer lui-même une conception de l'histoire de la vérité (plus précisément : de construire un concept de la vérité qui soit en même temps, de façon originaire, le concept de son histoire), de façon à venir occuper dans la configuration que j'ai esquissée une place *autre* que celles qu'on peut repérer à travers les noms de Derrida, Canguilhem et Foucault. Il s'est ainsi proposé de prouver l'existence jusqu'alors insoupçonnée de cette place. Il compléterait alors le triangle en quadrangle, tissant les questions

et mortes... » [Caleb Salgads me signale que Koyré lui même emploie l'expression dans son essai de 1946 : « L'évolution philosophique de Martin Heidegger », réédité dans *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard 1971].

du rapport entre la vérité et le sens, entre l'être du discours et ses effets, entre la continuité et la discontinuité du savoir, entre l'univocité et l'équivocité du vrai, d'une façon qui ne renvoie ni à l'idée d'apparence transcendantale, ni à celle de dialectique intellectuelle, ni à celle de pratique de soi, et nous obligerait par là même à refondre notre compréhension de cette conjoncture philosophique, dont force serait alors de convenir qu'elle n'est pas achevée. Il serait possible, sans doute, de se livrer à ce propos à des considérations formelles de symétries et de distances relatives entre les protagonistes, comme pour tout système d'oppositions, mais je préfère, dans le temps qui me reste désormais, et d'une façon nécessairement schématique, me concentrer sur l'entreprise de Badiou pour essayer de dégager au moins une partie des questions qu'elle (me) pose.

Je le ferai en deux temps : dans un premier temps, j'essaierai de montrer, en rappelant des textes bien connus, que la « métamathématique » de Badiou (j'appelle ainsi la construction du « mathème de l'indiscernable » extraite par Badiou de la théorie des ensembles), en laissant en suspens les questions « fondationnelles » évoquées hier par Salanskis, qui ne sont pas de ma compétence, constitue elle-même une façon intrinsèque d'historiciser le rapport de la vérité à ses conditions, et par conséquent de reformuler la question du principe ; dans un second temps, pour lequel je détournerai l'expression sartrienne de « légende de la vérité », j'essaierai de montrer comment s'articulent les concepts de vérité et d'universalité, c'est-à-dire comment la doctrine du multiple pur ou « multiple sans un », qui a pour conséquence la radicale singularité des vérités (et qui, en toute rigueur, vide de sens le nom commun « la vérité »), se complète après coup d'une doctrine de l'universalité subjective, dans laquelle on constate que le multiple se trouve à son tour sinon subsumé, du moins corrélé à une unité qualitative, non numérique ou plus que numérique, qui en quelque sorte lui devient immanente.

Le point d'articulation de ces deux mouvements, où l'excès par rapport à l'ordre du savoir se convertit en principe de fidélité, c'est évidemment une conception radicale du « choix » ou de la décision, non pas dans l'ordre de l'action, ou de la pratique pure (comme ce serait le cas dans une tradition philosophique plutôt allemande, qui va de Kant à Fichte, et de Fichte à Schmitt, voire Heidegger), mais dans l'ordre de la pensée (comme c'est le cas chez certains philosophes français, si tant est que ce qualificatif ait une signification univoque : Pascal bien sûr, mais aussi Descartes, celui de la « création des vérités éternelles », Mallarmé et peut-être un certain Sartre). La difficulté que soulève,

notamment, cette articulation (qu'on peut être tenté de comparer à une conversion suivie d'une procession), c'est de savoir si et comment se conserve, de part et d'autre du point de rebroussement, la « généricité » qui constitue la marque des procédures de vérité. Il se pourrait que celle-ci, concernant l'universalité subjective (ou l'« universalisme », comme a dit finalement Badiou dans un langage plus politique, l'« Église universelle » ou la « catholicité » oserai-je dire à mon tour avec Pascal et saint Paul), fasse en réalité l'objet d'un second postulat, ou d'une déclaration péremptoire. De toute façon, elle a affaire à la question *du nom*, et de l'usage *des noms*. Il conviendrait aussi de se demander quel effet sa transformation en fondation de l'universalisme opère rétroactivement sur la construction de l'historicité des vérités, ou sur la façon dont nous la comprenons. Mais je suis incapable, et pas seulement pour des raisons de temps, de traiter complètement cette question et devrai donc me contenter à son sujet de quelques hypothèses.

*

Abordons le premier point. Je parle de métamathématique et je ne vais pas justifier trop longtemps ce terme indicatif. J'ai en vue ceci que, le premier sans doute en France après Cavaillès, Badiou a pris au sérieux non seulement la nécessité de traiter de la question de la vérité dans un rapport essentiel aux mathématiques, immanent à la construction axiomatique, mais aussi la question de savoir si un tel rapport, tout en restant articulé à la question des principes ou des procédures démonstratives, peut être dégagé de toute subordination par rapport au concept logique de règle et à la correspondance syntaxique-sémantique¹. Cavaillès s'en était tenu – c'est-à-dire qu'il n'avait pu que s'en tenir, avant de disparaître – à la juxtaposition d'une critique des diverses philosophies de l'axiomatique et de leurs effets intrascientifiques, d'une histoire épistémologique de l'émergence de la théorie ensembliste, et d'une aporie philosophique relative à l'idée d'une dialectique sans conscience. Badiou entreprend de *construire*

1. Je dis rapidement « le premier après Cavaillès », ce qui appelle deux correctifs. D'abord pour préciser qu'il s'agit toujours de l'environnement français. Ensuite pour mentionner en contrepoint, au sein de cette tradition, les travaux de Jules Vuillemin, de Michel Serres, et surtout de Jean-Toussaint Desanti, lequel, dans ses *Idéalités mathématiques* de 1968, tentait en somme l'opération inverse de celle de Badiou : construire une métamathématique phénoménologique dont l'objet propre est l'historicité des théories.

effectivement par des moyens métamathématiques, c'est-à-dire mathématiques appliqués à la mathématique elle-même, une définition, théorie ou concept de la vérité. Ou plus exactement, il entreprend de montrer que ce concept est « déjà là », bien que depuis peu, et qu'il suffit de le reconnaître, ou de lui donner son nom : « extension générique indiscernable d'une situation ».

Sur ce terrain il rencontre immédiatement non pas un rival, mais un précédent par rapport auquel il se situe en situation polémique : non pas simplement, en général, la notion empiriste logique de « vérifiabilité », mais très précisément la construction tarskienne du « concept de vérité dans les langages formalisés ».

Rappelons que la construction tarskienne n'a rien à voir avec la question des critères de vérification, elle se contente si l'on peut dire de postuler que de tels critères existent, c'est-à-dire qu'ils sont pratiquement mis en œuvre, et qu'ils sont subsumables sous la notion générale, supposée intuitive, de « correspondance » entre un énoncé et un état de choses ou une situation. Ce n'est donc pas là son problème, mais c'est son point de départ. Son objet, c'est de donner une définition mathématique de la correspondance et de montrer que, sous certaines conditions ou dans certaines limites, la démonstration mathématique peut alors être « fondée » comme procédure de vérité. Ce que Tarski veut mathématiser au sens où il le met en équation avec une construction mathématique (même et surtout si celle-ci relève de la mathématisation de la logique), ce n'est pas le critère de la vérité, c'est le concept même de la vérité. D'où sa polémique contre les philosophes, dont le côté faible réside dans la dénonciation, en style banalement néopositiviste, des obscurités et absurdités de leur langage, mais dont le point fort est de dire que leur ambition essentialiste est désormais sans objet¹. Je crois que Badiou a voulu s'installer sur ce terrain et retourner complètement la situation, en prenant pour allié et support le dernier-né des grands théorèmes issus de la recherche sur la « limitation des formalismes », le théorème de Cohen². Je rappelle (et pas seulement pour évoquer un compagnonnage de jeunesse) que Badiou a commencé par porter un vif intérêt

1. Voir par exemple la seconde partie, « Remarques polémiques », de « La Conception sémantique de la vérité et les fondements de la sémantique », in Alfred TARSKI, *Logique, sémantique, métamathématique*, vol. II, Armand Colin, Paris, 1974, p. 287 sq.

2. Voir Paul J. COHEN, *Set Theory and the Continuum Hypothesis*, W.A. Benjamin Inc., New York/Amsterdam, 1966.

à la « théorie des modèles » et aux divers usages, « scientifiques » ou « idéologiques » comme on disait à l'époque, du concept de modèle, auquel il a consacré un petit livre en 1970 (issu des « Cours de philosophie pour scientifiques » de 1967-1968¹).

Il me semble que la position de Badiou est celle-ci : premièrement, la construction tarskienne ne fait paradoxalement qu'un usage *instrumental* et faible, et non pas *intrinsèque*, de la théorie des ensembles, ce qui fait corps avec son affaiblissement de l'ontologie en sémantique logique, alors qu'on peut en faire un usage *intrinsèque* et fort. Deuxièmement, le ressort de la construction tarskienne, comme Tarski l'a lui-même parfaitement expliqué, réside dans la réduction du concept de la vérité à un concept supposé plus général et donc plus fondamental, celui de satisfaction d'une fonction propositionnelle dans un domaine (ensemble) d'objets déterminé. Le problème de la vérité se transforme alors (1) en problème des conditions sous lesquelles la propriété des axiomes d'un système formel d'être satisfaits par tout choix de constantes ou par une interprétation quelconque dans un domaine d'objets (ce qu'on peut aussi avec Badiou appeler une situation) ou d'y être « toujours vrais », s'étend à toute la classe des expressions construites à partir de ces axiomes par application des règles de démonstration (les théorèmes), et (2) en problème des limites de validité de cette correspondance ou modélisation. L'opération de Badiou consiste à observer que l'idée de satisfaction est purement un concept de la théorie des ensembles, et par conséquent à demander à celle-ci non pas de servir d'instrument pour passer de la satisfaction des fonctions propositionnelles à la vérité des théories, mais de définir elle-même ce qui constitue un principe ou une condition de possibilité de l'usage « bien fondé » du nom de vérité à propos de ses constructions.

Enfin, troisièmement, la construction tarskienne s'inscrit dans l'horizon général des théorèmes de limitation ou de finitude, et se laisse interpréter – comme le fait Tarski lui-même – comme signifiant que la notion même de vérité comporte des limitations à la fois extrinsèques et intrinsèques. Limitations extrinsèques, parce que la construction proposée n'a de sens qu'à propos des langages formalisés ou même d'une certaine classe d'entre eux, laissant béante la question

1. Alain BADIOU, *Le Concept de modèle. Introduction à une épistémologie matérialiste des mathématiques*, « Cours de philosophie pour scientifiques, IV », Maspero, Paris, 1970. Réédition avec une nouvelle introduction : *Le Concept de modèle*, Fayard, Paris, 2007.

du langage ordinaire, qui ne cesse de revenir hanter ses applications philosophiques comme on le voit par exemple chez Davidson (est-ce que le langage « ordinaire » est *en droit* formalisable ? ou bien est-il de la langue ce qui résiste par essence à toute formalisation et ainsi invalide la prétention d'une sémantique logique à traiter en général de la question de la vérité ?). Limitation intrinsèque, parce que le résultat principal de la construction tarskienne est de montrer rigoureusement qu'il existe un écart irréductible, bien qu'inassignable empiriquement, entre la démonstrabilité syntaxique et la vérification sémantique, ou si l'on veut entre le concept et l'intuition dans leur version mathématisable. La réplique de Badiou consiste à montrer que le problème des limites extrinsèques n'a aucun sens, étant donné que l'objectif d'une théorie ou définition de la vérité n'est pas de déterminer les frontières du mathématique ou du mathématisable, laissant au dehors de lui le non-mathématique, mais de construire ou d'exhiber sur le mode de la certitude mathématique « l'être » paradoxal des vérités, qui nous porte *au bord* de l'interprétation philosophique de leur concept, à la seule condition que ces vérités procèdent d'un « savoir » selon une procédure démonstrative, ou plus généralement selon une procédure d'enquête rationnelle – qui donne un sens effectif à la notion d'encyclopédie, c'est-à-dire de classement des propriétés appartenant aux objets d'un certain domaine infini. Il montre aussi que le problème de la limitation intrinsèque a une signification exactement inverse de celle qui lui avait été attribuée, dès lors qu'on procède jusqu'au résultat de Cohen, et qu'on le met en continuité avec la série des *actes décisionnels*, ou des *décisions en situation d'indécidabilité* qui rendent possible la théorie classique des ensembles : depuis le « choix de l'axiome de choix » jusqu'au « forçage » de Cohen qui, si je comprends bien, signifie que l'indiscernable nommable comme « partie générique » d'une situation possède *aussi*, bien que de façon indécidable, donc hors de toute procédure d'application d'une loi, l'ensemble des propriétés caractéristiques de la situation considérée¹. Dès lors l'idée de limitation se renverse en son contraire : elle ne signifie pas une finitude, au sens d'une injonction de *non plus ultra*, de frontière entre le connaissable et l'inconnaissable, mais elle signifie qu'au cœur même de tout savoir constitué rétroactivement en site de la vérité, en domaine de production d'une vérité à la fois *excessive*

1. *L'Être et l'Événement*, « Méditation XXXI », p. 361 *sq.*

ou excédentaire par rapport à lui (vérité qu'en ce sens il ne contient pas ou ne prescrit pas, et qui est cependant vérité *de cette situation*, mieux : *pour* cette situation, à laquelle elle donne une expression générique), réside effectivement un absolu. C'est dire que dans tout savoir il y a effectivement de l'absolu, pour autant qu'il y a de l'infini, et que l'infini est indissociable de l'indiscernable et de l'aléatoire, au sens radical, ontologique du terme. On a là en quelque sorte une répétition, et une extension, du geste cantorien par lequel les fameux « paradoxes de l'infini » qui embarrassaient les classiques et semblaient faire vaciller la raison furent convertis en *définition* des ensembles infinis, véritables objets de la théorie des ensembles, et en principe de leur ordination systématique (la série des « alephs »).

Badiou dit également que cette forme de l'absolu – nommée par lui « errance de l'excès », et synonyme du fait que l'événement est nécessaire à l'être, non pas en tant qu'il lui serait réductible, mais au contraire en tant qu'il l'excède de façon déterminée, « situationnelle » – introduit l'instance du sujet dans les savoirs, ou peut-être oblige à nommer « sujet » l'opérateur du forçage qui ramène de la vérité à la véridicité, ou de l'événement au savoir¹. On voit bien qu'il ne peut s'agir que d'un sujet totalement impersonnel. Et *a fortiori* d'un sujet totalement étranger à la question de la conscience, donc au doublet empirico-transcendantal sous toutes ses formes autant qu'à l'alternative du conscient et de l'inconscient. Cependant ce sujet possède quelques qualités, ou, si l'on veut, son nom lui-même générique est indissociable de certaines qualités qui décrivent les modalités de son opération – et l'on commence à entrer ici dans la question difficile, parce qu'elle est à la fois totalement disqualifiée et pratiquement incontournable, des effets de nomination dans le discours philosophique de Badiou. La principale de ces qualités, peut-être la seule qui compte, est la *fidélité* (fidélité à l'événement que constitue le surgissement d'un indiscernable, lui-même en excédent par rapport aux savoirs qui suivent fidèlement des procédures d'enquête, ou de connaissance). Fidélité, on pourrait dire encore lien,

1. Rien ne témoigne mieux, peut-être, des orientations philosophiques profondément opposées de Badiou et de Foucault que ce renversement terminologique affectant l'énonciation en rapport au savoir : pour Foucault la « véridicité » ou le *dire vrai* est le mode actif de la vérité qui, au cœur des savoirs, débusque et ébranle leur fonction de pouvoir ; pour Badiou la « véridicité » est l'inscription linguistique inséparable des savoirs (dans des « encyclopédies » discursives), dont se coupe radicalement la vérité événementielle.

ou lien sans cause, lien de hasard, institution d'une dépendance sans conditions de dépendance. Le sujet est inconditionné, ou renomme le caractère inconditionné de la vérité, mieux : de chaque vérité, de chaque événement de vérité. Il est probable que ceci représente encore une façon de penser le « non être » de la décision, ou, comme dit plutôt Badiou, de l'intervention. Le lien avec une certaine tradition philosophique mériterait d'être élaboré. Je pense en particulier au Dieu cartésien de la « création des vérités éternelles » : le sujet selon Badiou est peut-être un tel Dieu, mais qui serait à la fois multiplié à l'infini, lui-même constamment recréé au hasard des situations, et rendu à l'anonymat. Je ne me risque pas à évoquer ici l'interprétation du coup de dés mallarméen, qui n'est pas de mon ressort.

Avant de conclure sur ce premier point, je voudrais faire rapidement deux remarques.

La première sera télégraphique. J'ai présenté Badiou comme l'anti-Tarski. Ceci veut dire que sa construction recèle virtuellement un pouvoir dévastateur de renversement des défenses de la philosophie dite analytique, pour autant qu'elle se reconnaît toujours dans la sémantique tarskienne : il est difficile de concevoir qu'elle puisse y résister, si elle veut bien se donner la peine d'y aller voir. Or on a l'habitude, d'après les indications de Tarski lui-même, de considérer que la sémantique comporte une base aristotélicienne, dans la mesure où la « construction T » s'enracine dans le retournement du paradoxe du menteur et dans une certaine interprétation du principe de non-contradiction. Cela pourrait paraître tout à fait concordant avec le fait que, de son côté, Badiou se réclame constamment du platonisme, serait-ce au prix d'une subversion ou d'un renversement interne, dans lequel le Multiple vient prendre la place de l'Un. Je serais plutôt tenté, pour ma part, de rattacher le réalisme tarskien et les conditions de sa réception généralisée à une vieille tradition thomiste, dans la mesure où la distinction du langage-objet et du métalangage y réintroduit un transcendantal objectif, dédoublant les instances de la vérité entre une « adéquation de l'intellect aux choses », les vérités démontrables, et une « adéquation des choses à l'intellect », plus fondamentale, le système des règles de correspondance ou la limitation sémantique elle-même¹. Cela veut dire que la construction tarskienne a une

1. Thomas d'AQUIN, *Question disputée de la vérité* (Question I), extraits traduits dans Ruedi IMBACH et Maryse-Hélène MÉLÉARD (dir.), *Philosophes médiévaux des XIII^e et XIV^e siècles*, 10/18, Paris, 1986, p. 69-94.

teneur profondément *hiérarchique*. Par contraste, ressort d'autant plus le puissant *égalitarisme* de la conception des multiples vérités selon Badiou, elles-mêmes rapportées à autant de multiplicités infinies, à la fois semblables dans leur procédure d'émergence et absolument indépendantes les unes des autres. Mais cela rendrait d'autant plus intéressante, et je ne puis ici que poser la question, une confrontation serrée *sous ce rapport*, à laquelle à ma connaissance Badiou n'a pas procédé (même dans son cours inédit sur le *Tractatus*¹), avec des sémantiques et quasi-ontologies elles aussi radicalement égalitaires, pour ce qui est des vérités multiples, comme celles de Frege et de Wittgenstein, dont je ne vois pas qu'elles comportent le moindre niveau de redoublement ontologique ou de garantie transcendante, bien qu'elles soient peut-être soit antinomiques, soit insuffisantes.

Ma deuxième remarque est celle-ci : si Tarski n'est pas tant aristotélicien que néo-aristotélicien, c'est-à-dire thomiste, Badiou est-il platonicien et en quel sens ? Je ne vois rien de simple dans cette question, et pas seulement en raison du paradoxe que comporte l'intervention d'un « multiple sans un » en place de l'Idée platonicienne. On l'a déjà dit ici, il n'est pas certain que Platon soit lui-même un « platonicien » au sens d'un primat unilatéral de l'Un sur le Multiple, comme ne cesse de le lui imputer Aristote. Je serais plutôt tenté de voir en Badiou un néoplatonicien chez qui l'*Ultra-Un de l'événement* se tiendrait au-delà du savoir et par conséquent de l'essence, « au voisinage du néant » comme Badiou dit que le sujet impersonnel en tant qu'opérateur du forçage des vérités dans les situations dont elles représentent la vérité est « au bord du vide ». Mais c'est là encore une formulation beaucoup trop grossière, et je préfère laisser la question en suspens au point de croisement de deux thèmes, dont dépend clairement l'interprétation philosophique de l'entreprise métamathématique ou ontologique : le thème du principe et celui de l'historicité. Peut-être s'agit-il en fait d'une seule et même chose.

Badiou clairement ne fait pas partie des détracteurs du principe. Plus exactement il ne fait pas partie des détracteurs de l'anhypothétique. Au contraire, il semble que l'opération post-platonicienne à laquelle il procède consiste à réinterpréter l'idée de l'anhypothétique au sens strict comme absence de conditions, plus exactement comme

1. Alain BADIOU, « Silence, solipsisme, sainteté. L'antiphilosophie de Wittgenstein », inédit. [Voir son *Séminaire. L'antiphilosophie de Wittgenstein*, NOUS, Caen, 2004. Note de 2019.]

dissolution du lien conditionnel à partir de l'ensemble des conditions elles-mêmes, et comme effet en retour de cette dissolution sur le lien. En d'autres termes, non seulement Badiou, très normalement, ne veut pas que l'anhypothétique soit lui-même dépendant de conditions, mais il ne veut pas qu'il soit la *condition des conditions*, c'est-à-dire que les conditions en dérivent, en émanent ou en procèdent causalement. L'anhypothétique est vérité pour les conditions dans la mesure même où il est absent de l'efficace ou de la puissance de détermination des conditions qu'il nomme. C'est cela peut-être qui ferait penser au néoplatonisme¹. L'absolu ne cause rien, il n'est ni causé ni causant. Cela veut dire aussi – et c'est la condition d'une abolition des schèmes hiérarchiques – que l'anhypothétique n'est nulle part, pas plus au-dessus qu'en dessous. Il n'est pas un Fondement, une base. Il n'est pas un Soleil intelligible. Est-il un Bien ? Attendons pour voir. Cela veut dire enfin que l'absolu est une instance de totalisation radicalement détotaillée elle-même. Du moins peut-on comprendre ainsi la propriété « générique » de l'indiscernable, qui est de renfermer en soi hors de tout contrôle tous les prédicats des éléments déterminés, discernables, de la situation – ou, si l'on veut, qui sont nommables dans un univers infini donné.

Mais au fond ces caractéristiques de l'anhypothétique ou de l'absolu sont-elles essentiellement autre chose que la façon dont Badiou pense – à ce niveau – l'histoire de la vérité ? Je suggérerai que non. Dans le chapitre « Méditation XXXV » de *l'Être et l'Événement* consacré à la « théorie du sujet », Badiou se rapproche à nouveau de la question pascalienne, et avance une formulation nouvelle : « historicité hasardeuse de la vérité » (*EE*, 445). En quoi consiste cette historicité, ou, plus exactement, en quoi mérite-t-elle le nom d'*historicité*, qui nous ramène au point d'hérésie de la philosophie française contemporaine auquel je faisais allusion pour commencer, et par conséquent ne peut être utilisé de façon absolument arbitraire ? Je suggérerai que cette historicité tient dans la juxtaposition des moments suivants, qui sont comme les étapes d'une narration abstraite, ou typique, et qui pour cette raison entretiennent une relation subtile de décalage avec

1. Voir par exemple Jean TROUILLARD, « Procession néoplatonicienne et création judéo-chrétienne », in *Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard, Les Cahiers de Fontenay*, mars 1981, p. 1-30. Et Stanislas BRETON, *Du principe. L'organisation contemporaine du pensable*, Aubier Montaigne, Paris, 1971, p. 150 *sq.* Selon Plotin, que citent nos auteurs, « le principe n'est rien de ce dont il est principe ».

le prototype « dialectique » de la caverne platonicienne, mais aussi, qu'on le veuille ou non, avec le mouvement d'une « négation de la négation » (à ceci près que, précisément, les représentations du voyage, du mouvement, de la transition, de la totalisation, etc. doivent être radicalement évacuées) : premièrement, déploiement des « procédures génériques » dans une situation donnée, et par conséquent constitution du langage infini de cette situation et de son savoir propre ; deuxièmement, événement constitutif d'une vérité « qui fait trou dans le savoir », et dont nous pouvons construire le concept au bord de l'ontologie, comme existence d'un indiscernable générique ; troisièmement, forçage « subjectif » de la vérité, à partir de son événement, dans la situation elle-même, qui ne constitue pas une réorganisation de l'état du savoir, qui donc d'une certaine façon le laisse inchangé, mais qui vient après coup fonder la véridicité de ses procédures, tout en manifestant l'infinité, l'ouverture infinie de leur champ d'application. L'historicité c'est fondamentalement la même chose que le concept d'un principe ni conditionné ni conditionnant, c'est l'association hétérogène d'un savoir déterminé et d'un nom de la vérité, qui désigne précisément l'infinité ou l'incomplétude radicale de ce savoir.

Cette historicité, on le voit, est intrinsèque. Elle n'est pas quelque chose qui *arrive* à la vérité, pas davantage quelque chose que la vérité *engendre*, elle serait plutôt ce que la vérité « est », si la vérité était de l'ordre de l'être. Disons qu'elle connote le rapport négatif, ou soustractif, de la vérité à l'être, son *pros ti*.

*

Je vais maintenant, de façon nécessairement plus qu'allusive, esquisser ce que j'avais annoncé comme deuxième mouvement : une présentation réflexive, que j'espère n'être pas trop inexacte, même si j'en vois les limites, de ce que je perçois comme la signification des propositions de Badiou concernant le rapport entre la question de la vérité et celle de l'universalité. J'ai emprunté à un écrit en grande partie perdu du jeune Sartre l'expression de « légende de la vérité », parce que je voulais varier l'expression, et aussi attirer l'attention sur un fait nouveau : c'est que maintenant *il arrive quelque chose à la vérité* (même si, dans sa totale impersonnalité, nous pouvons supposer qu'elle y demeure indifférente, mais sans doute n'en va-t-il pas de même pour son sujet ; ou peut-être faut-il supposer que, dans le couple de la vérité et du sujet, le sujet est là aussi, ou doit être nominalement distingué, pour que le rapport à

la vérité ne soit pas, ne soit jamais un rapport d'indifférence ? car il s'agit de militance, et l'idée d'une militance indifférente serait quand même un paradoxe un peu difficile à tenir). Ce qui arrive à la vérité, c'est qu'elle va servir de support à une fondation ; ou mieux : faudrait-il dire que ce qui arrive aux vérités multiples, c'est d'être le support, le fondement inexistant, entièrement subjectif, d'une multiplicité de fondations. Ce qui n'est quand même pas une petite aventure.

S'il faut choisir ici nos références, nos propres points d'appui dans les textes, je renverrai, plutôt qu'aux écrits rassemblés et ordonnés, d'abord dans *Conditions*, plus récemment dans le *Court traité* ou dans l'*Abrégé de métapolitique*, à la conjonction de *L'Être et l'Événement* avec le *Saint Paul*, le petit livre sur l'*Éthique*, et à certains égards aussi le *Deleuze*. Ce que j'ai à dire, d'ailleurs, consiste plutôt en questions qu'en affirmations.

Ces questions, tout compte fait, ne portent pas sur le problème de l'univocité de l'universel. Au grand scandale, justifié ou non, de nombreux deleuziens, Badiou a cru pouvoir attribuer à Deleuze une « métaphysique de l'Un », dont la pensée des différences ne serait nullement l'opposé, mais au contraire la réalisation, dans la forme d'un schème de différenciation à l'infini des intelligibles. Il a même cru pouvoir présenter l'idée de l'*univocité de l'Être* comme le point d'accord et de désaccord, autour duquel se disposent leurs « platonismes » respectifs : platonisme des Idées différentielles et du virtuel, platonisme du Multiple et du possible. J'en conclus que, prise à la rigueur, la catégorie de l'univocité ne s'applique pas chez Badiou à l'universel, mais à l'être, et que c'est seulement dans les méandres d'une polémique mal engagée qu'il a pu, par réaction à la formule d'une « équivocité de l'universel » dont je m'étais servi, sembler défendre la thèse symétriquement opposée. De fait, pour Badiou, l'universel est fondamentalement une catégorie de la subjectivité, il échappe à l'ontologie, alors que l'idée d'univocité est, me semble-t-il, fondamentalement ontologique. S'il y a problème ici, c'est donc plutôt dans le puissant dualisme de la philosophie de Badiou qu'il réside, et c'est sans doute sur ce plan qu'il faudrait reprendre la discussion. Négativement, on dira cependant que l'universel ou les universalismes sont nécessairement *non équivoques*, ce qui est une autre façon de traduire qu'ils procèdent essentiellement d'une fidélité à l'événement unique (mais non pas un) qui les fonde.

Si elles n'ont pas à voir avec l'univocité, sur quoi donc portent mes questions ? Essentiellement, au moment où j'en suis, sur deux points :

d'abord sur le sens que revêt la notion de « fidélité » dans la perspective d'un passage de la question de la vérité à celle de l'universel, ce que j'ai appelé la « légende », ensuite sur l'étrange redoublement qui fait que l'opposition du vrai et du faux revient connoter l'universel lui-même : il y a un « vrai universel » et un « faux universel », ou si l'on préfère, dans la terminologie du livre sur l'*Éthique*, il y a du Bien et du Simulacre.

Examinons pour conclure chacun de ces points.

La question de la fidélité s'éclaire, c'est-à-dire que sa difficulté se précise, si on suggère que la différence entre une « historicité hasardeuse de la vérité » et la légende de la vérité, ou l'aventure de sa transformation en universel, son « universalisation », se donne comme un nouveau mouvement d'extension : je serais tenté de dire avec Canguilhem un dépassement présomptueux de la relation entre le savoir et la vérité dont nous étions partis. Il y a extrapolation parce que nous avons à prendre en considération le fait que le mouvement subjectif inséparable de la vérité, résultant du fait que la vérité n'existe que comme choix et forçage de l'indiscernable, vient d'en deçà de la vérité, et porte au-delà, et qu'entre cet en-deçà et cet au-delà il y a, sinon un cercle dialectique, un passage de l'en-soi au pour-soi, du moins une sorte de correspondance, peut-être une correspondance négative, ce qu'on pourrait appeler une correspondance « au bord du vide » selon l'expression qu'affectionne Badiou. Pour aller très vite, cela se traduit par le fait que l'être, ou l'être de l'étant, c'est justement, essentiellement, le « vide ». C'est-à-dire que, contrairement à tout ce qu'enseigne la tradition métaphysique, les notions de l'*être* et de la *propriété* sont originellement incompatibles. Dans l'être il n'y a d'abord que l'appartenance, et même son degré zéro ou sa figure neutre, la non-appartenance. Toutes les propriétés sont dérivées. De même, à l'autre extrême, l'*universalisme* est en tant que tel pour Badiou l'*anticommunautarisme*, c'est-à-dire l'en-commun sans communauté ou l'appartenance sans appartenance qui ne fait lien d'aucune propriété, d'aucune différence ontologique ou anthropologique, mais seulement de la fidélité à un Événement. Ce n'est peut-être pas un hasard si nous trouvons ici des formules voisines de certaines expressions négatives de Derrida, elles-mêmes dérivées de Blanchot¹. C'est bien pourquoi, quitte à déplacer le point d'appli-

1. On aperçoit cependant aussitôt l'opposition dans le voisinage : le « x sans x » thématise par Derrida à partir de Blanchot (voir en particulier « Pas », in *Parages*, Galilée, Paris,

cation de cette notion, Badiou a pu se reconnaître dans saint Paul le théologien de la « kénose » chrétienne et l'inventeur même de cette catégorie.

Reste que le transfert de l'opérateur de fidélité de part et d'autre de l'événement, du registre de l'intervention rétroactive dans le champ du savoir au registre de l'anticipation militante dans le champ de l'histoire, suppose au minimum (mais ce minimum a toutes les chances d'être un maximum) la présence d'un *nom*, ou le changement de fonction de la nomination. Dans un des articles du « Dictionnaire » attaché à *L'Être et l'Événement*, Badiou écrit à propos de l'*unicité* : « L'ensemble vide est unique [...] Tout multiple unique peut recevoir un nom propre, comme Allah, Yaweh, 0 ou oméga. » Je suis alors tenté d'ajouter, en pensant à un formidable article de Stanislas Breton sur la « violence des propositions tautologiques¹ » : le mode d'énonciation privilégié d'un tel nom propre de l'unicité est la *tautologie* : l'ensemble vide est vide, *Dieu est Dieu, la Loi c'est la Loi* (ou la Volonté générale c'est la volonté générale, pas les volontés particulières, comme aurait pu dire Rousseau également invoqué par Badiou à propos de l'idée de partie générique), *la Révolution c'est la Révolution, l'Ouvrier c'est l'Ouvrier*, etc.

Ma question serait donc : à quel moment, dans quelle mesure, et selon quelle modalité subjective, la fidélité générique, devenue opérateur de fondation de l'universel, c'est-à-dire de constitution d'une multiplicité à venir, non pas virtuelle mais possible en situation, « en action » plutôt que « en acte », car militante, et qui *annule les différences*, ou qui les tient pour indifférentes, en vient-elle cependant à dépendre ainsi d'un nom propre ?

Seconde et dernière question : que signifie le retour de l'opposition du vrai et du faux dans la théorisation de l'universel, *après* que le concept de la vérité a été désintriqué de celui de véridicité (seul, en apparence, à entretenir une relation d'opposition avec le faux ou le *pseudos*), et quelle relation ce retour entretient-il – si c'est le cas – avec l'introduction de la catégorie du Bien dans le traitement critique du

1986) est toujours mis en relation avec un *à venir* ou un *avènement* sans fondement dans la présence. C'est celui-ci qui sous-tend chez Badiou l'idée de faire « un pas de plus » dans la philosophie, en relation avec un événement qui, irréversiblement, *a eu* ou *aura eu* lieu.

1. Stanislas BRETON, « “Dieu est Dieu” : Essai sur la violence des propositions tautologiques », in *Philosophie buissonnière*, Jérôme Millon, Grenoble, 1989. Voir aussi sa profonde exégèse : *Unicité et monothéisme*, Éditions du Cerf, Paris, 1981.

problème de l'éthique, c'est-à-dire dans la défense d'une éthique des vérités contre une éthique de l'Autre ou de la Justice ? La question n'est pas simple et il faut se garder de la simplifier. Elle vient du fait que Badiou entreprend ici de tracer une double ligne de démarcation, mais selon deux bords, deux évaluations tout à fait différentes.

Il y a d'un côté une démarcation entre le vrai ou véritable universel, dont le type est le militantisme chrétien ou communiste (ce qu'en d'autres temps Badiou et Balmès avaient appelé l'insistance des « invariants communistes¹ »), et le faux universel, dont le type est la loi des échanges et du marché, l'universel capitaliste, l'argent². On pourrait croire qu'il s'agit là d'une pure pétition de principe : où est en effet le critère qui permet d'opérer ce discernement ? Mais les allusions que fait Badiou au problème permettent de suggérer que dans son esprit il s'agit plutôt de ce que les logiciens appelleraient une proposition analytique, l'universel du marché étant faux parce que – c'est du moins ce que l'expérience semble enseigner – sa condition d'existence n'est pas l'élimination des différences communautaires, mais au contraire leur multiplication et leur exploitation systématique. Admettons.

Il y a de l'autre côté une démarcation plus subtile entre deux formes du véritable universalisme, qui paraît lorsque Badiou explique que la fidélité de saint Paul à la révélation du Christ est formellement indiscernable de la fidélité à une vérité événementielle dans l'ordre du savoir, bien que d'un côté on ait affaire, je le cite, à une « fable » ou « fiction » à laquelle *nous* ne pouvons plus croire (qui est ce « nous » ? sans doute le nous des athées, à supposer que ce terme ne connote pas une particularité), tandis que de l'autre nous avons affaire à une « vérité effective », en rapport avec des procédures d'enquête et non avec une révélation³. Il apparaît alors que cette

1. Alain BADIOU et François BALMÈS, *De l'idéologie*, Maspero, Paris, 1976.

2. « Quel est le réel unificateur de cette promotion de la vertu culturelle des sous-ensembles opprimés [...] ? C'est, de toute évidence, l'abstraction monétaire, dont le faux universel s'accommode parfaitement des bigarrures communautaristes » (*Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, PUF, Paris, 1997, p. 7).

3. « Que cet événement singulier soit de l'ordre de la fable interdit à Paul d'être un artiste, ou un savant, ou un révolutionnaire de l'État, mais lui interdit aussi tout accès à la subjectivité philosophique, laquelle, ou bien s'ordonne à la fondation, ou à l'autofondation conceptuelle, ou bien se met sous condition de procédures de vérité *réelle*. Pour Paul, l'événement de la vérité destitue la Vérité philosophique, en même temps que, pour nous, la dimension fictive de cet événement destitue la prétention à la vérité réelle » (*Saint Paul, op. cit.*, p. 116).

différence est ce qu'il faut d'une certaine façon *neutraliser* pour faire ressortir les caractères génériques de l'universalisation subjective d'une singularité, d'un rapport de fidélité à l'événement, *par opposition* à ce qui oppose déjà le vrai universel lui-même au faux universel. Il faut que l'universel puisse être également fondé sur le faux, ou du moins sur le non-vrai, la fiction, pour que nous puissions comprendre ce qui l'oppose radicalement à son Simulacre, et même à son simulacre extrême, qui serait, si j'ose dire, le « forçage » de la différence comme nom de la vérité. Je soupçonne, disons que je me pose la question de savoir si nous n'avons pas là l'une des raisons profondes qui, en dehors des réquisitions de la conjoncture, et de ses polémiques, ont conduit Badiou à faire un pas de plus dans sa fidélité au platonisme, en rétablissant aussi la convertibilité réciproque du Vrai et du Bien au principe de son éthique.

« L'histoire de l'Église doit être proprement appelée l'histoire de la vérité »

Le titre sous lequel cette communication avait d'abord été annoncée¹ (« Histoire de la vérité : un problème, deux concepts ») faisait allusion, sans en révéler clairement le contenu, à mon projet initial : revenir à la comparaison de Pascal et Spinoza, mais à partir de l'examen d'une « pensée » de Pascal (L 776/B 858) : « L'histoire de l'Église doit être proprement appelée l'histoire de la vérité », qui m'intrigue et m'inquiète depuis longtemps. Je la crois d'un grand intérêt, et je vais essayer de montrer pourquoi. Son examen suffira déjà à m'occuper pendant le temps alloué. Je laisserai donc à une autre occasion de revenir sur la question comparable qu'on peut dégager chez Spinoza (et aussi, sans doute, chez Hobbes)².

Le fait est, d'ailleurs, qu'à première vue il n'y a pas chez Spinoza d'*histoire de la vérité*, au sens que nous allons examiner ici³. Tout au plus y a-t-il une progression dans la connaissance, qui peut se répéter de façon singulière comme un *itinéraire de l'esprit* chez les individus, et peut-être dans des collectivités ou des communautés constituées par cette recherche même, et dont les conditions de possibilité sont

1. Communication présentée au colloque « Pascal-Spinoza », organisé par le Collège international de philosophie et l'UMR 5037 du CNRS, 8-10 juin 2006.

2. J'ai esquissé la comparaison de Hobbes et Spinoza sur le problème voisin de l'*institution de la vérité* dans un essai repris dans *Lieux et noms de la vérité*, *op. cit.*

3. Laurent Bove me signale, à juste titre, qu'il y a cependant dans les *Cogitata Metaphysica* une enquête « historique » sur l'*usage des mots* « vrai » et « vérité », qui en retrace l'origine dans la pratique des récits.

pensables épistémologiquement comme *hiérarchie* des « genres de connaissance ». Cette progression est commandée, à son tour, par une « norme » ou « règle » de la vérité (*veritatis norma*), comme dit l'Appendice de la I^{re} partie de l'*Éthique*, qui fait coupure dans l'histoire des connaissances humaines, dont la cause peut être rapportée à l'invention des sciences mathématiques (la *mathesis*)¹, mais qui comme telle n'affecte pas l'être de la vérité (mais seulement sa perception).

Revenons donc à Pascal. La pensée L 776 est assez frappante, choquante dans notre contexte philosophique, mais aussi énigmatique. Elle demeure isolée dans la plupart des tentatives de reconstruction de l'ordre argumentatif de l'*apologie* pascalienne, bien qu'il y ait sur ce point des exceptions (en particulier celle d'Emmanuel Martineau, qui lui procure un entourage intéressant dans sa tentative, contestable mais stimulante, d'une reconstitution des « discours perdus » dont les *Pensées* constitueraient non l'ébauche mais le découpage). Elle est, certes, assez souvent commentée, mais ce commentaire reste allusif, ou craintif. Il vient ponctuer une argumentation fondée sur d'autres textes, ou au contraire elle est mise en exergue mais non à proprement parler interprétée (comme dans la « méditation » sur Pascal d'Alain Badiou, dans *L'Être et l'Événement*). Il y a toutefois des exceptions. Je signale la page d'Hélène Bouchilloux, qui propose deux interprétations corrélatives du génitif et s'interroge sur le « doit être proprement appelée », geste à mon avis essentiel². Et bien entendu les paragraphes de conclusion d'Henri Gouhier dans son *Blaise Pascal. Commentaires*³.

Les raisons de mon intérêt pour cette phrase sont de plusieurs ordres. D'une part elle constitue en elle-même une remarquable *énonciation de la vérité*, qui ne définit ou ne théorise pas la vérité, mais qui inscrit sa référence – ou la référence à son mode d'être, qualifié comme historique – dans une forme d'équivalence très contraignante. De ce fait elle ouvre à un ensemble de problèmes relatifs au « dire le vrai » dont je pense qu'on peut essayer de faire d'autres applications dans le contexte contemporain. Mais plus

1. Et peut-être aussi, si l'on en croit la suggestion de Vittorio Morfino, à celle de la rationalité politique (Vittorio MORFINO, *Il Tempo e l'Occasione. L'incontro Spinoza-Machiavelli*, LED, Milan, 2002. Traduction française : *Le Temps et l'Occasion : La rencontre Spinoza-Machiavel*, Classiques Garnier, Paris, 2012).

2. Hélène BOUCHILLOUX, *Pascal. La force de la raison*, Vrin, Paris 2004, p. 177.

3. Henri GOUHIER, *Blaise Pascal. Commentaires*, Vrin, Paris, 1971, p. 362-365.

immédiatement, elle autorise un court-circuit à la fois intrigant et suggestif entre deux grands « moments » de la philosophie en langue française¹. C'est très près de nous, en effet – en particulier chez Michel Foucault, mais aussi chez Derrida, Canguilhem, Badiou, Lebrun...² –, que le syntagme « histoire de la vérité », avec ou sans qualification complémentaire, est devenu à la fois un signe de reconnaissance et un enjeu de débat entre différents philosophes contribuant, chacun à sa façon, à dépasser ou à disqualifier la « théorie de la connaissance » au sens classique. La première occurrence, à ce que je crois pouvoir affirmer dans l'état de mes lectures, se trouve chez Foucault, dans un compte rendu du livre de Koyré sur *La Révolution astronomique* rédigé l'année de sa publication, en 1961, pour *La Nouvelle Revue française*³, où il est question d'une histoire de la vérité qui ne serait plus « triste ». À l'autre extrémité de la carrière de Foucault, dans les textes allant de *La Volonté de savoir* (1976) jusqu'à la préface de *L'Usage des plaisirs* (1984), il sera question d'une « histoire politique de la vérité », que l'auteur de *l'Histoire de la folie à l'âge classique* se propose de reconstituer et de pratiquer. Mais si l'on se demande d'où provient une telle expression, frappante assurément et employée concurremment par plusieurs auteurs, qui ne se laisse pas réduire à une transposition de notions cruciales dans la phénoménologie et l'herméneutique allemandes comme celle d'« historicité » (*Geschichtlichkeit*) ou d'« histoire de l'être » (*Seinsgeschichte*), mais leur ferait plutôt concurrence, on découvre qu'elle n'a pas d'usage antérieur – *sauf précisément Pascal* dans le passage que nous avons rappelé. Encore ce passage est-il unique dans l'œuvre de l'auteur des *Provinciales* et des *Pensées* : c'est donc un *hapax legomenon*, lui-même apparemment sans précédent. En d'autres termes, et bien entendu sous réserve d'une investigation plus complète, il semblerait que Pascal ait « inventé » la formule « histoire de la vérité », et que celle-ci, à peine risquée dans un contexte très particulier, ait aussitôt disparu de la langue pour ne ressurgir que quatre siècles plus tard, et se disperser alors en une série d'interprétations concurrentes. Voilà qui peut justifier qu'on se penche de plus près sur le contexte initial.

1. Qui sont, si l'on suit une autre étude d'Henri Gouhier, deux moments d'activation de l'« anti-humanisme » (Henri GOUHIER, *L'Anti-humanisme au XVII^e siècle*, Vrin, Paris, 1987).

2. Voir ma contribution au colloque de Bordeaux sur l'œuvre d'Alain Badiou : « Histoire de la vérité : Alain Badiou dans la philosophie française ». Ci-dessus chapitre 2.

3. Voir *Dits et écrits*, tome I, *op. cit.*, p. 170-171.

Il convient d'abord de se demander quelles pourraient être les « sources » de la formule employée par Pascal, ou, si l'on préfère, ses *modèles*. Il est bien rare, en effet, qu'une telle énonciation, avec les effets de sens qu'elle produit, survienne *ex nihilo*. Il est assez naturel de penser à saint Augustin (et c'est d'ailleurs dans le cadre d'une confrontation systématique entre la doctrine de saint Augustin et celle de Pascal que Philippe Sellier, l'un des grands pascaliens de notre université et l'un des auteurs à qui nous aurons à nous référer de nouveau, fait intervenir la pensée L 776¹). Augustin à ma connaissance n'emploie pas *historia veritatis*, pas plus qu'aucun auteur ancien, médiéval ou classique. En revanche il utilise *inventio veritatis* qui fait système avec une série d'autres notions : *amor veritatis*, *inquisitio veritatis*, *studium cognoscendae veritatis*, *caritas veritatis*, *veritatis delectatio*...². Toute la grande eschatologie exposant le « pèlerinage » de la Cité de Dieu (c'est-à-dire des saints ou des élus) au sein de la Cité terrestre, jusqu'au Jugement dernier, et d'où procèdent les « histoires universelles » modernes, comme téléologies de la manifestation de l'esprit, pourrait être appelée une « histoire de la vérité » d'une façon qui ne serait pas impropre. L'histoire « prophétique » (*prophetica historia*, CD, XVI, 11-13) de la chute et du salut, ou de la victoire du bien sur le mal voulue par Dieu exhibe une marque de la vérité à l'œuvre dans l'histoire, mais elle ne se confond pas pour autant avec une histoire de la vérité. En réalité chez saint Augustin la vérité (divine) est à l'œuvre dans l'histoire, mais elle *n'a* pas à proprement d'histoire.

L'expression théologique la plus proche de l'idée pascalienne (et qui, nous allons le voir, entretient avec elle une relation étroite mais tendue) est *traditio veritatis*, employée par saint Irénée de Lyon dans son grand traité contre les hérétiques (*Adversus haereses* : « Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur », vers 177), où *traditio* traduit le grec *paradosis*, employé par saint Paul³. Elle désigne la transmission de l'enseignement du Sauveur (la « bonne nouvelle » ou *évangile*) par ses disciples (« tradition aposto-

1. Philippe SELLIER, *Pascal et saint Augustin*, Albin Michel, Paris, 1995 (2^e édition), p. 455.

2. *Cité de Dieu*, XIX, 19, à propos des « trois vies » : active, contemplative et mixte.

3. Jean DANIELOU et Henri MARROU, *Nouvelle histoire de l'Église*, vol. I : *Des origines à Grégoire le Grand*, Seuil, Paris, 1963, p. 142-144 ; D. B. REYNDERS, « *Paradosis* : le progrès de l'idée de tradition jusqu'à saint Irénée », in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, tome V, Louvain, 1933, p. 155-191 (cité in Fr. George FLOROVSKY, « St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers » <http://orthodoxinfo.com/phronema/florov_palamas >).

lique »), continuée par les Pères et les conciles. Elle fait donc un avec le « magistère » de l'Église, et ainsi avec son *institution*, d'origine et de fonction surnaturelles, mais incarnée et agissant dans le monde, c'est-à-dire dans l'histoire profane, empirique, des hommes. Fondée sur des *témoignages* personnels et des actes de foi, mais inscrite dans des *dogmes* théologiques, elle trace en tant que telle une ligne de démarcation permanente, toujours renouvelée, avec les déviations dans l'ordre de la doctrine et de la foi, qu'Irénée et à sa suite Tertullien nomment et codifient comme « hérésies », ouvrant ce qui sera la voie de l'Église, qui se perçoit en permanence comme assiégée de l'extérieur et de l'intérieur par l'erreur. Il est essentiel, pour pouvoir penser la « tradition », que la vérité mise en « dépôt », transmise, conservée et enseignée par l'Église soit *antérieure* aux hérésies, qui n'ont jamais réussi à en interrompre le cours et qui lui sont au contraire postérieures, exogènes ou adventices. On pourrait se demander s'il n'y a pas là un *cercle*, tant il est vrai qu'une orthodoxie ou des articles de foi n'ont jamais été fixés que, précisément, par différence avec des « hérésies » dénoncées comme telles et mises en déroute par l'institution de l'Église. Mais ce cercle est présenté comme l'action même de l'Esprit saint dans l'histoire.

La phrase de Pascal paraît alors ne pas être autre chose que la « répétition », dans un autre langage, ou si l'on veut la traduction, de l'idée de *traditio veritatis*, elle-même transformée en une « tradition » au cours des âges chrétiens (une « tradition de la tradition » en quelque sorte)¹. Cette traduction, appelée par une conjoncture d'intenses controverses au sujet de la doctrine et de la vie religieuse, entre la Réforme et la Contre-Réforme, et au sein de la Contre-Réforme elle-même, dont le jansénisme se veut l'un des fers de lance, se fait au prix d'une remarquable invention verbale en langue vernaculaire. Il y a là quelque chose d'incontestable, qu'aucune interprétation ne pourra ignorer, mais qu'il faut aussi compliquer pour prendre en compte, dans l'unique mention qu'il en fait, la modalité d'insistance dont l'affecte Pascal : « doit être proprement appelée... ».

Tournons-nous maintenant vers la grammaire de l'énonciation pascalienne. Il s'agit d'une injonction d'avoir à énoncer le « propre ». Implicitement l'énonciation proposée s'oppose donc à d'autres, qui

1. Gérard GRANEL, *Traditionis traditio*, Gallimard, Paris, 1972.

seraient « impropres », c'est-à-dire qui ne fourniraient pas ce qui est visé ici : un *nom propre* (à l'histoire de l'Église) attribuant un *lieu propre* (à l'histoire de la vérité). C'est dans l'Église que la vérité a son « lieu », du moins sous la modalité de l'histoire, ce qui est à la fois positif et restrictif (interprétons déjà : la vérité a son lieu en Dieu, mais son histoire est dans l'Église, laquelle en ce sens procède de Dieu, ou représente l'être historique de ce qui en Lui est éternel). Réciproquement, « histoire de la vérité » nomme proprement l'histoire de l'Église, ce qui n'est pas tant une thèse métaphysique sur la vérité qu'une thèse politico-théologique sur l'Église. Ce n'est pas l'Église qui « représente » la vérité dans l'histoire, c'est la vérité de l'Église à laquelle nous avons accès dans la modalité de l'histoire. Comme souvent, le sens complet de cette injonction va apparaître si nous procédons à une variation imaginaire : quelles sont les « histoires » dont on aurait pu penser qu'elles relèvent, comme telles, d'une histoire de la vérité, et qui cependant ne seraient ainsi qu'improprement nommées ? Deux « candidates », comme disent les Américains, viennent à l'esprit.

La première est l'*histoire universelle elle-même*, en tant qu'elle peut être considérée, de façon « providentialiste », comme l'histoire de la révélation et du salut. Décider sur ce point suppose donc que nous précisions le rapport de Pascal à l'idée d'une telle histoire universelle, dont le modèle vient incontestablement de la *Cité de Dieu* de saint Augustin, et qui de son temps est repensée dans son principe par Leibniz (dont Yvon Belaval a pu faire à cet égard le « fondateur » de la philosophie moderne de l'histoire) et mise en œuvre par Bossuet dans son *Discours sur l'histoire universelle*¹. À cette question il me semble qu'on ne peut répondre simplement, par oui ou par non. Pascal certainement s'inscrit dans le schème providentialiste qui fait de l'histoire humaine dans sa « totalité » la réalisation du plan divin qui doit mener tous les hommes soit à la rédemption, soit au contraire à la damnation éternelle, et dont le « centre », ou le pivot, est constitué par la venue du Christ au monde, l'incarnation dans l'histoire du Dieu transcendant. Mais il ne s'intéresse pas vraiment, me semble-t-il, à l'*intégralité* de cette histoire, à la continuité d'un seul mouvement du début à la fin ; au contraire, il met en relief sa fragmentation, le fait qu'elle consiste en « histoires » singulières,

1. YVON BELAVAL, *Leibniz. Initiation à sa philosophie*, Vrin, Paris, 2006 (6^e édition).

contrastées, dont l'articulation fait problème, et dont le sens, pour cette raison même, demeure incertain (ou n'est pas tant l'objet d'une idée de la raison que d'un « pari » de la foi) : d'un côté *l'histoire du peuple juif* (référence presque exclusive, notons-le au passage, des usages du mot « histoire » dans les *Pensées*), qui *prépare* la venue du Christ (comme le démontre rétrospectivement l'interprétation des prophéties et des figures qu'elles contiennent), de l'autre *l'histoire de l'Église* (formulation unique), qui procède de cette venue et par conséquent concerne le devenir de la vérité qu'elle manifeste « en personne ». L'une et l'autre s'opposent, mais pour des raisons totalement différentes, à l'histoire des « peuples » et des États : le peuple juif est singulier (« tout composé de frères ») parmi les peuples dont il est séparé par son élection ; l'Église n'est pas un peuple (mais au contraire elle accueille le peuple de toutes les nations, au sens sociopolitique du terme). Ainsi ce qui doit être « proprement appelé » histoire de la vérité n'est pas l'histoire en général, dont on présumerait, pour le récapituler, le sens final, mais c'est, de façon *différentielle*, parmi plusieurs histoires contrastées et articulées, celle de l'Église. Toute la question sera de savoir ce qui, *en tant qu'histoire* (non seulement du point de vue de son origine et de sa fin, mais de son « sujet » et de sa modalité), la singularise.

Mais il y a une seconde candidature : c'est celle de l'histoire des sciences, dont Pascal a bel et bien été le théoricien dans divers passages de l'opuscule sur *L'Esprit géométrique et l'art de persuader*, dans divers passages des *Provinciales* et des *Pensées*, mais surtout dans la Préface du *Traité du vide* (projeté mais jamais rédigé par Pascal) et dans la Conclusion des *Traités* sur l'équilibre des liqueurs et la pesanteur de l'air – où il discute de l'ancienneté des erreurs concernant le vide et des moments de leur dissolution par la méthode expérimentale en des termes qui semblent déjà esquisser une théorie de « l'obstacle épistémologique »¹. Il n'est donc pas absurde (ou il ne nous est pas impossible) de l'imaginer écrivant que « l'histoire des sciences doit être proprement appelée l'histoire de la vérité ». Et il faut dire que les épistémologues et historiens des sciences de l'école française post-bachelardienne ne sont pas loin de cela (pensons en particulier

1. Voir le grand commentaire de Pierre MACHÉREY, *Groupe d'études « La philosophie au sens large » animé par Pierre Macherey*, séance du 30 novembre 2005 : « Pascal et l'idée de science moderne : la Préface pour un *Traité du vide* de 1651 », <<https://philolarge.hypotheses.org/files/2017/09/30-11-2005-2.pdf>>.

à la formule de Canguilhem : « À ne vouloir faire que l'histoire de la vérité on fait une histoire illusoire [...] l'histoire de la seule vérité est une notion contradictoire¹ » : le point commun étant que l'histoire de la vérité passe par l'histoire de l'erreur, ce qui est la vraie façon de rendre compte de l'*inventio veritatis*, et de sa marche en avant). Cependant cette possibilité tentante n'existe que de façon virtuelle, et ne peut être maintenue jusqu'au bout. Ce que l'histoire des sciences et l'histoire de l'Église ont en commun, c'est qu'elles s'opposent toutes deux à l'ordre des corps, donc à une histoire des États fondés sur des alliances et des rapports de forces (à l'exception du peuple juif, qui est comme une seule famille agrandie). Mais ce qui les distingue c'est l'appartenance de la première à l'ordre de l'*esprit* et de la seconde à l'ordre du *cœur* ou de la *charité*. Cependant, à son tour, cette différence est dialectisée, elle donne lieu à une interférence dont la nature repose avec force la question du *concept d'histoire* propre à Pascal (ou mieux : « recherché » par Pascal). Et cette interférence elle-même peut être envisagée selon deux perspectives :

— D'une part il y a une profonde équivocité, non pas tant épistémologique ou ontologique qu'eschatologique, de l'idée de *principe* qui articule les deux ordres de connaissance, par l'esprit et par le cœur. Dans l'ordre du cœur il faut toujours *raisonner*, montrer que la religion n'est pas *contraire à la raison* (bien que son mystère central soit pour elle incompréhensible), sans quoi on *ne croit pas*². Et dans l'ordre des esprits (c'est-à-dire des sciences) il faut des principes, qui ne sont pas connus par la raison ou le raisonnement (il y a là un cercle indépassable) mais par le cœur³. Faut-il même aller jusqu'à voir là, pour les sciences comme pour les lois, un « fondement mystique »

1. *Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique ?* (1969), in Georges CANGUILHEM, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, op. cit., p. 45 (j'en ai proposé un commentaire dans mon étude « Science et vérité dans la philosophie de Georges Canguilhem », ci-dessus chapitre 1).

2. L 12 : « Les hommes ont mépris pour la religion. Ils en ont haine et peur qu'elle soit vraie. Pour guérir cela il faut commencer par montrer que la religion n'est point contraire à la raison... »

3. L 110 : « Nous connaissons la vérité non seulement par la raison mais encore par le cœur. C'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes... Les principes se sentent, les propositions se concluent... c'est pourquoi ceux à qui Dieu a donné la religion par sentiment de cœur sont bienheureux et bien légitimement persuadés, mais ceux qui ne l'ont pas nous ne pouvons la donner que par raisonnement en attendant que Dieu la leur donne par sentiment de cœur, sans quoi la foi n'est qu'humaine et inutile pour le salut. »

(L 60) ? Ce point extrême serait alors celui où la vérité de la science « s'anéantit » comme s'anéantit l'autorité sur les corps. Sans spéculer aussi loin, on peut proposer hypothétiquement que, s'il y avait une histoire des sciences comme histoire de la vérité, ce serait (pour parler un instant comme Spinoza) *ou bien l'histoire de ses conclusions* (c'est-à-dire de ses expériences, progrès, découvertes, de la « révélation d'âge en âge » des « secrets de la nature » d'abord occultés par l'erreur), *ou bien l'histoire de ses prémisses* (principes) : non pas tant leur découverte ponctuelle ou leur transformation (sans doute jugée absurde par Pascal), mais celle du *litige sur leur interprétation*, et de la « résistance » de l'esprit à leur vérité. Mais une telle histoire des matières du cœur est bien plus « proprement » réalisée dans le champ théologique.

— On peut alors ébaucher une seconde perspective, que j'appellerai celle du *malheur de la vérité* (scientifique) : c'est justement l'Église qui en est la cause, en tant qu'institution humaine de l'autorité profondément pervertie (c'est-à-dire, au fond, fonctionnant comme un quasi-État), dès lors qu'elle identifie certaines recherches et découvertes dans le champ de la cosmologie, des mathématiques et de la physique à des « hérésies »¹. Assimilation profondément hérétique elle-même, car elle repose sur la confusion de la foi et des philosophies de la nature ou des métaphysiques profanes (l'aristotélisme, le cartésianisme). Ainsi l'Église en tentant d'exercer une censure sur la vérité produit des obstacles à sa progression, mais ces obstacles sont au fond l'indice d'un trouble encore plus profond qui affecte *sa propre* « *histoire* », un trouble qui se produit non pas de façon extrinsèque mais en son propre sein, dans le rapport qu'elle institue entre tradition et hérésie en matière de foi, et dans la façon dont elle conçoit le rapport entre l'autorité et la vérité théologique. Finalement, envisagé sous cet angle, le sens dans lequel l'histoire des sciences pourrait être « improprement » pensée au titre d'une histoire de la vérité renvoie lui aussi au domaine dans lequel elle est « proprement » en jeu, l'histoire même de l'Église.

Concentrons-nous donc maintenant sur la façon dont Pascal élabore le « sens propre » selon lequel l'histoire de l'Église a pour nom propre « histoire de la vérité ». Il faut, sans doute, procéder à des recoupements hypothétiques avec d'autres textes puisque la

1. Comme pour Galilée ou Colomb : voir la *18^e Provinciale* et L677 : « Le pape hait et craint les savants qui ne lui sont pas soumis par vœu. »

« pensée » dont nous sommes partis est isolée (ou nous est parvenue isolée). Je vois trois niveaux possibles, qui au bout du compte doivent se recouper.

Le premier est intrinsèquement décisif, il est proprement théologique, mais il est aussi dans le texte le plus allusif, celui qui nous fait courir le plus grand risque de solliciter la pensée de Pascal et de la rabattre sur des discours qui ne sont pas (ou pas encore) le sien. On ne peut cependant le passer sous silence. Si la vérité c'est fondamentalement Dieu lui-même (ou plutôt Dieu *incarné* : « Je suis la voie, la vérité et la vie »), une histoire de la vérité sera une « histoire de Dieu », c'est-à-dire une *histoire de l'incarnation*, qui ne se limite pas à l'histoire sainte, ou à la vie personnelle du Christ, de sa naissance à sa mort et à sa résurrection telles que rapportées dans les Évangiles, mais englobe tout ce qui doit entrer un jour dans le « corps du Christ ». On retrouve l'idée d'histoire de l'humanité, à ceci près que l'essentiel ici est la séparation qui doit intervenir au sein même de cette incorporation : l'élimination du péché, le « jugement » séparateur entre les élus et les damnés. Cette histoire du Jugement de Dieu opérant à même son propre corps est essentiellement identique à l'histoire de l'Église, parce que l'Église est théologiquement (ou « mystiquement ») non seulement une communauté terrestre, mais la communion des fidèles dans l'Esprit, à laquelle « presque tous » les humains sont destinés à participer par-delà la vie et la mort. La question que pose le rapport de Pascal à ce thème théologique (qui sera repris en philosophie, par exemple chez Schelling) est la même que ci-dessus : jusqu'à quel point Pascal le reprend-il à son compte ? Il semble qu'un autre élément, proprement tragique, vienne ici interférer : l'Église dans laquelle cette histoire de Dieu trouve sa manifestation « visible », « mondaine », est aussi une institution *trop humaine*, prise dans la malédiction de la chute : dès lors que, selon la « véritable » doctrine augustinienne que Pascal se propose de restituer à la suite du jansénisme, le jugement ne relève ni d'une simple *prédestination* (d'un partage préalable à la vie et à l'histoire, qui n'en serait plus que le théâtre d'ombres, la pantomime), ni d'un *libre arbitre* entièrement autonome, mais bien d'une mise à l'épreuve ou d'une « occasion » offerte par Dieu aux hommes¹, quel rôle l'Église joue-t-elle effectivement ? Il est inévitable de se demander si c'est celui de l'instrument du salut collectif, ou

1. Voir les *Écrits sur la grâce*.

bien celui de son obstacle par excellence. En d'autres termes, si le salut de ceux qui demandent et obtiennent la grâce de Dieu se fait avec ou contre l'Église historique : *question à laquelle Pascal ne peut répondre ni oui ni non...*

On retrouve alors, au deuxième niveau, la question du rapport entre « histoire » et « tradition » (et autorité de la tradition). Il est marqué par une étonnante ambivalence : d'un côté Pascal adhère à l'idée que l'Église contient et perpétue une promesse du Christ de faire en sorte que la vérité *ne disparaisse jamais* du monde – y compris sous la forme des miracles nécessaires à la manifestation du surnaturel et pour conduire les élus à leur salut conformément aux anciennes prophéties. Ce sont les pensées commentées par Philippe Sellier pour leur ascendance augustinienne et l'inflexion que Pascal apporte ici à son modèle dans le sens d'un *combat perpétuel* entre le péché (donc le monde) et le salut, qui à la limite rend inutile et impossible toute philosophie de l'histoire au sens strict¹. D'où l'autre côté : le jugement *négatif* porté par Pascal sur la façon dont fonctionne l'Église historique (l'Église comme institution), et à la limite la *trahison de sa tradition* qui la guette en permanence (sauf miracle permanent), et particulièrement « aujourd'hui », dans les temps d'épreuve que traversent les (vrais) chrétiens. Ce jugement, évidemment, est sous-tendu par la réflexion sur la persécution des jansénistes et le sens de l'injonction d'obéissance sans discussion qui leur est faite. Il faut à la fois à Pascal *revendiquer la tradition de l'Église*, notamment contre une certaine idée protestante de la « réforme » comme retour aux origines (ici Luther plus encore que Calvin), et dénoncer la perversion de cette tradition dont les Jésuites sont l'instrument. Cette perversion ne peut être un accident : si elle n'est pas nécessaire, elle est bien pourtant *l'épreuve de la vérité de l'histoire*, et en ce sens logée au cœur de « l'histoire de la vérité ».

On arrive ainsi à une première idée du sens fondamentalement *conflictuel* dans lequel il faut prendre l'énonciation « l'histoire de l'Église doit être proprement appelée l'histoire de la vérité ». « Histoire » prend alors une signification dialectique, mais aussi tragique, et l'on peut reprendre la formulation qui avait été esquissée à propos de l'histoire des sciences soumise à l'interférence de la foi : il s'agit de *l'histoire du malheur de la vérité* autant que de sa promesse et de sa subsistance.

1. Philippe SELLIER, *Pascal et saint Augustin*, op. cit., p. 455 sq.

Ici le voisinage proposé par Emmanuel Martineau pour notre énoncé prend toute sa signification :

Clarté, obscurité : [- -]

Il y aurait trop d'obscurité si la vérité n'avait pas des marques visibles. C'en est une admirable d'être toujours dans une Église et assemblée visible. Il y aurait trop de clarté s'il n'y avait qu'un sentiment dans cette Église. Celui qui a toujours été est le vrai, car le vrai y a toujours été, et aucun faux n'y a toujours été [L758]. L'histoire de l'Église doit être proprement appelée l'histoire de la vérité [L776].

Il y a plaisir d'être dans un vaisseau battu de l'orage lorsqu'on est assuré qu'il ne périra point ; les persécutions qui travaillent l'Église sont de cette nature [L743].

La vérité est si obscurcie en ce temps et le mensonge si établi qu'à moins que d'aimer la vérité on ne saurait la connaître [L739].

Ceux qui n'aiment pas la vérité prennent le prétexte de la contestation et de la multitude de ceux qui la nient, et ainsi leur erreur ne vient que de ce qu'ils n'aiment pas la vérité ou la charité. Et ainsi ils ne sont pas excusés [L176]¹.

Mais pour que ceci fasse sens, il est nécessaire de compléter l'esquisse d'une articulation de l'histoire religieuse comme histoire « de l'humanité » que j'ai proposée ci-dessus : l'histoire de l'Église en constitue le deuxième moment, après l'histoire du peuple juif, mais combien y en a-t-il en réalité ? deux, ou trois ? ou deux *plus un*, temps supplémentaire (« temps qui reste », comme dirait Agamben²) marquant en réalité une rupture qualitative avec l'idée de la temporalité mise en œuvre dans les deux précédents moments ? Je m'inspirerai ici du commentaire de Pierre Force, mais en renversant d'une certaine façon les conclusions qu'il tire de sa lecture des textes des *Pensées* qui font du Christ à la fois le médiateur du salut et le « point fixe » de l'interprétation de l'histoire³. On sait que l'événement messianique, la venue et l'enseignement de Jésus-Christ, constitue le pivot ou le centre de cette histoire, séparant et reliant à la fois un *avant* : l'élection du peuple juif « charnel », lieu des prophéties et de la manifestation seulement *figurée* de la vérité, et un *après* : la succession des

1. Blaise PASCAL, *Discours sur la religion et sur quelques autres sujets*, restitués et publiés par Emmanuel Martineau, Fayard/Armand Colin, Paris, 1992, p. 158.

2. Giorgio AGAMBEN, *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, Rivages, Paris, 2004.

3. Pierre FORCE, *Le Problème herméneutique chez Pascal*, Vrin, Paris, 1989, p. 173 *sq.*

miracles et des témoignages, le rassemblement des élus et la séparation des « deux hommes » dans l'histoire de l'Église. Mais à quelle « fin » cette succession conduit-elle ? Non pas une fin *nécessaire*, ou dont la certitude soit assurée, mais une fin *possible* (« probable », au sens de Pascal¹), elle-même constamment en butte à la méconnaissance charnelle. La « fin » ne peut donc venir, individuellement, que d'une conversion qui a la forme logique d'un « pari », et, collectivement, que d'une extension improbable, par-delà la simple justice, du règne de l'amour et de la charité. Les caractéristiques d'une telle fin sont tout à fait paradoxales : *toujours déjà là* (depuis J.-C.), mais toujours encore profondément *aléatoire*, objet d'un « espoir sans espérance » (comme dirait Derrida), en tout cas *sans garantie*. La dialectique de l'histoire selon Pascal est donc bien ternaire, mais son troisième temps reste suspendu, sauf à détruire ce qui en forme le principe (le sens de la venue du Christ). Il s'agit de ce que j'appellerai (en reprenant la catégorie de Suzanne Gearhart à propos du tragique) une « dialectique interrompue », à mettre en relation avec le fait que *l'Église est et n'est pas le « tout »*, du point de vue de l'histoire du salut². « Hors de l'Église pas de salut », certes, mais au sein de l'Église le salut est toujours encore douteux, et même il est *dans le plus grand péril*, au plus grand risque de se perdre : car il faut *ramener l'Église elle-même* dans la voie du salut. « Toutes choses doublées, et les mêmes noms demeurent » (L733), y compris celui de l'Église de Jésus-Christ : les « deux religions » sont présentes au sein de l'Église (« deux sortes d'hommes en chaque religion... » L366).

Nous pouvons alors passer au troisième niveau d'interprétation : celui qu'avec Gouhier (dans les pages de conclusion de son *Pascal. Commentaires*, consacrées précisément à l'énoncé « l'histoire de l'Église... ») et avec Alain Badiou on peut appeler « militant » (relevant d'une interprétation radicale de l'idée de *l'Église militante*)³. Il s'agit d'incorporer aux formulations précédentes la question fondamentale du statut des *hérésies*, qui est omniprésente dans le texte de Pascal parce qu'elle l'est dans le double combat mené par le jansénisme contre ses ennemis « extérieurs » (qui sont aussi les ennemis

1. « L'ardeur des saints à chercher le vrai était inutile si le probable est sûr », L721.

2. Suzanne GEARHART, *The Interrupted Dialectic : Philosophy, Psychoanalysis, and their Tragic Other*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1992.

3. Henri GOUHIER, *Blaise Pascal. Commentaires*, Vrin, Paris, 1971, p. 362-365 ; Alain BADIOU, *L'Être et l'Événement*, « Méditation XXI : Pascal », Seuil, Paris, 1988, p. 235-246.

de l'Église) et « intérieurs » (ennemis au sein de l'Église, qui peuvent y être devenus dominants). La question des hérésies est triple : elle concerne leur nature et leur cause (« source ») ; elle concerne leur modalité (différence avec les schismes, avec l'incroyance ou l'infidélité, avec la résistance à l'autorité) ; elle concerne enfin la fonction qu'elles remplissent dans l'histoire de l'Église. Si on dit que cette fonction est nécessaire, on approchera d'une thèse à la fois éclairante et périlleuse : l'histoire de la vérité ne serait pas autre chose que celle des *divisions* et de la *méconnaissance* de la vérité, elle serait donc fondamentalement une histoire des hérésies et de « l'hérétique » comme tel (comme Althusser a pu parler d'une « histoire du théorique¹ »). Il faudra se garder cependant de voir les hérésies entre lesquelles se divise (et donc se « voile ») la vérité comme les moments d'une téléologie, par exemple hégélienne, une promesse de positivité ou de relève. Mais au contraire, négativement, comme les marques d'une condition de perte ou de perdition dans laquelle se meut la vérité : « errant » à la recherche d'elle-même et constamment confrontée à son *autre* avec lequel elle se confond, et sommée de se reconstituer en se différenciant de ce dont elle n'était plus discernable. Là encore, sans que le résultat de cette « lutte » soit garanti, et *a fortiori* puisse faire l'objet d'une manifestation d'autorité (c'est la grande différence avec Hobbes, il faudra y revenir).

Nous sommes ainsi reconduits au voisinage de l'idée d'une *histoire politique de la vérité*, car les « hérésies » ne sont pas autre chose que des *partis* en lutte au sein de l'Église, et dont la lutte engage sa capacité à réaliser la promesse de salut faite aux hommes dans la forme paradoxale d'une *menace de mort* contre cette réalisation même. Pour en comprendre le sens théologique, il faut partir de la question constamment relancée par Pascal à propos de la source des hérésies qui – conformément à la définition traditionnelle, fixée par Irénée et Tertullien – ne consistent pas dans la méconnaissance ou l'ignorance absolue de la révélation, mais « seulement » dans sa déformation, dans la *sélection unilatérale* d'un des côtés de la doctrine de la foi : cette source est *au principe* lui-même (*en archè*), c'est-à-dire qu'elle est (dans) le Christ ou (dans) le Verbe lui-même, en raison de sa « double nature » d'Homme et de Dieu. C'est de ce mystère incompréhensible (ce « monstre ») qui est le cœur de la vérité chrétienne

1. Louis ALTHUSSER, « Du *Capital* à la philosophie de Marx », in Louis ALTHUSSER *et al.*, *Lire le Capital*, Nouvelle édition revue, PUF, Paris, 1996, p. 52.

(ou la vérité de la vérité : le *kérygme* d'où procède le *dogme*, diront les théologiens) que procèdent par ordre les « contrariétés », ou les *points d'hérésie* en forme de dilemmes : « humanisme » et « gnose » (Jésus seulement Homme ou seulement Dieu), « pélagianisme » et « prédestination » (aujourd'hui molinisme et calvinisme). La source de l'hérésie n'est donc en rien contingente, elle est irréductiblement liée à l'essence du mystère de l'incarnation et à l'opposition anthropologique entre les hommes charnels et les hommes spirituels (ou mieux : les « deux hommes » qu'il y a en chaque homme, y compris les justes et les saints) dont elle fournit la clé, ou mieux encore au mystère de la *correspondance* entre la double nature du Christ et la double nature de l'homme, et de l'histoire des hommes, qui n'est rien d'autre que la promesse du salut.

La question réciproque qui se pose alors est : faut-il se représenter *l'histoire de l'Église comme le développement de cette scission, comme une sorte de « deuxième chute »*, non pas à partir d'Adam, mais à partir du Christ ? Le Christ ainsi ne serait pas seulement le « centre » de l'histoire, mais, nouvel Adam en ce sens également, le « point d'hérésie » de la vérité¹. Nous devons plutôt (si nous ne voulons pas faire sombrer Pascal avec nous dans une forme d'incroyance) rester fidèles au schéma du *supplément* et de la dialectique « suspendue », pour tenir compte du fait que – par la venue du Christ – la rédemption est à la fois *déjà donnée* et cependant toujours encore (pour nous) radicalement *incertaine*. Les textes fondamentaux sont ici à rechercher d'une part dans les *Écrits sur la grâce* (ce « manifeste » écrit par Pascal au cœur de la bataille pour la survie du jansénisme au sein de l'Église, donc pour la conversion de l'Église sans laquelle le jansénisme est condamné), d'autre part dans la pensée L 733 : « L'Église a toujours été combattue par des erreurs contraires... » Dans ce combat l'Église ne lutte pas tant avec un extérieur hostile ou réfractaire qu'avec elle-même, ou si l'on veut avec un extérieur qui ne cesse de revenir en elle, avec sa propre *tendance à l'hérésie* – ce qui interdit une fois pour toutes de voir dans *l'institution de l'Église*, et de sa « tradition », de son « magistère », l'assurance d'une conciliation ou réunion des contraires. Car elle en est elle-même divisée. Tout au plus pourrait-on dire, en abîme (selon un schéma qui sera retrouvé tant de fois par d'autres institutions militantes, messianiques), que l'Église « travaille » à la résolution de

1. Sur ce point comparer Pierre FORCE, *Le Problème herméneutique chez Pascal*, *op. cit.*, p. 185 sq.

la contradiction en la reproduisant en son propre sein, en *s'affectant elle-même* de la contradiction dont elle est le produit¹. C'est pourquoi il faut combattre le « schisme », car le schisme *exteriorise* l'hérésie, sépare le « membre hérétique » (L 954), en « préserve » l'Église, et ainsi l'y précipite en faisant d'elle l'incarnation d'un des côtés, contre l'autre : comme la lutte contre la réforme luthérienne et calviniste, qui se réclame d'une idée unilatérale de la prédestination – et de l'héritage augustinien –, a précipité l'Église du côté du pélagianisme, et l'y a officialisé, porté au pouvoir avec les Jésuites... La tendance à l'hérésie est *nécessaire*, elle est inscrite dans le « fait » (ou le miracle) même de l'incarnation, elle procède de la dualité même qu'il fait exister.

Mais on dira : il y a un *troisième terme*, l'Église « *tient le milieu* » entre les « erreurs contraires » (*Écrits sur la grâce*), et ce milieu *existe réellement*. Voire... sans doute faut-il dire que les hérésies tombent de part et d'autre, symétriquement, d'une position vraie (« orthodoxe ») qui, au sein de l'Église comme dans la nature même du Christ, « concilie les contraires », posant la dualité des natures en Dieu incarné, donc aussi en l'homme (bien que déjà, dans cette correspondance, joue un décalage : dans le Christ il y a union ou combinaison des natures, dans l'homme il y a lutte inconciliable, d'où sa misère...), et permet de penser la coopération de la liberté et de la grâce dans l'opération du salut. Mais cette position tierce, qui serait la vérité comme telle, comparable à l'aiguille de la balance marquant les déviations (selon une métaphore privilégiée par Pascal) il n'est pas certain qu'elle soit *discernable*, énonçable comme telle ; en tout cas elle est *non représentable*, aux deux sens du terme (on ne peut en proposer une représentation, une image, et nulle institution ne peut prétendre la représenter). Il semble bien que dans l'état de corruption où se meut l'Église (pour nous en extraire) et dont elle peut toujours devenir elle-même l'instrument de façon inattendue et imperceptible, la seule « représentation » possible de la vérité soit *le conflit lui-même*, qui prendra alors la figure d'une opposition entre la *tradition visible*, institutionnelle (les conciles, les papes²), et la

1. « ... La lutte intérieure donne au parti la force et la vitalité : la preuve la plus grande de la faiblesse du parti, c'est son amorphisme et l'absence de frontières nettement délimitées ; le parti se renforce en s'épurant... » (Extrait d'une lettre de Lassalle à Marx, 24 juin 1852), citée par Lénine en exergue de *Que faire ?* (1902).

2. « Pape. Dieu ne fait point de miracles dans la conduite ordinaire de son Église... » (L 726).

tradition invisible dont se réclament les « disciples de saint Augustin », comme ils se nomment eux-mêmes après Jansénius. Mais ceux-ci ne peuvent communiquer la certitude dont ils sont habités que par leur aptitude au martyre, au moins ce martyre *moral* qu'est le fait d'être eux-mêmes présentés par l'autorité comme hérétiques, voire comme schismatiques. La tradition se résout alors intégralement dans le témoignage, dans une *histoire* sur laquelle plane (peut-être rhétoriquement... mais qui sait ?) la possibilité du sang¹. Nous touchons par là à l'idée peut-être la plus profonde : l'histoire de l'Église est « proprement appelée » l'histoire de la vérité (*doit l'être*, injonction), parce que le conflit des hérésies qui interprètent la révélation en sens contraire, non seulement n'est pas extérieur à la *vérité*, mais ne ménage en son sein (*pour nous*) qu'une *place vide* à occuper (la place d'une double négation, ou d'une négation simultanée des contraires, qu'exprimerait en logique propositionnelle une « barre de Scheffer ») ; elle n'ouvre que sur l'inquiétude et la constante remise en question *des titres* de tout discours théologique à se réclamer de la tradition : *traditio vera [traditio veritatis] est traditio abscondita*² ?

Tel est donc le mode d'existence historique de la vérité au sein de l'Église, en tant qu'elle diffère de son autre, ou qu'elle en représente la négation : elle ne peut jamais être que dans la forme du double rejet, ou de la négation simultanée des hérésies, et ainsi comme l'hérésie des hérésies. On observera que, dans son écrit le plus « dogmatique » (les *Écrits sur la grâce*, que j'assimilais ci-dessus à un « manifeste » du jansénisme, dont les *Provinciales* forment la contrepartie « pragmatique », en renversant sur les Jésuites la charge de la démonstration d'hérésie), la position des « disciples de saint Augustin », à laquelle Pascal s'identifie lui-même – et qui se distingue à la fois de l'erreur des calvinistes et de celle des molinistes –, est certes caractérisée comme celle qui « marche avec plus de retenue et de considération entre les erreurs contraires », mais ne comporte en réalité aucun dogme propre : elle ne consiste que dans le fait de *tenir les contraires*, autrement dit dans une pratique de la contrariété qui l'affirme comme telle, et ainsi l'*aggrave*, pense effectivement son caractère inconciliable, bien loin d'en proposer une résolution ou une synthèse. C'est pourquoi l'on peut dire que retrouver la voie et l'enseignement du Christ, ce n'est pas le représenter ou le définir, mais lui *faire place*

1. « Je ne crois que les histoires dont les témoins se feraient égorger » (L852).

2. « Ce n'est point ici le pays de la vérité. Elle erre inconnue parmi les hommes... » (L840).

au cœur de la contradiction, faire le « vide » pour sa venue par-delà l'histoire de l'Église – et donc par-delà l'histoire (ou historicité) de la vérité elle-même. Ce qu'il nous est loisible de considérer comme une question toujours ravivée plutôt que comme une réponse¹.

1. Sur cette base, il faudrait une discussion serrée de l'analogie et de la différence entre cette histoire « politique » de la vérité que forme la lutte *entre* et *avec* les hérésies dans l'Église d'une part, et d'autre part *l'histoire du politique* proprement dit, celle des États et des peuples, dont le cœur n'est pas la vérité mais le rapport de la justice et de la force (voir le livre de Christian LAZZERI, *Force et justice dans la politique de Pascal*, PUF, Paris, 1993). Et il faudrait, revenant au xx^e siècle d'où était partie l'impulsion de notre enquête, nous demander comment la trace pascalienne est présente dans ce qui, de nos jours, s'est pensé comme « histoire politique de la vérité », chez Foucault mais aussi, implicitement et dans une parenté bien plus grande avec Pascal, chez Althusser.

Deuxième partie

Points d'hérésie

***Esser principe, esser popolare :* l'épistémologie conflictuelle de Machiavel**

1.

Assigner à Nicolas Machiavel (1469-1527) une « épistémologie », c'est évidemment risquer d'emblée l'anachronisme : une telle notion n'a été forgée et ne s'est imposée en philosophie que beaucoup plus tard, en rapport avec un type de discours dont il n'avait aucune idée¹. Et pourtant, suivant ici l'inspiration du titre de Claude Lefort : *Le Travail de l'œuvre Machiavel*, je soutiendrai que nous pouvons le faire en ayant à l'esprit *l'après-coup* de l'œuvre de Machiavel, qui en révèle le sens tout en le transformant à travers une mobilisation incessante de ses mots et de ses propositions². Ces effets différés sont marqués, notamment, par la continuité d'une querelle qui porte sur la relation malaisée, paradoxale à bien des égards, que la *connaissance* entretient avec la *prise de parti* en politique, qui vient surdéterminer d'autres débats à propos du réalisme de Machiavel (ou de son pragmatisme, selon la façon dont on interprète le sens de la formule *andare dritto alla verità effettuale della cosa*) et de son utopisme (dont, paradoxalement, l'auteur du *Prince* n'est certainement pas à l'abri). Une lignée de commentaires qu'on peut faire remonter jusqu'à Spinoza, Rousseau,

1. « *Esser principe, esser popolare : Machiavelli's conflictual epistemology* », communication au colloque « Machiavelli's *The Prince* : Five centuries of history, conflict, and politics », Brunel University, Londres, 29-31 mai 2013. Adaptation française pour le présent ouvrage.

2. Claude LEFORT, *Le Travail de l'œuvre Machiavel*, Gallimard, Paris, 1972.

Hegel, et qui se poursuit de nos jours avec Leo Strauss, Carl Schmitt, Gramsci, Althusser, associe cette querelle à un débat récurrent quant à la *position* exacte occupée par Machiavel dans le conflit caractéristique de son temps entre républicanisme et monarchie, auquel il n'est pas difficile de trouver des contreparties en d'autres temps. On pourrait résumer ou symboliser le débat par la difficulté qu'il y a à insérer sa propre position dans le dilemme que semble proposer l'Épître dédicatoire du *Prince* entre le « point de vue » des princes et le « point de vue » du peuple, dont chacun est connoté politiquement et socialement : est-ce que Machiavel adopte lui-même l'un de ces deux points de vue – et lequel – dans sa tentative pour construire une science de la politique ? Il semble que cette question (qui divise aussi entre eux ses lecteurs) revête une importance décisive pour quiconque voudrait formuler le projet d'une « épistémologie conflictuelle », que je définirai provisoirement comme une conception de la connaissance pour qui le conflit n'est pas seulement l'objet de ses analyses, mais doit apparaître comme une des conditions de sa possibilité.

2.

Voici d'abord la traduction du passage décisif de l'Épître dédicatoire :

Et je ne veux pas que l'on impute à la présomption qu'un homme de bas et infime état (*basso e infimo stato*) ait la hardiesse d'examiner les gouvernements des princes et de leur donner des règles ; en effet, de même que ceux qui dessinent les pays se placent en bas, dans la plaine, pour considérer (*considerare*) la nature des monts et des lieux élevés, et que, pour considérer celle des lieux d'en bas, ils se placent haut sur les monts, semblablement pour connaître bien (*conoscere bene*) la nature des peuples (*populi*), il faut être prince (*esser principe*), et pour connaître bien celle des princes, il convient d'être du peuple (*esser popolare*)¹.

Parmi les lecteurs qui se sont intéressés à cette formulation et en ont proposé un commentaire qui ne la réduise pas à quelque habileté tactique ou rhétorique destinée à se concilier le dédicataire final (le prince Lorenzo de' Medici, duc d'Urbino entre 1492 et

1. MACHIAVEL, *De principatibus/Le Prince*, traduction et commentaires de Jean-Louis Fournel et Jean-Claude Zancarini, PUF, Paris, 2000, p. 43.

1519), pour lui conférer la valeur d'une « interpellation » non réellement séparable de la « théorie » qu'elle introduit, reconnaissant ainsi le statut illocutionnaire de l'écriture du livre, Leo Strauss et Louis Althusser présentent un intérêt particulier.

Dans ses *Pensées sur Machiavel* de 1958, Leo Strauss formule une question assez complexe¹. À première vue, nous dit-il, *Le Prince* « relève d'un genre traditionnel : les *miroirs des Princes* », qui réunit les écrits de conseillers ou de courtisans à l'intention de leur souverain légitime à propos de l'art de gouverner. Nous pouvons alors poser la question : *qui tient le « miroir » (speculum) offert au Prince ?* En réalité, nous explique Leo Strauss, le livre de Machiavel n'est pas réellement « impartial » ou « scientifique », c'est un livre militant ou un pamphlet qui se dissimule dans la forme d'un traité. *Pour qui ou pour quoi s'engage-t-il donc ?* Il faudra attendre la *surprise* ménagée par le dernier chapitre pour que l'auteur lève le masque. Mais cette révélation comporte à son tour une ruse, parce que la symétrie apparente des conditions de la connaissance (*esser principe, esser popolare*) dans le cadre de l'interpellation signifie que Machiavel lui-même représente ou incarne le peuple, tandis que le prince réel à qui il s'adresse (admettons que ce soit Lorenzo) représente ou incarne la figure générale qui se nomme « le Prince ». Bien loin que ces deux points de vue complémentaires contiennent à eux deux les conditions de la connaissance, la conséquence serait que l'intervention de Machiavel doit aider le Prince à masquer aux yeux du peuple la réalité de ses plans. L'exact opposé, par conséquent, de la thèse qui sera défendue par Rousseau (elle-même destinée à renverser le discours anti-machiavélien). Mais une surprise est encore en réserve dans la surprise : toute opposition entre le point de vue du Prince et celui du peuple (sur le modèle de l'opposition entre la montagne et la plaine) est dénuée de sens, nous dit Strauss, parce que le but secret de Machiavel lui-même est de *dominer intellectuellement le Prince*, de devenir son maître ou le « prince du Prince ». Si on la décrypte ainsi, l'allégorie de l'Épître dédicatoire est comme une énigme qui se donne à voir en plein jour (pensons à la « lettre volée » de Lacan d'après Poe), elle ne fait qu'annoncer la stratégie discursive à l'œuvre dans l'ensemble du texte ; sa clé est la méthode de la double vérité qui est la loi même de l'écriture politique.

1. Leo STRAUSS, *Pensées sur Machiavel*, présentation de Michel-Pierre Edmond, Payot, Paris, 1982.

Dans son livre posthume, *Machiavel et nous* (achevé probablement en 1976 et publié en 1994), Althusser a offert une interprétation différente, mais qui n'est pas totalement incompatible avec celle de Strauss¹. Pour Althusser, le discours « scientifique » de Machiavel sur la politique n'est pas *théorique* au sens universaliste (comme l'est par exemple celui de Montesquieu, l'autre grand modèle d'Althusser) : il n'est d'ailleurs ni « sans sujet » ni « sans destinataire »². Machiavel écrit *de l'intérieur* d'une situation conflictuelle – ce qu'Althusser appelle aussi « écrire sous la conjoncture » – pour la changer ou l'influencer, c'est-à-dire pour y *produire un effet*, y être « effectif ».

Ceci veut-il simplement dire que Machiavel *prend parti*, ou qu'il se rallie à l'un des « partis » en présence dans le conflit où il s'est trouvé jeté ? Les choses sont apparemment plus compliquées : l'alternative des deux positions ou des deux points de vue (*esser principe* vs *esser popolare*) crée un « espace topologique » où les « places » (*topoi*) du Prince et de l'écrivain-théoricien se trouvent localisées à la fois du point de vue social, politique et épistémologique. Pour Althusser, ce que dit essentiellement Machiavel, c'est que pour « connaître » la fonction ou la « nature » du Prince dans l'histoire (au sens fort d'une connaissance qui dissipe les effets de méconnaissance, ou les illusions inhérentes au jeu des hiérarchies de pouvoir politique), il faut adopter la « place » ou la perspective du peuple ; ce que montrerait l'allégorie de la montagne et de la plaine, c'est donc que la notion de « place » est *relative* : une place est un point de vue sur une autre place, mieux, c'est *un point de vue sur un autre point de vue*, engendrant la possibilité de « voir » le point même où l'on est « vu ». Mais si Machiavel peut ainsi adopter la perspective à partir de laquelle la perspective des princes devient visible, c'est parce que lui-même est « de basse origine », c'est-à-dire « du peuple ».

Cela nous amène tout naturellement à la question : pourquoi Machiavel ajoute-t-il alors une formule symétrique, enjoignant d'« être prince » (*esser principe*) pour « connaître le peuple » ? Pour Althusser (dont l'inspiration vient ici clairement de Rousseau plus que de

1. Louis ALTHUSSER, *Machiavel et nous*, suivi de deux essais par François Matheron, préfacé par Étienne Balibar, Tallandier, Paris, 2009. Je recommande tout particulièrement le commentaire détaillé et le développement original de l'interprétation de Machiavel selon Althusser proposés par Mikko LAHTINEN, *Politics and Philosophy. Niccolò Machiavelli and Louis Althusser's Aleatory Materialism*, Haymarket Books, Chicago, 2009. Il ne fait pas un sort particulier, cependant, à l'interprétation de l'Épître dédicatoire.

2. Louis ALTHUSSER, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, PUF, Paris, 1959.

Spinoza, et qui n'en adopte pas moins quelque chose du raisonnement de Leo Strauss), ceci est une ruse d'écriture, un *trompe-l'œil* rhétorique. La preuve en est qu'il écrit un seul livre, *Le Prince*, et ne le fait pas suivre d'un second qui aurait pu s'appeler *Le Peuple*¹. En termes marxien, il adopte et développe une position de classe qui est aussi un « point de vue de classe ». Il y a là une façon à la fois subtile et forte d'articuler ensemble *popolo* (la classe) et *populare* (la position, le point de vue). Elle fait voir aussi avec intelligence que l'antithèse *esser principe* vs *esser popolare* ne recouvre pas seulement une *division*, mais un *conflit*, qu'il faut « résoudre » d'une façon ou d'une autre pour que se constitue historiquement une politique. Pourtant j'aperçois ici deux difficultés. Premièrement, le fait d'adopter le point de vue ou de s'installer à la place du peuple n'implique pas que Machiavel *s'adresse au peuple*. Il se pourrait au contraire qu'il soit en train de le *remplacer* ou d'écrire « à sa place », ce qui signifierait qu'en politique le peuple n'a rien à dire lui-même, n'a pas de voix propre, mais seulement une voix de substitution. Deuxièmement, l'argument qui transforme la symétrie en dissymétrie (« Machiavel n'a pas écrit *Le Peuple* ») ou bien est une tautologie, ou bien inclut un biais téléologique. Étant donné ce que nous savons des références permanentes d'Althusser, il revient à suggérer que Machiavel n'écrit pas un autre livre parce qu'il *n'est pas encore Marx*, chez qui « le peuple » sera renommé « le prolétariat ». À travers l'intervention d'un théoricien comme Machiavel, le Prince lui-même doit d'une certaine façon devenir « populaire » (dans sa *politique* réelle), mais le peuple lui-même n'est pas encore appelé à « devenir Prince » (comme cherchera à l'établir Gramsci). L'histoire est faite par le Prince au point de vue du Peuple, mais le Peuple n'est *pas encore* le sujet de l'histoire. C'est pourquoi il est important pour le peuple de *connaître le*

1. Il appartiendra à d'autres auteurs d'ajouter la partie manquante, ou de lui procurer un substitut. Évidemment beaucoup de lecteurs pensent que le *Peuple* de Machiavel existe en réalité : ce serait le livre « républicain » appelé *Discorsi sulla prima Deca di Tito Livio*. Le fait que, selon toute apparence, les deux ouvrages aient été composés ensemble ou dans la modalité d'un va-et-vient constitue encore un argument à l'appui de cette relation en forme de chiasme. Mais on peut penser à d'autres configurations. Pour Gramsci, il est clair que *Le Prince* est *aussi*, à sa façon, un livre à propos du « peuple » – ou qu'il pourrait le devenir si on va jusqu'au bout de l'idée suggérée par l'expression de « Prince nouveau », du point de vue historique comme du point de vue théorique. Au contraire, pour Althusser, la question du peuple demeure aporétique, parce qu'elle ne peut plus renvoyer à une forme politique « bourgeoise », même « républicaine », et que le sujet (ou l'agent) politique « prolétarien » qui pourrait l'incarner est à l'œuvre dans l'histoire, mais n'a pas de figure théorique définie.

Prince (ce qui veut dire fondamentalement comprendre et admettre que sa politique est dans l'intérêt du peuple), mais le Peuple doit rester *inconnu*, voire même *impensé*. Ainsi Machiavel « impense » la place même où il se tient.

Mais arrêtons-nous ici et retournons au texte. L'idée althussérienne d'une *topographie du conflit* procède certainement d'une très bonne question, mais elle conduit à y répondre par une simplification de ses propres implications que la référence de Strauss à l'allégorie du *miroir* peut nous aider à identifier : comment la combinaison spéculaire de points de vue *partiels*, qui comporte à la fois une reconnaissance et une méconnaissance, peut-elle produire une *connaissance*, et pour qui peut-elle la produire ? Pourquoi se rattache-t-elle à la question de la situation du « sujet connaissant » au sein du conflit, et de sa transformation ? J'examinerai la question en deux temps.

3.

Revenons-donc d'abord à la lettre. Il est impossible de ne pas confronter les *noms* utilisés dans l'Épître à la *définition* que le livre lui-même en propose : l'interpellation et la théorie s'enveloppent l'une l'autre, c'est justement le « trope » caractéristique de ce livre. *Principe* et *popolo* sont clairement des termes interdépendants, miroirs l'un de l'autre, mais pour en élucider le sens nous sommes renvoyés à des développements théoriques bien distincts.

Bien entendu le nom « prince » (*Principe*) est omniprésent, mais pour notre propos le passage clé se trouve à la fin (chapitre 26), lorsque (provoquant, nous l'avons vu, la surprise de Leo Strauss) l'auteur lance un appel au « rédempteur » de l'Italie. L'interprétation de Gramsci le confirme, en introduisant la nuance importante d'une dynamique : le « devenir peuple » signifie la capacité de comprendre *ce que doit devenir le Prince lui-même*, à savoir un « Prince nouveau » qui est aussi un « nouveau genre de Prince »¹. Ce que dans le dernier

1. « Nell'intero volumetto Machiavelli tratta di come deve essere il Principe per condurre un popolo alla Fondazione del nuovo Stato, e la trattazione è condotta con rigore logico, con distacco scientifico : nella conclusione, il Machiavelli stesso si fa popolo, si confonde con il popolo, ma non con un popolo "genericamente" inteso, ma col popolo che il Machiavelli ha convinto con la sua trattazione precedente [...] Ecco perché l'epilogo del *Principe* non è qualcosa di estrinseco, di "appiccicato" dall'esterno, di retorico, ma deve essere spiegato come elemento necessario dell'opera. » (*Quaderni del carcere*, Q. 13, 1932-1934 : Noterelle

chapitre Strauss lit comme un coup de théâtre et Gramsci comme une transformation nous indique quel est *l'intérêt du peuple* dans le devenir du Prince, mais aussi pourquoi c'est d'un point de vue « populaire » que se révèle la « nature » du Prince. Le mot de « nature » ici ne renvoie pas tant à une essence qu'au critère permettant de penser les *différences* entre des princes qui portent le même nom mais ne gouvernent pas de la même façon et ne se donnent pas les mêmes objectifs. Si les princes ne sont pas capables de « connaître » ou de « reconnaître » (*conoscere*) leur propre nature, c'est parce qu'ils ne perçoivent pas les *différences* entre eux ou entre leurs conduites, ne se voyant eux-mêmes que comme les incarnations d'une même figure ou fonction universelle, celle d'un « Prince » ou d'une « principauté » générique, c'est-à-dire le *pouvoir* ou la *souveraineté*. C'est pourquoi il faut un rapport d'extériorité, et même un conflit latent qui se résout *du dehors*, pour introduire la distinction fondamentale entre différentes réalisations de cette même fonction.

Qu'en est-il alors de l'autre côté du dilemme – celui du *peuple* ? On trouve aisément la référence textuelle qui s'impose : au chapitre IX sur le « principat civil » (*De principatu civili*), mais elle débouche sur un problème. Comme l'indiquent Fournel et Zancarini, les commentateurs sont embarrassés par cette formule oxymorique, puisqu'en fait « civil » signifie *républicain*¹. Ils nous disent que la formule est « chargée d'utopie », mais sert aussi à indiquer de quelle façon paradoxale les objectifs qui sont ceux d'un gouvernement républicain pourraient être atteints au moyen de ce qui, apparemment, en est le contraire : un principat (pour ne pas dire une dictature). Ce qui est encore plus significatif, cependant, c'est la référence contenue dans le chapitre à la doctrine des « deux humeurs différentes qu'on trouve dans toute cité (§ 3) ». On le sait, la traduction de ce terme dans les langues modernes est difficile, parce qu'il renvoie indissociablement à des classes, des intérêts, des régimes passionnels *divisant* la cité. Le « peuple » en tant qu'ensemble de citoyens (*demos*) se

sul Machiavelli, édition Gerratana, Einaudi, Torino, 1975, vol. III, p. 1556). Negri conteste la lecture de Gramsci. Il pense que l'exhortation finale est ridicule, et d'ailleurs (comme l'ensemble du *Prince*) incohérente avec les *Discorsi*, qui sont l'ouvrage dans lequel le pouvoir constituant de la multitude est présenté de façon systématique (Antonio NEGRI, *Il Potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, manifestolibri, Roma, 2002 ; traduction française par Étienne BALIBAR et François MATHERON, *Le Pouvoir constituant*, PUF, Paris, 1997).

1. Nicolas MACHIAVEL, *De principatibus. Le Prince*, traduction et commentaire par Jean-Louis Fournel et Jean-Claude Zancarini, *op. cit.*, p. 320-321.

compose (et donc se décompose) en un *popolo minuto* (l'élément que nous appelons aussi « populaire » par excellence, et que les langues anciennes nommaient « le vulgaire » : *il volgo*, *to plèthos*, *hoi polloi*, *plebs* ou *multitudo*) et *popolo grasso* (les patriciens ou les aristocrates, la partie du peuple qui n'est pas « populaire »). *Popolo* contient donc une synecdoque : il nomme à la fois le tout et la partie. Comprendre ce double rapport de composition et de décomposition, c'est précisément *connaître* la « nature » du peuple, une nature qui de nouveau doit être pensée comme une *différence*, bien qu'il ne s'agisse plus cette fois de stratégie et de conjoncture (différence entre les princes, ou leurs politiques) mais de structure (la division permanente au sein du peuple).

Il s'agit aussi de savoir *que faire politiquement de cette différence*. Le passage clé se trouve au § 4 :

Celui qui atteint le principat avec l'aide des grands se maintient avec plus de difficulté que celui qui le devient avec l'aide du peuple, car ce prince se trouve avec autour de lui beaucoup de gens qui lui paraissent être ses égaux, et de ce fait il ne peut ni les commander ni les manier à sa façon. Mais celui qui arrive au principat avec la faveur populaire, s'y trouve seul, et n'a autour de lui personne – ou bien peu de gens – qui ne soit prêt à obéir [...] Le pire qu'un prince puisse attendre du peuple ennemi, c'est d'être abandonné par lui ; mais s'il a les grands pour ennemis, il ne doit pas seulement craindre d'être abandonné par eux, mais aussi qu'ils se dressent contre lui [...] de plus le prince est toujours dans la nécessité de vivre avec ce même peuple, mais il peut fort bien se passer de ces mêmes grands, puisqu'il peut en faire et en défaire chaque jour¹.

Le Prince doit donc *ruser* avec les patriciens (qui sont ses rivaux, sinon ses égaux), et *s'isoler* par rapport à ses semblables pour affirmer la supériorité de son pouvoir, sans pour autant *s'identifier* aux plébéiens : avec ceux-ci il ne s'agit donc pas exactement de « représentation », mais de forger une « amitié » ou une alliance. Une telle alliance évidemment n'a de sens que si elle est dirigée contre un ennemi commun au sein de la cité. Et voici comment surgit la question de l'épistémologie « antinomique » ou conflictuelle : nous nous trouvons confrontés à une combinaison de l'être et du connaître (*essere* et

1. Nicolas MACHIAVEL, *Le Prince*, op. cit., p. 101.

conoscere) dans laquelle c'est bien du point de vue du Prince que la nature de l'antagonisme « structurant » le peuple et produisant ses conséquences politiques se manifeste comme une *dissymétrie constitutive* (l'un des côtés cherche à dominer, l'autre simplement à ne pas être opprimé)¹.

En un sens Althusser a parfaitement aperçu cette structure : sa thèse l'exprime en termes politiques, en posant que le Prince démontre sa capacité de s'allier avec le Peuple par la « répression » des grands, ou en exerçant envers eux une cruauté plus grande et plus visible qu'envers le Peuple. Mais (suivant Gramsci) il finit par neutraliser sa propre thèse en déduisant du chapitre final (dans lequel, comparé allégoriquement au peuple hébreu, le peuple italien en état de détresse attend un « sauveur ») l'idée que « peuple » est ici synonyme de *nation*, et pointe donc vers un État-nation à venir (sous forme monarchique, et plus tard républicaine), reprenant en lui toutes les différences sociales ou réunifiant téléologiquement le tout et la partie : l'intérêt de classe des exploités avec l'intérêt national.

Concluons sur une première élucidation de l'idée d'une épistémologie antinomique ou conflictuelle. Elle doit faire de l'antagonisme politique une condition de possibilité quasi transcendante (ou empirico-transcendante) de la *connaissance*, qui est en même temps, d'un point de vue « ontologique », l'envers d'une *localisation* de la connaissance au sein de l'antagonisme – comme connaissance de la situation, connaissance de l'autre ou de l'adversaire, connaissance du conflit comme tel. L'*antagonisme* devient la condition intrinsèque de la connaissance, parce que la connaissance elle-même vise à *pratiquer le conflit* : à le « maîtriser » pour pouvoir s'en servir et transformer sa configuration. Ce que nous pouvons considérer comme une « épistémologie » de Machiavel dans les conditions de son temps nous apparaît ainsi comme l'exacte antithèse de l'épistémologie *positiviste* à venir, qui proclamera la « neutralité axiologique » de la science – peut-être parce qu'elle-même a construit sa *positivité*

1. La différence avec les *Discorsi*, où l'idée des deux *umori* constitutifs de la cité est exposée en détail (livre I, chapitres 4 à 6), ne tient pas tant à la définition formelle qu'à la fonction remplie par l'argument : dans *Le Prince*, il ne s'agit pas d'un intérêt « civique » (la stabilité, la puissance, l'expansion de la cité) mais de *l'intérêt du prince* qui commande l'évaluation de différents effets de la lutte des classes. Ce qui retient bien entendu sur la doctrine d'ensemble : le résultat qui est privilégié n'est pas une régulation du conflit à travers la « représentation » du peuple en tant que *plebs* au sein de l'État (qui contribue à l'expansion impériale de Rome), mais la capacité du Prince de gouverner et de conserver le pouvoir.

sur le rejet d'une conception machiavélienne et post-machiavélienne de la connaissance¹.

Je voudrais relever deux conséquences intéressantes de ce schéma dans lequel antagonisme et connaissance se conditionnent l'un l'autre :

(a) C'est un schéma *anti-utopique*, et pour cette raison réaliste ou matérialiste en un sens précis : l'« utopie », comme Spinoza le rappellera dans le *Traité politique* en évoquant Machiavel comme antithèse, commence par l'illusion selon laquelle il existerait un point de vue *transcendant, synoptique*, qui permet en somme de ne se tenir *ni sur la montagne ni dans la plaine*. Mais où trouver cet introuvable « point d'Archimède » qui permettrait de s'élever par la pensée au-dessus du conflit et de se libérer de sa « partialité », même si c'est pour la penser ou l'expliquer² ? Il faudrait que le point de vue synoptique s'installe *hors de la caverne platonicienne*, c'est-à-dire en Dieu ou, ce qui revient au même, dans la lumière du Bien et de son Idée, position assignable au Souverain ou au Philosophe, ou au couple idéal qu'ils formeront. Ou encore dans une *faculté transcendante* de la raison,

1. Cette interprétation s'oppose également à l'idée que se fait Pocock sur la « position » de Machiavel dans *Le Prince* : « He identifies himself neither with the *ottimati* [...] nor with those [...] who demanded the restoration of the Council and widespread *partecipazione*. *Il Principe* is not a work of ideology, in the sense that it cannot be identified as expressing the outlook of a group [...] in proportion as the political system ceases to be a universal and is seen as a particular, it becomes difficult for it to do this. The republic can dominate *fortuna* only by integrating its citizens in a self-sufficient *universitas* » (John Greville Agard Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princetown, 1975, p. 156). Ceci tient au fait que le « républicanisme » de Pocock comporte en permanence une *anticipation* du moment de neutralisation des antagonismes à travers l'institution de la « citoyenneté », alors que, d'accord sur ce point avec Lefort, je pense que c'est l'inverse pour Machiavel : il pose que les modalités de la « division » et du « conflit » se reproduiront indéfiniment dans la cité, et qu'elles sont le véritable objet de l'*analyse concrète* de la chose politique à laquelle s'emploie Machiavel. Paradoxalement, Negri pour qui *Le Prince* doit être considéré comme un ouvrage aporétique (par opposition à la puissance « constructive » des *Discorsi*) se rapproche plutôt de Pocock : le pouvoir constituant apparaît voilé et entravé dans un ouvrage qui « s'intéresse plus à la crise qu'à sa résolution » (*Il Potere costituente...*, traduction française *Le Pouvoir constituant*, op. cit., p. 71).

2. Nous avons affaire ici à une importante question épistémologique et topologique : de quel point de vue ou sous quel angle un conflit est-il « visible » *en tant que conflit* ? Est-ce « de l'intérieur » (où il faut qu'il soit perçu à partir d'une des positions, ou bien de l'autre) ? Est-ce « de l'extérieur » (ou les deux positions sont perçues comme telles, mais séparément) ? Tel était évidemment de façon centrale l'objet de la dialectique selon Hegel et selon Marx, dont la conviction était qu'il doit y avoir *un côté* qui perçoit à la fois sa propre position et celle de son adversaire, donc le conflit comme tel, mais dans la perspective de son « dépassement ».

ce qui, en réalité, ne fait que supposer le problème résolu, puisqu'il faut dès lors imaginer un sujet anthropologique toujours déjà *détaché* des dimensions « pathologiques » de l'expérience (comme le montre en particulier Foucault dans son commentaire de Kant)¹.

(b) Mais si l'on se demande maintenant à nouveaux frais à *quelle place* se tient le « théoricien » dans sa relation au Prince, ou dans le rapport qu'entretiennent la fonction de connaissance et la fonction de gouvernance, il me semble qu'il n'y a qu'une réponse possible, à nouveau dynamique : cette « place » est un *déplacement*, un « changement de place », immanent au conflit mais essentiellement instable. On pourrait aussi le caractériser dans le langage du « supplément » : pour pouvoir se servir du conflit, le Prince doit apparaître comme un *tiers parti*, qui se *dissocie* des patriciens sans pour autant *s'assimiler* aux plébéiens, qui par conséquent se distingue des deux à la fois, produisant une « différence dans la différence » et *transformant* le rapport des parties en conflit pour y produire un *effet de pouvoir*. Ce déplacement est aussi topologique : c'est comme si le Prince « émigrerait » d'un bord à l'autre, ou de la défense d'un parti vers la défense de l'autre, suivant une modalité qui peut s'expliquer « du point de vue du peuple », ou mieux *du point de vue des intérêts du peuple*. Et c'est pour cela que l'écrivain politique doit venir occuper « la place du peuple », laquelle demeurerait sans cela obscure et comme nulle, et qu'il doit le faire non seulement intellectuellement mais de façon *passionnée*. « Occupy Wall Street » ? plutôt *Occupy mainstream...*

4.

Je proposerai maintenant une *seconde lecture* du problème, en essayant de prendre en compte à la fois les *difficultés latentes* de la « topologie des places » qui nous est apparue comme la matrice de l'épistémologie machiavélienne, et les *effets de conflit* qu'elle produit elle-même parmi ses lecteurs et ses interprètes, en particulier ceux qui essayent de la *pousser aux extrêmes*, parce qu'ils y voient la possibilité même de penser la politique d'un point de vue « partisan ».

En quoi consistent ces difficultés ? Elles viennent de ce que la notion d'une *division* immanente ou quasi transcendante du sujet de

1. Voir Emmanuel TERRAY, *La Politique dans la caverne*, Seuil, Paris, 1990 ; et Michel FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, Gallimard, Paris, 1966.

la connaissance (qui se présente comme une capacité pratique appliquée à l'intelligence des « matières » politiques) enveloppe un *double bind* logique autant que politique. Nous ne savons toujours pas, en réalité, ce que serait l'*antithèse* du point de vue « synoptique » (celui qui prétend à la représentation unifiée de la *totalité*) et comment elle s'acquitterait d'une fonction de connaissance. Nous pourrions tirer une indication formelle de ce que Deleuze appelle une « synthèse disjonctive », si énigmatique qu'une telle notion apparaisse à première vue, puisqu'elle suggère à la fois de tenir ensemble les parties d'un tout et de maintenir leur séparation, voire leur incompatibilité, en exprimant celle-ci au même « lieu » de discours ; en d'autres termes elle *institue une place* au sein du discours pour l'expression du conflit comme tel¹. Essayons d'analyser ce *double bind* à deux niveaux successifs, l'un purement formel, l'autre plus historique (ou prenant en compte la *contrainte narrative* de l'histoire).

Formellement parlant, je voudrais proposer de mettre en relation la *dissymétrie* que comporte la topologie des places, dont procède la possibilité d'un « effet de connaissance », avec l'incertitude, les variations du « compte » (comme dirait Badiou) de ces mêmes places en tant que positions sociales et politiques². Au lieu de voir le *dispositif* machiavélien de pouvoir-savoir comme une description *statique*, une disposition de places *données* où des acteurs, des sujets devraient venir se positionner (comme, dans notre vieille « politique de classe », il était requis que des individus ou des groupes adoptent une « position de classe » – soit la « leur », soit celle de « l'autre » pour des raisons de parti), nous pourrions l'interpréter comme un rapport *fluctuant* et même, en un sens, *réversible*, qui affecte *à la fois* le pouvoir et le savoir. Car les « places » dont nous parlons sont toujours *en même temps* des positions de pouvoir et des positions de savoir³. Où situer exactement la dissymétrie ? Le « prince nouveau » n'exercera pas un *pouvoir* sur le peuple

1. Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, PUF, Paris, 1969.

2. « Effet de connaissance » est une formule clé de l'épistémologie d'Althusser. Voir Louis ALTHUSSER *et al.*, *Lire le Capital*, nouvelle édition revue, *op. cit.*, « Du "Capital" à la philosophie de Marx », p. 69.

3. L'anglais ici est utile en raison de son équivocité même, puisque *power* y recouvre à la fois ce que le latin appelle *potentia* et *potestas*, le français *puissance* et *pouvoir*. L'italien *potere* dans l'usage courant est quelque part entre les deux. Remarquons qu'Antonio Negri a toujours tendance à attribuer la *potentia* au *peuple* ou à la multitude, qui sont le « pouvoir constituant », tandis que l'État et plus généralement la classe dominante n'exercent qu'une *potestas*. En conséquence il se prive de la possibilité de penser un circuit stratégique ou un déplacement historique des différents aspects du pouvoir entre les acteurs de la politique,

(et sur les « humeurs » du peuple, c'est-à-dire ses conflits d'intérêt et ses passions) s'il ne *connaît pas la structure* ou la « nature » différentielle du peuple. En ce sens la connaissance est pour le Prince un instrument de son exercice du pouvoir. L'inverse est vrai aussi, mais sur le mode mineur : dans les *Discorsi*, à propos des effets du *conflit civil* en tant que source de la puissance impériale romaine (*Discorsi*, I, 4), Machiavel cite Cicéron : « Bien qu'ignorants, les peuples sont capables de comprendre la vérité » (*benchè siano ignoranti sono capaci della verità*). Mais l'idée latente dans *Le Prince* va plus loin : le peuple, ou mieux *l'élément populaire au sein du peuple*, autrement dit la partie et non le tout, soutiendra la politique du Prince dans la mesure où, pratiquement, elle connaîtra la *nature* du Prince. Ce qui veut dire en pratique que le peuple sera capable de *faire la différence* entre diverses « principautés » et différentes modalités du gouvernement des princes. Il commencera par en faire l'expérience, et il deviendra capable d'en anticiper ou d'en « calculer » les effets. Il n'empêche que seul *l'écrivain politique*, c'est-à-dire Machiavel lui-même (et quelques rares prédécesseurs) acquerra cette puissance, cette capacité d'influer sur la distribution et la redistribution du pouvoir, même très aléatoirement, en développant un savoir du conflit et en le rendant accessible aux « parties » en présence. Ce qui n'implique pas nécessairement de pratiquer la « double vérité », mais certainement de viser *deux lectorats à la fois*. Rien de simple. Quels sont donc les lecteurs que Machiavel espère toucher ? Je dirai que ce sont *toutes les parties à toutes les places*, mais de façon différenciée (alors que dans l'interprétation de Rousseau Machiavel *fait semblant* d'écrire pour les princes, mais écrit *en réalité* pour les peuples). Je pense que Machiavel en tant qu'écrivain veut arriver à composer *un seul texte*, mais qui comporte *deux sens différents pour deux lectorats différents*.

Ceci me ramène au rapport entre l'incertitude régnant sur le compte des places et la dissymétrie des positions sociales et à sa dynamique. J'ai avancé l'idée que le *déplacement* d'une place à l'autre implique une « médiation » temporaire de l'écriture ou, comme a proposé Fredric Jameson dans un essai désormais célèbre, un « médiateur évanouissant ¹ ». La structure de départ est *dichotomique*, elle se

et finalement il rend la *politique réelle* impensable, exactement comme Rancière, bien que pour des raisons différentes.

1. Fredric JAMESON, « The vanishing mediator ; or, Max Weber as storyteller » (1973), in *The Ideologies of Theory, Essays 1971-1986*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988, vol. 2, p. 3-34.

définit par l'opposition des deux places occupées respectivement par les patriciens (le *popolo grasso*) et par les plébéiens (le *popolo minuto*), dont nous avons vu que les intérêts sont dissymétriques (d'un côté l'exercice du pouvoir ou la domination, de l'autre la neutralisation ou la restriction de cette domination). Mais par deux fois cette structure se trouve compliquée : par l'adjonction du Prince qui *s'isole* lui-même de sa classe, ou prend ses distances avec elle pour devenir une figure « publique » au sens fort, et pas seulement un patricien plus fort que les autres¹ ; ensuite par l'adjonction de l'écrivain rédigeant et publiant un livre qui s'intitule *Le Prince*, ce qui transforme la figure publique en une figure historique. On dirait que *deux deviennent trois*, et que *trois deviennent quatre*. Mais la tendance qui se profile est le retour à la dualité, une dualité *transformée* par rapport à son sens et à sa composition politique initiale.

À quoi voyons-nous qu'une transformation a eu lieu, dont l'écriture du livre représenterait l'énonciation performative ? Un doute subsistera, car nous ne pourrions jamais être certains d'avoir capturé dans nos filets la stratégie retorse dont il se sert... mais nous pourrions dire : le résultat doit être un *conflit réglé* entre le Prince et son peuple, dans lequel le Prince agit comme un médiateur et un régulateur des passions du peuple. Ou bien nous pourrions dire : le résultat est un pouvoir du Prince sur le peuple, qui est *plus ou moins stable*, mais qui est dans l'« intérêt objectif » du peuple, parce qu'il engendre la *neutralisation* des grands (patriciens), ou conduit à les priver plus ou moins complètement de leur pouvoir. Dans tous les cas il faut passer d'une symétrie apparente à une dissymétrie réelle, mais qui incorpore en quelque sorte le point de vue dominé au point de vue dominant, c'est-à-dire à l'exercice de la domination. Et ceci ne peut être accompli que par la médiation évanouissante de l'écrivain qui, tout à la fois, *exhibe* par le discours l'hétérogénéité des discours, et émigre d'une place à l'autre, *inversant la place où s'énonce la vérité sur le pouvoir*, et détruisant ainsi l'illusion d'un *pouvoir qui se connaît lui-même*, un discours souverain qui conférerait en quelque sorte le « savoir absolu » au pouvoir².

1. « Ma perché di privato si diventa principe... », *Il Principe*, chap. 8.

2. On a ici un puissant élément de « laïcisation » du discours chez Machiavel : non pas au sens (schmittien) d'un transfert des attributs théologiques de la divinité (en particulier sa *connaissance absolue*) à un souverain « séculier » ou profane, mais au contraire au sens d'une *coupure* qui dissocie tout prince ou gouvernant réel de la représentation mythique

Il vaut la peine de comparer ici ce qu'énonce Machiavel avec la façon dont Aristote, dans sa définition de la « citoyenneté » (*politeia*) au livre III de la *Politique*, avait lui-même intégré le point de vue du savoir et celui du pouvoir dans sa description de l'espace politique. Il proposait trois définitions successives du « citoyen » (*polites*) en tant que membre actif de la communauté politique, dont la seconde (en 1277b7-15) s'énonçait ainsi :

Mais il existe un certain pouvoir en vertu duquel on commande à des gens du même genre que soi, c'est-à-dire libres. Celui-là, nous l'appelons le pouvoir politique ; le gouvernant doit l'apprendre en étant lui-même gouverné, comme on apprend à commander la cavalerie en obéissant dans la cavalerie, à commander dans l'armée en obéissant dans l'armée, de même pour une brigade et pour un bataillon ; c'est pourquoi l'on dit, et à juste titre, qu'il n'est pas possible de bien commander si l'on n'a pas bien obéi. Ces deux statuts de gouvernant et de gouverné ont des excellences différentes, mais le bon citoyen doit savoir et pouvoir obéir et commander, et l'excellence propre d'un citoyen, c'est de connaître le gouvernement des hommes libres dans ces deux sens. Et c'est aussi l'excellence de l'homme de bien que d'avoir ces deux aptitudes. Et si la tempérance et la justice de celui qui gouverne sont d'une espèce différente (en effet celles de celui qui est gouverné tout en étant un homme libre le sont aussi), il est évident que l'excellence de l'homme de bien n'est pas unique mais qu'elle a des espèces, par exemple pour la justice, selon qu'elle est celle d'un gouvernant ou d'un gouverné, de même que la tempérance et le courage de l'homme et de la femme sont différents¹.

L'idée centrale, c'est que pour *apprendre* comment diriger (ou commander) (*archein*), il faut faire l'expérience de l'obéissance, et peut-être même que celui qui obéit le mieux ou sait comment se faire diriger (*archesthai*) est celui qui a l'expérience du commandement. La symétrie est donc parfaite, elle instaure l'égalité des citoyens (conçue comme une réciprocité). Le « pouvoir » dont il est question ici (*archè*) n'implique pas d'antagonisme, ou il suppose pour exister que l'antagonisme a été en quelque sorte *neutralisé d'avance*, ce qui est la raison pour laquelle Aristote veut imposer des limites aux écarts de richesse

de la souveraineté – tout simplement par l'ajout d'un « écrivain » qui connaît la nature du Prince, mais de l'extérieur, parce qu'il ne coïncide pas avec lui.

1. ARISTOTE, *Les Politiques*, traduction de Pierre Pellegrin, Garnier Flammarion, accès en ligne sur l'édition Kindle.

à l'intérieur de la cité, comme une condition de la citoyenneté *réelle*. À l'inverse, dans la cité machiavélienne, il faut *créer une distance*, dont le paysage des montagnes et des plaines est l'allégorie, ou plutôt il faut *mettre au jour* cette distance (qui existait toujours déjà). Cette distance ne saurait être abolie, mais l'écrivain qui *prend position* (et qui vient occuper une place d'un côté de la division) peut s'en servir pour « enseigner » au Prince (et sans doute aussi au Peuple) comment faire entrer dans leurs stratégies politiques respectives la considération de *l'autre*, en vue de réduire la distance, ou d'en atténuer les effets de division¹. La division engendre la distanciation, qui rend l'inégalité politiquement productive. L'égalité n'en est qu'une modalité historique parmi d'autres, un cas limite.

5.

À partir de cette discussion formelle, nous pouvons passer à d'autres considérations, en tentant de repérer la « trace » de schémas topologiques de ce genre, qui concernent le pouvoir-savoir, chez des penseurs contemporains pour qui la possibilité même d'une science ou théorie politique réside dans un *discours partisan* : exactement, bien sûr, ce qu'exècrent les théoriciens libéraux, qui le plus souvent aussi sont mal à l'aise avec la pensée de Machiavel et particulièrement avec *Le Prince* (ce qui est vrai aussi des exégètes « républicains » de Machiavel, dont Pocock est le grand exemple). À l'inverse, ce discours court à travers toute la « théorie critique » contemporaine.

Althusser nous fournit un exemple particulièrement intéressant, en raison de la façon dont évolue chez lui l'idée de la « lutte de classes dans la théorie », qui définirait spécifiquement la *philosophie*². Mais je trouve préférable de ne pas lire Althusser de façon isolée, et

1. Mieux encore, plus dialectiquement : comment incorporer à sa propre action politique *l'image que l'autre se fait de vous*. Cette question forme le cœur de l'interprétation althusserienne du Prince comme « politique de l'idéologie », une politique qui permet au Prince de conformer, d'utiliser et de modifier « l'opinion du Prince (c'est-à-dire de lui-même) dans l'imagination du Peuple ». Mais, en raison de sa lecture unilatérale de la topique machiavélienne (ou de la façon dont il élude la question symétrique : pourquoi faut-il *essayer Principe* pour « connaître le Peuple » ?), il ne se préoccupe pas, apparemment du moins, de la question : quelle opinion, image ou « idée » *du Peuple* gouverne la façon dont un « prince » (un gouvernant, un dirigeant, voire une organisation politique) imagine et exécute une politique « populaire » (ou populiste) ?

2. Louis ALTHUSSER, *Réponse à John Lewis*, Maspero, Paris, 1973.

d'en faire plutôt l'un des termes d'une discussion comparative, impliquant notamment Schmitt et Tronti. Avec Gramsci, ils ont tous en commun de voir en Lénine le grand « machiavélien » du xx^e siècle, qui incarnerait en une seule figure l'acteur politique et le théoricien de la politique¹.

Le Schmitt auquel je m'intéresse ici n'est pas celui qu'a rendu fameux son livre sur *La Notion de politique*² mais un Schmitt antérieur, lecteur passionné de Lénine et de sa théorie de la « dictature du prolétariat », qu'il voulait retourner contre la révolution communiste, pour inventer une sorte de « léninisme de droite » (ce qui, on le sait, a puissamment contribué à la cristallisation du courant de la *révolution conservatrice* en Allemagne et au-delà³). Parmi les écrits de cette première période, qui comprennent aussi *La Dictature* (1921) où figure une interprétation de Machiavel, et qui idéalement aurait dû aussi contenir un chapitre final sur Lénine et Trotski, le plus intéressant ici pour nous est *Parlementarisme et démocratie*⁴. Cela tient à ce que Schmitt n'y décrit pas seulement un conflit politique *du premier ordre*, dont les protagonistes sont les classes ou les partis répartis entre « amis » et « ennemis », entre lesquels par conséquent la politique doit choisir, mais un *conflit du second ordre*, entre les idéologies incompatibles que Schmitt, empruntant à la terminologie de Sorel, appelle des « mythes » : le *mythe de classe*, ou le *mythe socialiste*, commençant à la grève générale et conduisant à la dictature du prolétariat, et le *mythe national*, donc nationaliste, qui sous-tend le fascisme. C'est le second ordre qui configure véritablement le champ politique en tant que champ discursif. Notons ici qu'à la même époque, à des fins différentes, Gramsci a lui aussi emprunté à la terminologie de Sorel. L'idée de Schmitt est que les mythes concurrents expriment chacun une façon de penser l'antagonisme politique, d'en hiérarchiser les termes et d'en anticiper les effets. La séquence historique

1. Lénine prépare ainsi l'invention gramscienne du « Prince moderne », qui est à la fois un « intellectuel collectif » et une capacité de « direction » en vue de la transformation de la société. De façon caractéristique, ce modèle oscille entre la représentation de la fusion dans un *organisme collectif*, tel qu'un parti ou une classe « organisée », et la figure du *dirigeant* qui l'incarne et la fait exister. Question que je ne puis ici qu'indiquer.

2. *Das Begriff des Politischen*, d'abord publié comme un long article en 1927, puis remanié et transformé en livre en 1932.

3. Voir Stefan BREUER, *Anatomie der konservativen Revolution*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1993.

4. Carl SCHMITT, *Parlementarisme et démocratie*, Seuil, Paris, 1988 (*Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* 1923, 2^e édition augmentée en 1926).

qui conduit de la Révolution soviétique à l'avènement du fascisme italien (culminant dans la « marche sur Rome » d'octobre 1922, où le rapport des forces se manifeste aux yeux du monde), avec sa succession rapide de tentatives révolutionnaires et de contre-révolutions dans toute l'Europe, serait comme la démonstration expérimentale de la supériorité du mythe national sur le mythe prolétarien – une supériorité qui ne repose pas seulement sur le rapport entre les forces matérielles, mais sur une plus grande puissance d'interprétation de l'histoire. Ce qui est intéressant ici, bien sûr, c'est qu'il puisse exister une tentation de renverser le raisonnement en faveur du « mythe » prolétarien (ou de l'idéologie prolétarienne, comme diront plus volontiers les marxistes), voire d'imaginer un *conflit du troisième ordre*, permettant de postuler que le mythe prolétarien finira par l'emporter, à la condition de produire quelque chose comme une *stratégie d'opposition à la contre-révolution*¹. Et telle fut bien la tentative désespérée du communisme au xx^e siècle, particulièrement quand il comprit la nécessité de passer d'une stratégie « classe contre classe » à une stratégie de « front populaire » antifasciste, mais toujours enracinée dans l'idée d'une hégémonie prolétarienne ; c'est-à-dire chercha à ne pas échanger purement et simplement un point de vue de classe contre un point de vue démocratique ou « populaire », où le sujet politique repasse de la partie au tout (moins, peut-être, les éléments « antipopulaires » irrécupérables...), mais à incorporer l'intelligence des tendances adverses et des « contradictions au sein du peuple » (Mao) dans la construction du point de vue de classe lui-même².

De la lecture de Schmitt nous passons tout naturellement à celle de Mario Tronti et à sa notion d'une *parzialità* ou *unilateralità* de la pensée politique, qu'on peut rendre par *partialité* (mieux que « position de parti » ou « point de vue unilatéral ») pour conserver le jeu de mots sur les deux sens du mot « part ». Il s'agit d'établir une correspondance intrinsèque entre le fait que la classe ouvrière est *une partie de la société*, et le fait qu'elle intervient comme un *parti* dans la lutte des classes, car, ainsi que l'affirment Marx et Engels dans le

1. Cette idée a été fondamentalement celle du « schmittianisme de gauche » au xx^e siècle, souvent associée au retour à Machiavel de façon explicite ou allégorique : voir l'anthologie de la revue *Il Centauro* éditée par Bruno ACCARINO et Dario GENTILI, *La Crisi del politico 1981-1986*, Guida, Naples, 2007.

2. Je pense qu'il s'agit là du cœur même de la théorie de la « guerre de positions » esquissée par Gramsci, en tant que renversement de l'hégémonie exercée par la « révolution passive » sous ses différentes formes. Et ceci est une idée authentiquement machiavélienne.

Manifeste du parti communiste, « la lutte du prolétariat commence avec son existence même », elle est une condition de survie pour les prolétaires eux-mêmes¹. Tronti a poussé à l'extrême l'idée que la totalisation n'est jamais possible, ni en tant que consensus politique ni en tant que représentation synthétique (ou synoptique) du « tout », parce que la division inconciliable est la loi de l'histoire moderne. Il y a ajouté l'idée qu'une classe comme le prolétariat ne peut pratiquement se connaître elle-même dans son pouvoir historique (et pas seulement par la place qu'elle occupe au sein de la société, d'un point de vue sociologique) qu'au travers d'un renversement de la perception que l'ennemi a d'elle-même (ce qui veut dire, pour la classe ouvrière, au moyen de la critique de l'économie politique en tant que « science du capital » au double sens du génitif)². Il a repris à son compte une distinction de la science et de l'idéologie qui situe la science du côté de la classe révolutionnaire et l'idéologie du côté de la classe conservatrice, mais l'*effet de vérité* qu'il décrit repose entièrement sur le renversement pratique du rapport épistémique entre les classes, où le théoricien joue un rôle par son incorporation à la classe en lutte.

Il serait intéressant de comparer cette définition « prolétarienne » de l'autonomie du politique avec la façon dont Jacques Rancière élabore de son côté une politique de l'égalité fondée sur l'idée de la prise en compte de la « part des sans part ». Rancière n'a certainement rien d'un machiavélien, cependant il est intéressant que ces deux théoriciens poussent plus loin que d'autres l'idée qu'il n'existe pas de position politique « partisane » qui ne soit pas « partielle », identifiable à une « part » (serait-ce celle des « sans part »), et pas de partialité radicale qui ne coïncide pas avec l'*exclusion* de la distribution dominante du pouvoir et du savoir. Cependant, pour Tronti, la part exclue (ou « maudite », comme aurait dit Bataille) est plus

1. Par cette théorie, dont il pensait qu'elle correspondait à l'expérience des luttes de classes dans l'Amérique fordiste aussi bien que dans l'Italie du décollage industriel des années 1960, Tronti en un sens *inversait* la théorie de la « conscience de classe » qui lui venait de Lukács : ce qui exprimait la supériorité dialectique de la conscience de classe prolétarienne sur l'idéologie bourgeoise n'était plus l'accès à l'intelligence de la *totalité*, mais au contraire sa « partialité » revendiquée, excluant toute « synthèse » du rapport social capitaliste antagoniste. Je fonde ce commentaire sur le chef-d'œuvre de Mario TRONTI, *Operai e capitale* (1966/1972), traduit en français par Yann Moulier-Boutang, Christian Bourgois, Paris, 1977 (réédition Entremonde, Genève, 2016).

2. Tronti a proposé récemment un bilan personnel de l'histoire de l'opéraïsme : *Noi operaisti*, Derive Approdi, Rome, 2009 (*Nous opéraïstes. Le « roman de formation » des années soixante en Italie*, Éditions de l'Éclat, Paris, 2013).

que jamais constituée par une *classe substantielle*, celle des ouvriers d'usine (catégorie qu'il tend à privilégier par rapport au « prolétariat » marxien), tandis que pour Rancière il doit s'agir d'une classe « vide », même si elle se remplit de toute sorte de gens et d'expériences bien réelles, qui n'a pas de rapport spécifique avec les ouvriers : ils peuvent venir historiquement *occuper* cette place, en raison de leur exclusion de la *représentation* politique. Mais cette idée conserve beaucoup de la notion marxienne de « classe universelle », elle aussi fondée sur une négativité radicale¹.

Confronté à ces alternatives, le discours d'Althusser devient plus intéressant. Il s'esquisse dans l'essai de 1968, *Lénine et la philosophie*, à travers l'idée que « la philosophie représente la politique auprès des sciences, et les sciences auprès de la politique ». Cette formulation laisse place à une *médiation* entre les extrêmes, mais elle n'a pas conduit à stabiliser la position du philosophe : comme on sait, Althusser conclut que la vocation du philosophe est de « disparaître dans son intervention »². Puis elle se transforme dans l'idée que la philosophie est le discours qui explicite la dimension de classe, donc la dimension politique, de la science elle-même, révélant l'existence d'une « lutte des classes dans la théorie », et donc transformant une division structurale latente en une position de parti qui remplit en même temps une fonction épistémologique. Ainsi que l'expliqua la *Réponse à John Lewis* (1972), seule la « lutte de classes dans la théorie » permet à la théorie de *sortir* de son conditionnement idéologique et de devenir véritablement une *science* dans le champ de la politique (et de l'histoire)³. Finalement (avant que cette évolution intellectuelle se trouve brutalement interrompue) on aboutit à la formulation la plus explicitement *dialectique* du problème (bien que très éloignée de Hegel), celle de la « science schismatique », qu'Althusser applique à la fois au marxisme et à la psychanalyse⁴. Une « scission » ou un

1. Voir Étienne BALIBAR, « Le moment messianique de Marx », in *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, op.cit. Il semble toutefois que Rancière ait évolué dans sa propre définition de la « part des sans part » entre ses premiers essais (*La Nuit des prolétaires*, 1981, *Aux bords du politique*, 1990), et les plus récents (*La Haine de la démocratie*, 2005).

2. Louis ALTHUSSER, *Lénine et la philosophie*, Maspero, Paris, 1968, réédité par Yves Sintomer dans *Solitude de Machiavel et autres textes*, PUF, Paris, 1998.

3. Louis ALTHUSSER, *Réponse à John Lewis*, op. cit.

4. Voir Louis ALTHUSSER, « Sur Marx et Freud » (1976) dans *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, Stock/IMEC, Paris, 1996. À la lettre, Althusser parle d'une science « scissionniste ». L'heureux équivalent « science schismatique » se trouve dans la traduction allemande de Rolf Löper et Peter Schöttler parue de son vivant chez VSA Verlag (1977).

« schisme » continué ne forme pas seulement la condition externe de la connaissance, mais son mode de développement interne. Ce qui ne veut pas seulement dire que dans ce type de disciplines de connaissance les principes sont soumis en permanence à des conflits d'interprétation, mais que la « lutte entre les tendances » représente leur seule possibilité d'explorer leur objet et de gagner en intelligibilité. Le risque ne peut être éludé, cependant, que la lutte produise l'effet inverse : stérilisation par l'antagonisme. Celui-ci est donc une détermination *ambivalente* de la connaissance : en termes althussériens, il ne comporte aucune *garantie* de succès ou de progression.

Le modèle machiavélien d'une *dis-location* ou d'une *division* du sujet de la connaissance se trouve ici surdéterminé par l'idée pascalienne d'un « point d'hérésie », qui récuse toute orthodoxie, sauf en tant que place vide à partir de laquelle des déviations antithétiques peuvent diverger. La vérité, ou la connaissance adéquate, ne peut donc exister que sous la forme d'une oscillation permanente, d'un conflit de tendances ou de déviations qui, en dernière instance, ont une détermination de classe ou, dans le cas de la psychanalyse, une détermination inconsciente, un « intérêt » pour l'économie psychique. Mais la « dernière instance » demeure comme telle inaccessible : elle est *déterminante*, mais *indéterminée*. C'est ici, peut-être, que les analogies avec le schème schmittien du « méta-conflit » sont les plus intéressantes, alors que la formule de départ (la « double représentation » de la science auprès de la politique et de la politique auprès de la science) (dans *Lénine et la philosophie*) était plus proche de la topologie dessinée dans l'Épître dédicatoire du *Prince*. Je suis tenté de conclure que le dispositif machiavélien est un dispositif *équivoque*, que la postérité n'a jamais pu retrouver ou utiliser sans le *simplifier* chaque fois que la pratique théorique démontrait l'inadéquation des modèles « synoptiques » de la science politique, et obligeait à rechercher un autre idéal discursif. Ce qui demeure notre objectif dans la mesure où nous recherchons une méthodologie critique pour la connaissance, à l'encontre des conceptions positivistes et abstraitement universalistes de la science fondées sur la séparation des faits et des valeurs.

Foucault et le « point d'hérésie »

La publication, à l'automne de 1966, de son livre *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*¹ fit aussitôt de Michel Foucault plus qu'un philosophe célèbre : une star de la scène culturelle à l'égal de Jean-Paul Sartre, dont on en fit le rival². Foucault apparut comme le champion du « structuralisme » en face de l'existentialisme et plus généralement des « philosophies du sujet » et de leurs implications « humanistes », soudain réduites à la défensive dans une polémique entretenue à l'envi par la grande presse. L'auteur n'était certes pas un inconnu, mais sa réputation ne dépassait pas les milieux universitaires, où il n'était pas encore considéré comme un philosophe de premier plan. Son premier livre important, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), issu de sa thèse de doctorat d'État, avait fait débat parmi les psychiatres et les psychologues. Certains philosophes (en particulier Althusser et Canguilhem) l'avaient immédiatement signalé à leurs étudiants comme un ouvrage révolutionnaire, mais ce n'est que rétrospectivement et sous un titre simplifié qu'il deviendrait une grande référence. On peut en dire

1. Paru chez Gallimard dans la « Bibliothèque des sciences humaines », dirigée par Pierre Nora. Aujourd'hui réédité dans la Bibliothèque de la Pléiade. Je citerai la première édition, dorénavant *MC*.

2. La version originale de cette étude a paru en 2015 sous le titre : « Foucault's Point of Heresy. "Quasi-transcendentals" and the transdisciplinary function of the episteme », *Theory, Culture & Society* 2015, vol. 32 (5-6), p. 45-77.

autant, sur le mode mineur, du second : *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical* (1963), dont seuls quelques lecteurs comprirent qu'il contenait une complète remise en cause de la tradition phénoménologique. Au contraire, avec *Les Mots et les Choses*, ce qui allait être pour une génération (dont je fais partie) le « théâtre philosophique » principal se trouvait dressé d'une façon qui nous apparut magistrale.

Or paradoxalement, alors que Foucault est maintenant considéré comme l'un des trois ou quatre grands philosophes du siècle, ce livre est peut-être le moins lu et le moins discuté, sauf à titre documentaire, comme le témoignage d'un « tournant » dans l'évolution de son auteur¹. Il peut y avoir diverses raisons à cela : le livre est technique, encyclopédique ; sa construction semble rechercher un certain formalisme, avec l'aide de diagrammes et de typologies complexes. Déclarant ses ambitions épistémologiques, il est sans doute très bien « écrit », mais dans un style plus ésotérique que celui des livres précédents et suivants. Revenant sur son parcours dans un entretien plus tardif, Foucault s'est laissé aller à déclarer qu'il l'avait écrit « pour faire plaisir à Georges Canguilhem », ce qu'on n'a pas manqué d'interpréter comme un désaveu². Ajoutons que le « moment structuraliste » auquel il était si étroitement associé a fini par passer de mode, Foucault lui-même prenant ses distances et prétendant qu'il « n'avait jamais été structuraliste³ ». Ce qui va bien, en apparence au moins, avec le fait qu'il se soit tourné alors vers des questions qui touchent plutôt à l'éthique et à la politique qu'à l'épistémologie, substituant le motif de la « généalogie » à celui de « l'archéologie ».

Plusieurs raisons concourent, cependant, à modifier le regard porté aujourd'hui sur le livre de 1966, et à le ramener au centre de l'œuvre. On se rend compte que les questions de l'humanisme et de l'anti-humanisme, d'un côté, et celle de l'anthropologie en tant que discipline philosophique ou scientifique, de l'autre, ne sont pas identifiables tout au long de l'histoire des idées – même si la conception de l'humain comme une essence ou comme une norme a institué entre elles une

1. Il y a de remarquables exceptions : les travaux de Diogo SARDINHA, *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*, L'Harmattan, Paris, 2011 ; de Philippe SABOT, *Lire « Les Mots et les Choses » de Michel Foucault*, PUF, Paris, 2006 ; de Lucien Vinciguerra... De façon séparée, le commentaire des *Ménines* de Velázquez a donné lieu à des gloses très nombreuses.

2. Entretien de Michel Foucault avec Duccio Trombadori, n° 281, in *Dits et écrits*, tome II, Gallimard, 2001, p. 886.

3. Voir le même entretien, p. 880 sq.

réciprocité. En témoignent particulièrement les discussions actuelles sur le « posthumain », qui relèvent pleinement de l'anthropologie¹. D'où l'intérêt renouvelé pour l'argument que Foucault résumait ainsi en conclusion : « L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine². » À quoi s'ajoutent de nouvelles recherches, aux frontières de l'épistémologie et de la métaphysique, portant sur les questions de la *mathesis universalis* et des codes de « représentation » qui ont fourni aux conceptions du monde de l'époque moderne leurs modèles de scientificité transdisciplinaires³. Finalement, il y a ce fait que, dans la longue trajectoire de notre idée de la « critique » (avec ses moments kantien, nietzschéen et marxien, tous encore actifs dans la philosophie contemporaine), l'articulation du « pouvoir » et du « savoir » qui en est constitutive semble exiger non seulement une élucidation des *intérêts* qui commandent l'institution et les applications du savoir, mais aussi une compréhension des *effets d'exclusion* qui sont inhérents à différentes formes de connaissance et de discours. Or, sur tous ces points, la tentative qu'avait menée Foucault pour formaliser la différence épistémique entre les deux grands moments de la modernité (de part et d'autre de la « révolution bourgeoise », considérée comme un événement intellectuel aussi bien que politique) doit nous apparaître comme un point de départ incontournable pour la discussion. C'est dans cette perspective que je vais me situer moi-même, en isolant certains aspects de la méthode « archéologique » qui me semblent comporter une part de mystère non encore pleinement élucidée par le commentaire.

Un dispositif complexe : les « points d'hérésie »

On s'accorde à penser que la catégorie qui fournit son fil conducteur à l'enquête archéologique de Foucault dans *Les Mots et les Choses* est celle d'*épistémè*, à laquelle on peut adjoindre des expressions

1. Voir Dominique LECOURT, *Humain, posthumain. La technique et la vie*, PUF, Paris, 2003.

2. *MC*, p. 398.

3. Voir David RABOUIN, *Mathesis Universalis. L'idée de « mathématique universelle » d'Aristote à Descartes*, PUF, Paris, 2009 ; et Lucien VINCIGUERRA, *La Représentation excessive. Descartes, Leibniz, Locke, Pascal*, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq, 2013, à qui, dans ma conclusion, j'emprunterai une suggestion importante.

telles que « champ épistémique » ou « discontinuité épistémique ». Occasionnellement, elle est remplacée par « système de positivité » ou tout simplement par « savoir » (soigneusement distingué de la « science »). Elle remplit une triple fonction : *périodisation* des discours (et du savoir en tant qu'il est examiné en extériorité, en privilégiant l'analyse de ses règles discursives) ; unité *transdisciplinaire*, en tant qu'une *épistème* ne nomme pas seulement un système de concepts ou d'hypothèses fondant axiomatiquement une discipline donnée, mais au contraire le système des notions et des questions qui, à un certain moment, commandent *simultanément* le développement de plusieurs d'entre elles (ainsi la biologie, l'économie, la philologie), et font surgir les correspondances formelles ou les possibilités de traduction entre leurs discours ; enfin *problématisation* (ce que, laissant de côté les usages ultérieurs que Foucault fera du même terme, je définirai ici comme le double geste intellectuel qui identifie les *questions* pertinentes, *pouvant être posées* au sein d'un certain ordre de discours, et, corrélativement, les *objets* qui sont *soit visibles soit invisibles* pour l'expérience qu'il organise).

Le dispositif épistémologique auquel nous avons affaire ici est d'une très grande puissance. Il a permis à Foucault de mettre au jour toute une série d'analogies entre les disciplines qu'il étudiait, en passant d'une description phénoménologique à une reconstruction rationnelle, et de proposer une nouvelle interprétation pour le passage de l'époque « classique » du savoir (celle des typologies ou des histoires naturelles) à son époque « moderne » (celle des lois de développement et des évolutions historiques). Dans le champ de l'histoire des sciences, il en a tiré notamment une conception provocante de l'origine des théories évolutionnistes en biologie et en anthropologie, faisant paradoxalement de certains arguments « fixistes » leur condition de possibilité. Les thèses de Foucault sur ce point ne sont sûrement pas incontestables, mais il n'est plus possible de les écarter d'un revers de main¹.

1. Il y a un lien étroit, bien entendu, entre les deux questions, parce que la thèse d'une discontinuité radicale entre les *épistèmes* oblige Foucault à récuser toute idée d'une « anticipation » des schèmes évolutionnistes et historicistes au sein de l'âge classique, dont le savoir est dominé par le schème de l'ordre, et non du changement, et à présenter tout contre-exemple comme insignifiant au point de vue épistémologique. On se reportera sur ce point à la grande discussion de son interprétation des rapports entre Lamarck, Cuvier et Darwin organisée par Georges Canguilhem après la publication des *Mots et les Choses* : voir Michel Foucault, « La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie », in *Dits et écrits*, tome I,

Cela n'empêche pas que la notion d'*épistémè* fourmille de difficultés. Certaines portent sur ce qui peut sembler être une sélection *ad hoc* des disciplines incluses dans la construction des deux *épistémès* successives que Foucault veut comparer : pourquoi inscrire ainsi la « biologie » et l'« économie » dans l'*épistémè* moderne, mais pas la sociologie ou la psychologie, qui ne leur sont pas totalement réductibles¹ ? Mais les difficultés les plus grandes – pour des philosophes au moins – portent sur les tensions internes entre la fonction historiographique attribuée à l'*épistémè* et sa construction logico-transcendantale. D'un côté les moments entre lesquels se distribue le savoir et au sein desquels il s'organise forment des unités théoriques, mais ils sont présentés aussi comme chronologiquement successifs, ce qui reproduit un schéma classique d'histoire de la modernité. Il en résulte un étrange effet d'*historicité antihistoriciste*. Foucault semble construire un « métarécit » de l'histoire du savoir dont l'idée de progrès serait bannie au profit de « mutations » indépendantes, séparant des modalités mutuellement incompatibles de problématisation de ses objets. Cela ne conduit peut-être pas tant à éliminer l'idée d'un « sens de l'histoire » qu'à en proposer une version plus subtile. La coupure principale sépare l'*épistémè* classique (où le savoir est commandé par une axiomatique de l'« ordre », entraînant que les articulations du discours correspondent adéquatement à celles du réel, ou en procurent la « représentation ») de l'*épistémè* moderne (où la catégorie dominante est celle de l'historicité des phénomènes, dont les forces motrices sont censées résider *en deçà* de la représentation, au sein de laquelle elles ouvrent en permanence la possibilité d'une ligne de fuite). Cette mutation se serait produite durant la période révolutionnaire, trouvant chez Kant son interprète privilégié. Il y a donc un « avant » et un « après » la révolution et la

op. cit., p. 898-934 (ainsi que la discussion précédente avec François Dagognet) ; et Georges CANGUILHEM, *Œuvres complètes*, vol. V, *op. cit.*, p. 357 (« Georges Cuvier. Journées d'études organisée par l'Institut d'histoire des sciences de l'Université de Paris »).

1. Les contraintes linguistiques enracinées dans des histoires nationales très différentes semblent jouer ici un rôle important : Foucault, par nationalité et par formation, appartient à une tradition française où figurent les expressions de « science de l'homme » (originellement proposée par Malebranche en face de la « science de Dieu »), et plus tard de « sciences humaines » (dont l'origine se trouve chez les idéologues, suivis par Saint-Simon et Auguste Comte). Cette tradition est donc pratiquement sans interruption depuis le ^{xvii}e siècle. Au contraire, « social science » (William Thompson, 1824) qui domine dans le monde anglo-saxon et n'en fournit qu'un équivalent partiel, est un terme plus récent. Quant à la notion allemande de *Geisteswissenschaften*, dont le sens fluctue depuis la fin du ^{xviii}e siècle jusqu'à sa « fixation » par Dilthey, elle est bannie des deux côtés comme incurablement spiritualiste...

césure intellectuelle avec laquelle elle coïncide¹. Mais de même que, pour assigner une première discontinuité (dont il associe l'idée avec la sensation d'absurdité que produit la lecture d'un passage de Borges²), il lui paraît nécessaire d'évoquer aussi une préhistoire, une histoire *d'avant l'avant*, où les catégories classiques ne seraient pas encore à l'œuvre (l'époque de la « ressemblance », entre le bas Moyen Âge et la Renaissance), de même la conscience que nous prenons aujourd'hui des *limites de l'anthropologie* semble indiquer que « nous » (les porteurs du savoir occidental) nous trouvons sur le seuil d'un *après l'après* : sur le point d'entrer dans l'époque posthumaniste et posthistoriste, que signalerait le « retour du langage » comme élément de la pensée. D'un autre côté, les invariants qui traversent les frontières des disciplines – opérateurs d'une *metabasis eis allo genos* interdite par la tradition aristotélicienne encore vivace chez Husserl – sont présentés de façon kantienne à la fois comme des conditions de possibilité pour la formulation des problèmes scientifiques (par exemple : comment articuler la définition des types avec l'attribution des caractères ?, question qui vaut pour la grammaire classique comme pour l'histoire naturelle et l'analyse des richesses à la même époque) et comme des conditions de possibilité pour la reconnaissance des objets dans l'expérience (« mots » et « langues », « animaux » et « plantes », « commerce » et « richesse », etc.). En ressort l'idée que les *épistémès* sont l'équivalent de conditions *a priori* de la rationalité structurant les discours empiriques.

Ces deux façons de conceptualiser l'*épistémè* tirent dans des directions philosophiques opposées. Ce qui permet à Foucault de les réconcilier est une définition de l'*épistémè* comme « *a priori* historique » qui doit peut-être quelque chose au néokantisme, mais s'avère plutôt être un emprunt à Husserl retourné contre la phénoménologie³.

1. C'est la césure intellectuelle qui compte, mais on ne peut faire qu'elle ne coïncide avec le « temps » de la révolution, ou son « moment ». En une occasion au moins, Foucault reviendra sur ces thèmes en parlant d'un « choix originel », ce qui veut dire : choix d'une origine, dans le champ de la philosophie et dans celui du savoir (donc, en les prenant ensemble, le champ de la « culture ») : voir l'interview avec T. Shimizu et M. Watanabe pour la revue *Bungei* (« Folie, littérature, société »), in *Dits et écrits*, tome I, *op. cit.*, p. 974.

2. Préface de *Les Mots et les Choses* : « Ce livre a son lieu de naissance dans un texte de Borges. Dans le rire qui secoue à sa lecture toutes les familiarités de la pensée – de la nôtre : de celle qui a notre âge et notre géographie –, ébranlant toutes les surfaces ordonnées et tous les plans qui assagissent pour nous le foisonnement des êtres, faisant vaciller et inquiétant pour longtemps notre pratique millénaire du Même et de l'Autre » (*MC*, 7).

3. Voir la préface de Foucault à la traduction française du livre de Ernst Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, Fayard, Paris, 1966). Sur la signification et l'élaboration de « l'a

Cette notion n'en est pas moins extrêmement fragile : à supposer qu'elle ne soit pas simplement une façon de représenter la difficulté par un oxymore, elle ne peut qu'osciller entre des analogies culturalistes (où les *épistémès* sont pensées comme des systèmes de détermination culturelle qui soumettent la pensée à des identités collectives et à des transformations sociales) et la répétition implicite du motif heideggérien de « l'histoire de l'Être » (où le savoir n'est pas tant une rationalité que la fulgurance, en figures successives, du secret immémorial que constitue la perte de la vérité). Un lecteur aussi sympathique et intransigeant que Canguilhem avait relevé cette difficulté dans sa défense du livre de Foucault contre les anathèmes déversés à son encontre par ce qu'il appela ironiquement la Ligue des « humanistes de tous les partis »¹.

Mon intention n'est pas, cependant, de reprendre aujourd'hui ces discussions. Elle est plutôt de montrer qu'elles restent tronquées aussi longtemps que nous laissons de côté une donnée essentielle : la catégorie de l'*épistémè* dans le livre de Foucault *ne va pas seule* et n'a pas de signification indépendamment de sa corrélation avec une autre : celle de *point d'hérésie*. La paire dialectique ainsi constituée est là pour signaler la dimension intrinsèquement conflictuelle du savoir discursif. Je reconnais cependant que cette corrélation n'est pas immédiatement apparente dans le livre de Foucault en raison du fait que le « point d'hérésie », s'il figure explicitement en plusieurs lieux, est le plus souvent invoqué sous d'autres noms ou par des paraphrases. En outre, à la différence des *épistémès*, il ne fait jamais l'objet d'une définition explicite – si ce n'est sous la forme d'une surdétermination de celles-ci, qui émerge dans le cours de leur description. Cette occultation a, il faut bien le dire, le statut d'une « lettre volée ». Car aussitôt identifiée dans le texte la présence des points d'hérésie et leur fonction stratégique pour ses analyses,

priori historique » entre la *Naissance de la clinique*, *Les Mots et les Choses* et *L'Archéologie du savoir* (qui consacre toute sa section III, § 4 à le définir), voir Jean-François COURTINE, « Foucault lecteur de Husserl. L'a priori historique et le quasi-transcendantal », *Giornale di Metafisica*, XXIX (2007), p. 211-232 [et, aujourd'hui, le travail de Jean-Baptiste Vuillerod dont la thèse – à paraître – sur « L'antihégélianisme dans la philosophie française des années 1960 » fait remonter l'élaboration de cette notion au travail commun de Foucault, Althusser et Jacques Martin dans les années 1950. Note de 2019].

1. Georges CANGUILHEM, « Mort de l'Homme ou épuisement du cogito », initialement paru dans *Critique*, n° 242, juillet 1967). Réédition dans *Œuvres complètes*, tome V : *Histoire des sciences, épistémologie, commémorations 1966-1995*, Vrin, Paris, 2016, p. 189-214.

nous prenons conscience de ce que c'est précisément l'articulation des deux termes (*hérésie* et *épistémè*) qui permet de comprendre ce qu'est un « champ épistémique » : ce qu'il structure, ce qu'il inclut ou, au contraire, exclut de ses opérations, donc ce que signifie l'idée qu'il y ait des *limites* à toute *épistémè*, dont la transgression relève à son tour d'une « expérience » paradoxale. Mon premier objectif sera donc de relever dans le texte de Foucault toutes les inscriptions du *point d'hérésie*, dont la trace me semble incontestable même si elle échappe au premier regard¹.

À l'évidence l'expression entretient des affinités avec toute une série d'autres notions ou quasi-concepts omniprésents chez Foucault et chez certains de ses contemporains². Mais au sens strict elle est caractéristique du langage des *Mots et les Choses* (avec le complément d'un développement dans *L'Archéologie du savoir*). Prise à la lettre, elle y apparaît trois fois, dans deux contextes différents. D'abord, au cours de la description de la grammaire générale, lorsque se présente le choix épistémique entre une décomposition des mots en unités plus élémentaires dépourvues de signification intrinsèque (sons ou lettres) ou en éléments de signification primitifs tels que les « racines » (*MC*, p. 115-116). Ensuite, au cours de la description de l'analyse classique des richesses, lorsqu'il est question du conflit épistémique entre les théories de la monnaie comme « signe » et les théories de la monnaie comme « marchandise » (*MC*, p. 193-194). Ce dilemme reparaît plus loin en tant qu'alternative entre un fondement « psychologique » de la valeur sur l'utilité des biens (point de vue de Cantillon) et un fondement de la valeur sur la productivité de la nature (point de vue des physiocrates), désignée par Foucault comme « un point d'hérésie qui nous est familier (*MC*, p. 204) ». Relevons tout de suite que cette idée – celle d'une bifurcation qui se présente entre des *doxai* (opinions, jugements, positions) au cours du développement d'un même dispositif de savoir (par exemple le fait de définir la monnaie comme un « gage »), ou d'un choix dont le résultat est arbitraire mais dérive

1. Depuis la rédaction et la publication de cet essai en langue anglaise, j'ai eu le plaisir de découvrir un autre traitement exhaustif de la question du « point d'hérésie » chez Foucault sous l'angle de sa relation au problème de la transgression dans le livre de Robert HARVEY, *Sharing Common Ground. A Space for Ethics*, Bloomsbury Academic, Londres, 2017.

2. Il serait fascinant d'entreprendre une étude complète du vocabulaire topologique chez Foucault et chez d'autres : « points », « lignes », « espaces », « champs », « corps », « surfaces », « bandes », « dimensions », « profondeur », etc. : voir déjà en ce sens Diogo SARDINHA, *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*, *op. cit.*

d'une antithèse nécessaire à partir de prémisses identiques¹ – peut être avancée sans qu'il soit nécessaire d'invoquer explicitement l'hérésie. C'est le plus souvent au moyen d'expressions équivalentes comme « point de choix », « fourche de choix », « choix réel d'opinions » ou « alternatives », qu'elle revient dans le texte². Si l'on prend en compte toutes ces variantes, la distribution de la catégorie du *point d'hérésie* dans le livre devient beaucoup plus large, mais aussi plus compliquée. C'est l'objet de cette stratégie d'emplois qu'il nous faut éclaircir.

Les trois types de « points d'hérésie »

Remarquons d'emblée que les variantes dans la désignation s'expliquent aisément par le fait que Foucault prend « hérésie » dans son sens étymologique, à partir du grec *hairesis* qui signifie « choix » ou « décision » entre des possibilités alternatives. Cette signification, dans notre culture, est étroitement associée à l'histoire des institutions et des discours religieux : les théologiens anciens (Irénee) ont défini les « hérésies » comme des doctrines opposées au dogme, c'est-à-dire à l'opinion légitimée par l'autorité de l'Église, dont l'erreur ne réside pas seulement dans le fait de faire le « mauvais choix » (ou le « choix du faux », donc du mal), mais précisément *dans le fait de choisir* une interprétation du dogme de façon unilatérale³. L'idée impliquée ici est que ce qui forme la condition paradoxale de l'énonciation de la vérité théologique est précisément l'*unité des contraires*, ainsi qu'on peut le vérifier sur les deux dogmes fondamentaux de l'*incarnation* (double

1. « Mais si on interroge le savoir qui les a, les unes et les autres, rendues possibles en même temps, on s'aperçoit que l'opposition est superficielle ; et que si elle est nécessaire, c'est à partir d'une disposition unique qui ménage seulement, en un point déterminé, la fourche d'un choix indispensable » (MC, 193). La phrase, notons-le, est assez contournée : débutant avec une « opposition superficielle », elle aboutit à un « choix indispensable », parce qu'enraciné dans la profondeur de l'*épistémè*. Sur cette métaphorique, voir Diogo SARDINHA, *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*, op. cit.

2. Dans *L'Archéologie du savoir* (1967), version développée et compliquée de la discussion de Foucault avec les membres du Cercle d'épistémologie de l'ENS, initialement parue dans les *Cahiers pour l'Analyse* (voir l'édition critique par les soins de Peter HALLWARD et Knox PEDEN, <<http://cahiers.kingston.ac.uk/>>), Foucault n'emploie que « point de choix », et fournit une définition plus formelle, dans laquelle ne sont retenues que certaines des caractéristiques que j'identifie ici au moyen des *Mots et les Choses*.

3. La source de cette doctrine est le traité d'IRÉNÉE *Adversus haereses* (vers 180). Voir Jean DANIELOU et Henri-Irénee MARROU, *Nouvelle histoire de l'Église*, vol. I, Seuil, Paris, 1965.

nature du Christ, *à la fois* Dieu et Homme) et de la *rédemption* (en tant qu'elle doit résulter *à la fois* des actions libres de l'homme et de la grâce souveraine, immotivée, de Dieu). Mon hypothèse est que Foucault s'est servi de « point d'hérésie » et de « point de choix » par réminiscence, et peut-être même transposition délibérée de cet usage théologique à travers la continuité étymologique. Une telle transposition « suspend » (comme dans une *épochè*) toute référence directe aux *thèses* théologiques mais elle conserve l'idée que partout où se présentent des « alternatives dogmatiques » (des choix d'opinion, ou de position intellectuelle) la fonction de vérité (ce qu'il appellera plus tard le mode de véridiction) ne renvoie pas au fait que *telle ou telle* « *théorie* » soit vérifiée ou réfutée *séparément*, mais au fait que le *système* des propositions antithétiques *divise* intérieurement les possibilités d'interprétation d'un principe ou d'une axiomatique.

On peut faire un pas de plus : je crois que ce qui commande au moins obliquement la façon dont Foucault articule le savoir (*épistémè*) et le choix (*haireisis*) dans l'archéologie du discours est une référence au traitement de cette même question chez Pascal¹. Lorsqu'il polémique avec les Jésuites sur la question des rapports entre la grâce et le salut (et par conséquent intervient dans le « schisme » des doctrines chrétiennes à propos de la prédestination), Pascal met en œuvre une compétence de logicien et de mathématicien qui implique de considérer les « fondements » des démonstrations (axiomes) comme étant eux-mêmes indémontrables. Il propose une définition radicale du rapport entre l'orthodoxie et les hérésies qui est une variante (dont on peut d'ailleurs se demander si elle n'est pas elle-même hérétique) de la *via negativa* en théologie, appliquée à l'Église et à l'institution de la vérité : puisque l'objet de l'orthodoxie ce sont les « mystères » de la foi (ou les vérités révélées pour lesquelles aucune explication « rationnelle » ne vaut), il ne peut rien exister de tel qu'une présentation intelligible de la *positivité* du vrai ; la seule vérification possible est une *négation simultanée* des représentations incompatibles entre elles qui la trahissent, autrement dit un effort sans cesse réitéré pour éviter

1. J'ai déjà eu l'occasion d'évoquer la source pascalienne chez Foucault à propos de « histoire de la vérité », qui chez Foucault retrouve une proposition provocante des *Pensées* : « L'histoire de l'Église est proprement l'histoire de la vérité », disparue entre-temps du langage philosophique (voir ci-dessus chapitre 3). Les deux questions ne sont évidemment pas indépendantes : dans *Les Mots et les Choses*, Foucault *pratique* une « histoire de la vérité », même s'il ne la nomme pas ainsi.

de verser dans des « erreurs » opposées¹. Chez Foucault comme chez Pascal, les schèmes « dialectiques » qui font de l'unité des contraires (*coincidentia oppositorum*) une caractéristique intrinsèque de la pensée se distinguent de toute procédure téléologique de réconciliation ou de négation de la négation.

Sous ses différents noms, le point d'hérésie revient régulièrement dans *Les Mots et les Choses*, en s'appliquant successivement à différents niveaux. Cette extension semble accompagner les transformations progressives du concept d'*épistémè*, et par conséquent doit nous aider à en comprendre la fonction.

1. À l'âge classique, chacun des champs de positivité ou domaine disciplinaire isole un objet théorique qui correspond à l'une des fonctions de la représentation : « parler » (énoncer des mots), « classer » des espèces naturelles, « échanger » des biens². Chacun d'entre eux présente un ou plusieurs points d'hérésie. Leur importance s'étend depuis la simple différence entre des interprétations concurrentes de la même notion (comme le « sens » ou la « valeur ») jusqu'à la bifurcation opposant « deux manières de constituer [la discipline] comme une langue », à la fois « possible et indispensable » et dont « tout le reste n'est que conséquence logique et inévitable », comme dans le choix entre le *système* de Linné et la *méthode* de Buffon, crucial pour toute la formation de l'histoire naturelle (*MC*, p. 152). Dans le champ de la représentation, c'est-à-dire de l'*épistémè* qui règne à l'âge classique, il est clair qu'on ne peut décrire la structure de ce champ sans en identifier les points d'hérésie. Soyons cependant plus précis :

1.1. Les points d'hérésie, en tant qu'ils sont *internes* au champ épistémique qui assigne de rigoureuses conditions au perceptible et au dicible, sont tout le contraire de « choix opérés selon les individus, les milieux, les groupes sociaux », dont la présentation sous forme de controverses personnelles et doctrinales fournit à l'histoire traditionnelle des idées le fil conducteur qui lui permet de confronter les *opinions* de certains *auteurs* (*MC*, p. 89). L'archéologie de Foucault

1. C'est dans les *Écrits sur la grâce* que cette doctrine est explicitée, mais elle reste sous-jacente à l'argumentation des *Provinciales* et des *Pensées*. Voir mon essai « L'histoire de l'Église doit être proprement appelée l'histoire de la vérité », ci-dessus chapitre 3.

2. Il y a une étonnante correspondance entre cette tripartition et celle qui, dans un texte fameux, avait permis à Lévi-Strauss de définir les « objets » de l'anthropologie sociale comme trois modalités de l'échange ou de la communication (des biens, des mots, des femmes) : Claude LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958, chap. XV, « La notion de structure en ethnologie », p. 342 *sq.*

n'en fait pas des décisions subjectives, même situées dans une histoire, mais des possibilités objectives ouvertes au sein d'une « disposition » du savoir. En conséquence, les points d'hérésie illustrent le degré de liberté (limitée) que le savoir laisse à ses « sujets », et permettent de comprendre en quoi consiste la fonction de l'auteur : actualiser les possibilités antithétiques qui sont virtuellement présentes dans l'organisation du savoir, dès qu'un *nouveau* principe d'intelligibilité des objets et des expériences a surgi. Les *querelles* ou controverses discursives opposant des voies divergentes et incompatibles au sein d'une même *épistémè* apparaissent ainsi comme la clé d'interprétation de la position des sujets dans l'histoire du savoir. Le sujet est l'opérateur du conflit discursif : rien de moins, mais rien de plus¹.

1.2. La conséquence de cette explication, c'est que les conflits épistémiques sont *relativisés*, ou encore présentés comme des phénomènes « de surface » au regard du « système général » (ou structure) dans lequel ils s'inscrivent². Non seulement, par conséquent, ce ne sont pas eux qui définissent le système, ou qui recèlent la capacité de le transformer, mais, comparés aux déterminations « profondes » de l'expérience qui sont *communes* à tous les objets pensables dans une *épistémè* donnée, ils ne représentent qu'une « contradiction apparente » : « Il faut reconstituer le système général de pensée dont le réseau, en sa positivité, rend possible un jeu d'opinions simultanées et apparemment contradictoires. C'est ce réseau qui définit les conditions de possibilité d'un débat ou d'un problème, c'est lui qui est porteur de l'historicité du savoir » (MC, 89). Ce qui est parfaitement cohérent avec l'idée que les auteurs et les écoles de pensée peuvent bien avoir la conviction subjective que des oppositions radicales les séparent, en réalité ils ne font que manifester le caractère antinomique des principes qui leur sont communs.

1.3. Cependant, cette relativisation, à son tour, comporte une contrepartie : il apparaît que *les points d'hérésie sont les mêmes*, ou surgissent « à la même place » d'une discipline à l'autre, engendrant par conséquent des alternatives « isomorphes » dont la juxtaposition décrit le champ du savoir classique : grammairiens, naturalistes

1. C'est un peu plus tard (1969), mais dans un esprit voisin, que Foucault proposera une analyse systématique de la « fonction auteur ». Voir « Qu'est-ce qu'un auteur ? », in *Dits et écrits*, tome I, *op. cit.*, p. 817-849.

2. Voir à nouveau, sur ce point, les précieuses analyses de Diogo SARDINHA, *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*, *op. cit.*

et théoriciens des richesses (qu'on ne peut pas encore appeler des « économistes ») sont confrontés aux mêmes choix, et les résolvent de façon semblable, bien qu'en usant de vocabulaires différents et en se référant à des activités empiriques hétérogènes (parler, classer, échanger). Ce qui veut dire que *les points d'hérésie sont essentiellement transdisciplinaires*. Et par conséquent ce qu'ils révèlent est la construction unitaire de l'*épistémè* : mieux encore, ils nous permettent de vérifier l'unité dont nous avons fait l'hypothèse en découvrant par une analyse formelle que les disciplines avaient pour matrice conceptuelle des opérations de pensée isomorphes. Si les conflits sont les mêmes à la « surface », où s'expriment les opinions, ce ne peut être que parce que les problèmes latents sont gouvernés en profondeur par la même structure. Ce qui nous permet aussi de comprendre en quoi le concept foucauldien de « savoir » n'est pas seulement logique ou « mathématique » : il révèle un mode de fonctionnement qui ne se limite pas à l'énoncé des axiomes, mais porte sur la construction même de l'expérience qui en découle ; il en décrit à la fois l'extension et les conflits internes.

2. Toutes ces caractéristiques, qui pourraient sembler s'appliquer en général à ce que Foucault appelle *épistémè*, ne font pourtant l'objet d'une présentation détaillée qu'à propos d'une seule *épistémè*, celle de la « représentation » à l'âge classique. Or ceci pourrait vouloir dire que la notion même d'*hérésie*, ainsi que le schème sous-jacent de la bifurcation intervenant au niveau des prémisses du savoir, entretient un rapport privilégié avec les structures de la représentation et de l'ordre, qui donnent lieu à des choix binaires entre les définitions et les classements. Si c'était vrai, cela signifierait que les notions d'*épistémè* et d'*hérésie* ne sont pas *absolument* corrélatives, comme je le suggérais plus haut, puisqu'il existe au moins une autre *épistémè* pour laquelle cette corrélation ne vaut pas... Allons donc y regarder de plus près, en nous demandant si la notion de « point d'hérésie » fonctionne aussi sous ce nom ou un autre dans le cadre de l'*épistémè* moderne, celle que Foucault caractérise par la dominance de l'idée d'*histoire*, et dont l'objet général est *l'homme* (ou l'homme en tant qu'être vivant, parlant et travaillant), ce qui ouvre la possibilité de nouvelles positivités auxquelles s'applique le nom générique de « sciences humaines ». Nous découvrons qu'une transformation a pris place, marquant une évolution du concept : deux *épistémès* distinctes (classique, moderne) ne produisent donc pas le « savoir » au même sens du terme (comme s'il s'agissait simplement de deux

théories ou deux philosophies concurrentes). Cela n'empêche pas le « point d'hérésie » de revenir explicitement au moins une fois avec la même fonction que précédemment. Et ceci – d'une façon qui n'a certes rien d'innocent – se produit lorsque Foucault décrit le conflit d'opinions entre les interprétations ricardienne et marxiste des « tendances » du rapport entre besoins et capacités productives, pour en faire une « bifurcation » superficielle au sein de la nouvelle discipline de l'« économie », mais aussi l'expression d'une articulation fondamentale entre l'historicité et la finitude anthropologique. Vu l'importance de ce texte, je le citerai en entier :

Mais peu importe sans doute l'alternative entre le « pessimisme » de Ricardo et la promesse révolutionnaire de Marx. Un tel système d'options ne représente rien de plus que les deux manières possibles de parcourir les rapports de l'anthropologie et de l'Histoire, tels que l'économie les instaure à travers les notions de rareté et de travail. Pour Ricardo, l'Histoire remplit le creux ménagé par la finitude anthropologique et manifesté par une perpétuelle carence, jusqu'au moment où se trouve atteint le point d'une stabilisation définitive ; selon la lecture marxiste, l'Histoire, en dépossédant l'homme de son travail, fait surgir en relief la forme positive de sa finitude – sa vérité matérielle enfin libérée. Certes, on comprend sans difficulté comment, au niveau de l'opinion, les choix réels se sont distribués, pourquoi certains ont opté pour le premier type d'analyse, et d'autres pour le second. Mais ce ne sont là que des différences dérivées, qui relèvent en tout et pour tout d'une enquête et d'un traitement doxologiques. Au niveau profond du savoir occidental, le marxisme n'a introduit aucune coupure réelle ; il s'est logé sans difficulté, comme une figure pleine, tranquille, confortable et, ma foi, satisfaisante pour un temps (le sien), à l'intérieur d'une disposition épistémologique qui l'a accueilli avec faveur (puisque c'est elle justement qui lui faisait place) et qu'il n'avait en retour ni le propos de troubler, ni surtout le pouvoir d'altérer, ne fût-ce que d'un pouce, puisqu'il reposait tout entier sur elle. Le marxisme est dans la pensée du XIX^e siècle comme poisson dans l'eau : c'est-à-dire que partout ailleurs il cesse de respirer. S'il s'oppose aux théories « bourgeoises » de l'économie, et si dans cette opposition il projette contre elles un retournement radical de l'Histoire, ce conflit et ce projet ont pour condition de possibilité non pas la reprise en main de toute l'Histoire, mais un événement que toute l'archéologie peut situer avec précision et qui a prescrit simultanément, sur le même mode, l'économie

bourgeoise et l'économie révolutionnaire du XIX^e siècle. Leurs débats ont beau émouvoir quelques vagues et dessiner des rides à la surface : ce ne sont tempêtes qu'au bassin des enfants (*MC*, 273-274).

Le développement est méchant (il n'était pas besoin en son temps d'être grand clerc pour voir qui il visait). Surtout il constitue lui-même une bifurcation au sein de la méthode archéologique, révélatrice de ses intentions stratégiques. Ce qui reconduit l'usage antérieur, c'est l'idée que des « choix d'opinion » à propos des lois de l'histoire (l'alternative entre le « pessimisme » de Ricardo supposé conduire à l'idée d'un « état stationnaire », et la « promesse » révolutionnaire de Marx – que Foucault ne caractérise pas comme un « optimisme ») représentent des effets de surface, n'affectant pas les structures profondes du savoir, et sont par conséquent incapables de produire quelque « coupure épistémologique » que ce soit avec les présupposés du discours économique (comme le croyait Althusser, détournant au profit de sa « lecture symptomale » du marxisme la terminologie de Bachelard). Prêtons attention cependant au fait que le « choix » dont témoigne, selon Foucault, l'opposition entre Ricardo et Marx est défini en des termes beaucoup plus philosophiques (et même métaphysiques) que proprement épistémologiques ou techniques, comme pour les points d'hérésie dont il avait été question précédemment : il concerne une divergence dans la façon d'articuler l'Histoire et l'Anthropologie que, de façon très heideggérienne, Foucault appelle une conception de la « finitude ». C'est pourquoi, au lieu de ne définir qu'une antithèse de portée « locale » au sein d'un champ de savoir stable, la question posée semble maintenant nous porter aux *limites* de ce champ et mettre en cause notre compréhension des « conditions de possibilité » elles-mêmes, où l'horizon (l'intentionnalité) de ce régime de savoir – qui constitue, selon Foucault, la « modernité » même – réfléchit sa détermination intrinsèque. Ce qui veut dire aussi qu'elle va devoir affronter la possibilité de sa destitution ou de sa transgression. Sans doute ceci n'interdit pas de conférer en même temps au point d'hérésie une fonction « transdisciplinaire », mais la conséquence en sera alors que toute correspondance ou analogie entre des problèmes et des alternatives qui semblent pousser également les autres disciplines modernes (biologie ou philologie) à reconnaître l'ambivalence habitant leur principe fondateur ne relèvera pas tant de la « positivité » (ou de la construction des faits, des objets et des théories) que de la « réflexivité » philosophique : en fait, un tout autre type de discours.

Il se trouve justement que Foucault va évoquer peu après un autre exemple de point d'hérésie qui s'origine dans l'histoire de disciplines « positives » mais revêt immédiatement une signification philosophique : il s'agit de la grande antithèse entre les conceptions herméneutique et formaliste de la fonction du langage. Il choisit de l'illustrer par une opposition entre les « inventions » contemporaines de Bertrand Russell (la logique des langues formelles) et de Sigmund Freud (l'interprétation psychanalytique des rêves et des symptômes). Voici comment il résume la figure oppositionnelle qu'elles dessinent ensemble :

Le partage entre l'interprétation et la formalisation – il est vrai qu'il nous presse aujourd'hui et nous domine. Mais il n'est pas assez rigoureux, la fourche qu'il dessine ne s'enfonce pas assez loin dans notre culture, ses deux branches sont trop contemporaines pour que nous puissions dire seulement qu'il prescrit un choix simple ou qu'il nous invite à opter entre le passé qui croyait au sens, et le présent (l'avenir) qui a découvert le signifiant. Il s'agit en fait de deux techniques corrélatives dont le sol commun de possibilité est formé par l'être du langage, tel qu'il s'est constitué au seuil de l'âge moderne [...]. Ce qui explique bien la double marche du XIX^e siècle vers le formalisme de la pensée et vers la découverte de l'inconscient – vers Russell et vers Freud. Et ce qui explique aussi les tentations pour infléchir l'une vers l'autre et entrecroiser ces deux directions : tentative pour mettre au jour par exemple les formes pures, qui avant tout contenu s'imposent à notre inconscient ; ou encore effort pour faire venir jusqu'à notre discours le sol d'expérience, le sens d'être, l'horizon vécu de toutes nos connaissances. Le structuralisme et la phénoménologie trouvent ici, avec leur disposition propre, l'espace général qui définit leur *lieu commun* (MC, 312).

Ceci nous montre que l'identification d'un point d'hérésie opère en fait en deux directions. D'un côté elle nous conduit à redire sans cesse que les dilemmes théoriques qui peuvent sembler irréconciliables (ainsi le choix entre un point de vue du « sens » et un point de vue du « signifiant ») sont en réalité déterminés par le type de rationalité qui fait émerger historiquement certains objets généraux de connaissance. Mais, de l'autre, elle introduit un modèle dynamique qui comporte la possibilité pour la pensée de suivre deux chemins à la fois (une « double marche ») : non pas une simple « antinomie de la raison », mais plutôt quelque chose comme une aventure dialogique au sein

de la rationalité, dont les développements sont intelligibles de façon rétrospective à partir du même point, mais ne se contenteront jamais de simplement répéter un *partage* initial. C'est pour tenir compte de cette dynamique, ou pour s'en approcher aussi près que possible, que Foucault nous présente maintenant le « point d'hérésie » non pas comme une « fourche », mais comme le lieu d'une d'interaction, le principe d'une double inscription des extrêmes, où la philosophie et la positivité échangent leurs rôles. À preuve la référence à la manière dont une conception formaliste du langage en tant que pur jeu de signifiants peut devenir le nouveau « code » interprétatif du sens – une allusion transparente à la conception structuraliste de l'inconscient développée par Lacan, indiquant aussi qu'aux yeux de Foucault la « dialectique » des conceptions du langage selon Russell et selon Freud est bien plus productive qu'une dialectique des conceptions ricardienne et marxiste du travail productif (à ceci près, remarquons-le, que pour Lacan la référence logique fondamentale était Frege, et non Russell).

Mais à nouveau il y a plus, parce que dans ce schème interactif il s'agit autant de référence au passé que de projection vers l'avenir (ou de la façon dont celle-ci dépend de celle-là). On en avait eu l'indication lorsque, quelques paragraphes auparavant, Foucault avait décrit le point d'hérésie inhérent à la nouvelle « objectivité du langage » engendrée par les techniques de la philologie moderne (après l'invention de la « flexion » par Schlegel et par Bopp) comme une opposition entre la logique formelle et la grammaire comparée, produits jumeaux de la « dissociation de la grammaire générale », donc traces encore repérables de la vieille *épistémè* classique :

On pourrait dire en un sens que l'*algèbre logique* et les *langues indo-européennes* sont deux produits de dissociation de la *grammaire générale* : celles-ci montrant le glissement du langage du côté de l'objet connu, celle-là, le mouvement qui le fait basculer du côté de l'acte de connaître, en le dépouillant alors de toute forme déjà constituée. Mais il serait insuffisant d'énoncer le fait sous cette forme purement négative : au niveau archéologique, les conditions de possibilité d'une logique non verbale et celle d'une grammaire historique sont les mêmes. Leur sol de positivité est identique (MC, 310).

Mon hypothèse, c'est que nous avons maintenant affaire à une notion d'hérésie sensiblement différente de celle qui nous était apparue

d'abord. Il s'agit toujours de décrire une singularité discursive (nous pourrions aller jusqu'à dire un *événement* discursif) prenant place « au sein » de l'*épistémè*, appartenant à son « espace » et suivant, par conséquent, les règles de sa constitution qui définissent sa spécificité historique. Mais du même coup apparaît ce qui rend impossible la réduction d'un tel espace à un simple plan, une juxtaposition de propositions, même si nous leur ajoutons toutes les conséquences de certains axiomes implicites, et si nous faisons ressortir les analogies ou les isomorphismes entre les différentes régions¹. Cependant, ce type de reconstruction idéale des structures de la rationalité d'une époque ne peut nous satisfaire complètement, parce que – du moins lorsqu'il s'agit du discours de l'anthropologie, qui constitue l'*épistémè* « moderne » – il nous faut aussi compter en permanence avec les *survivances* de l'*épistémè* abolie au sein des développements de l'époque suivante, autrement dit avec les « produits de sa dissolution » qui continuent d'alimenter les débats et les antinomies du savoir. En d'autres termes, nous assistons ici à une *temporalisation* du « point d'hérésie », qui n'est pas assimilable pour autant à une « intériorisation du passé » de type phénoménologique ou dialectique. Elle exhiberait plutôt la *non-contemporanéité* d'éléments historiques qui demeurent extérieurs les uns aux autres, mais coexistent dans un « hyper-espace ». Or cette conception plus complexe du point d'hérésie va justement s'appliquer à un autre « point », que Foucault discute en passant à un type de discours réflexif qui semble relever de la philosophie pure.

3. Ce troisième type apparaît dans la section que Foucault consacre à la signification des discours qui tentent une reconstruction synthétique du savoir à la fin du XVIII^e siècle : « l'Idéologie » de Destutt de Tracy et de Cabanis, la « Critique » kantienne. Malgré l'intérêt qu'elle présenterait je laisse ici de côté toute discussion de la pertinence de ce choix du point de vue de l'histoire des idées². Car ce qui m'intéresse

1. Il est en effet frappant de constater à quel point la description des « lois de la représentation » proposée par Foucault ressemble à une entreprise d'axiomatisation de l'idée « naïve » de l'ordre organisant les disciplines de l'âge classique, comme dirait un mathématicien, faisant ainsi exister en quelque sorte *a posteriori* ce qui aurait pu être pensé en son temps comme une *taxinomia universalis*, symétrique de la *mathesis universalis* (MC, 71-72).

2. Auquel on pourrait en particulier objecter qu'il laisse de côté la place occupée dans le *Kampffplatz* philosophique de l'époque révolutionnaire par la pensée insulaire, et en particulier par les Lumières écossaises, et généralement par l'empirisme : mais il faut noter que, dans le même chapitre, Foucault s'est intéressé de près à la problématique d'Adam Smith, même s'il ne l'envisage que comme précurseur de la science économique. Un intérêt renouvelé pour la pensée des *idéologues* était dans l'air (bien que pour relativement peu de temps)

surtout c'est la forme conceptuelle qu'il confère à cette opposition de l'Idéologie et de la Critique. À nouveau nous devons citer, en commençant par rappeler comment Foucault décrit l'« événement » imperceptible qui se produit simultanément au sein de la *grammaire générale*, de l'*histoire naturelle* et de l'*analyse des richesses*, démontrant à chaque fois l'insuffisance de la *représentation* pour exprimer l'être des objets dont la propriété essentielle est une plasticité ou une historicité intrinsèque, que ce soit pour la flexion des mots, la vie des organismes qui se distinguent d'une « matière inorganique », ou la productivité du travail comme mesure de la valeur des marchandises :

Cet événement un peu énigmatique, cet événement d'en dessous qui vers la fin du XVIII^e siècle s'est produit dans ces trois domaines, les soumettant d'un seul trait à une même rupture, on peut donc maintenant l'assigner dans l'unité qui fonde ses formes diverses. Cette unité, on voit combien il serait superficiel de la chercher du côté d'un progrès dans la rationalité ou de la découverte d'un thème culturel nouveau [...]. D'une façon plus fondamentale, et à ce niveau où les connaissances s'enracinent dans leur positivité, l'événement concerne non pas les objets visés, analysés et expliqués dans la connaissance, non pas même la manière de les connaître ou de les rationaliser, mais le rapport de la représentation à ce qui est donné en elle. Ce qui s'est produit avec Adam Smith, avec les premiers philologues, avec Jussieu, Vicq d'Azyr ou Lamarck, c'est un décalage infime, mais absolument essentiel et qui a fait basculer toute la pensée occidentale : la représentation a perdu le pouvoir de fonder, à partir d'elle-même, dans son déploiement propre et par le jeu qui la redouble sur soi, les liens qui peuvent unir ses divers éléments [...]. La condition de ces liens, elle réside désormais à l'extérieur de la représentation, au-delà de son immédiate visibilité, dans une sorte d'arrière-monde plus profond qu'elle-même et plus épais [...]. L'être même de ce qui est représenté va tomber maintenant hors de la représentation elle-même (MC, 251-253).

De façon générale, ce qui est ici décrit, à partir de transformations et d'inventions prenant place au sein des disciplines positives

en France dans les années 1960, et déjà Foucault avait contribué à leur réévaluation dans l'*Histoire de la folie* et dans la *Naissance de la clinique*, ce qui lui avait valu les éloges de Canguilhem. Voir aujourd'hui les commentaires de Pierre MACHEREY dans son grand livre : *Études de philosophie « française » : de Sieyès à Barni*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2013 [note de 2019].

elles-mêmes (toujours énigmatiquement corrélées dans un espace transdisciplinaire), c'est l'émergence d'une *chose en soi* dont toute « représentation » ne pourra jamais exprimer que des aspects particuliers et isolés. Nous pourrions dire encore : par-delà les « objets » (*Gegenstände*) de la représentation, ce qui émerge simultanément dans toutes les disciplines est la « fonction Chose » (*Ding*), révélatrice d'un changement d'époque dans l'organisation de la totalité du savoir. Il ne s'agit pas partout de la même « chose », parce que la Vie n'est pas le Langage, qui lui-même n'est pas le Travail, mais il serait possible d'affirmer que ces trois essences nomment de façon analogue ce qui à chaque fois est supposé se tenir *en deçà* de la visibilité, « derrière la scène » représentative.

Ne nous étonnons plus alors que Foucault soit amené à expliquer que le criticisme kantien a fourni son expression la plus adéquate à la nouvelle disposition du savoir, car ce qu'il a formulé dans un langage « métadisciplinaire » était un seul et même événement épistémique, une seule et même rupture. La critique kantienne n'en est pas moins restée aveugle aux conditions historiques de sa « correspondance » rationnelle avec la mutation du savoir contemporain, ce qui l'a conduite à en rechercher une fondation « naturaliste » (même si la « nature » dont parle Kant à propos des facultés de connaissance n'est pas la nature comme « ordre » infini de différenciation des êtres, mais la nature de « l'homme » comme double empirico-transcendantal). Cela pourrait expliquer pourquoi Foucault ne s'intéresse pas ici à l'idée constamment reprise par la tradition néokantienne qui fait de la critique un « fondement » pour une extension de la scientificité de type physico-mathématique en direction de nouvelles disciplines et de nouvelles régions : psychologie, culture et formes symboliques. Ce qui l'intéresse, c'est de montrer que la nouvelle *épistémè* transdisciplinaire, dont va sortir, au bout du compte, le système des « sciences humaines », doit trouver dans les tensions internes de la critique kantienne une expression privilégiée pour ses propres contradictions philosophiques. Inversement, la sensibilité toute particulière du kantisme pour les tensions de la positivité anthropologique (et donc pour ses *hérésies* à venir) prend toute sa signification non pas dans une reconstruction de la structure du système (à la Guérault, ou à la Vuillemin), mais sous la forme d'une antithèse avec une autre anthropologie spéculative : la « science naturelle de l'homme » que proposent exactement au même moment les idéologues rivaux de Kant. L'« unité profonde » qui sous-tend la formation de la nouvelle

épistémè se comprend donc encore mieux si on lui donne la forme d'un conflit entre deux discours qui sont apparus au même moment, mais qui sont en fait « non contemporains ». Ceci constitue aussi une façon de conceptualiser un « événement » épistémique, et mieux encore de nous faire passer de l'idée trop simple de l'événement à l'analyse d'une *actualité* complexe :

La coexistence à la fin du XVIII^e siècle de l'Idéologie et de la philosophie critique [...] partage dans la forme de deux pensées extérieures l'une à l'autre mais simultanées, ce que les réflexions scientifiques, elles, maintiennent dans une unité promise à se dissocier bientôt [...]. Il faut noter cependant qu'en définissant la pensée d'un rapport par la sensation de ce rapport ou, plus brièvement, la pensée en général par la sensation, Destutt couvre bien, sans en sortir, le domaine entier de la représentation ; mais il rejoint la frontière où la sensation, comme forme première, absolument simple, de la représentation, comme contenu minimum de ce qui peut être donné à la pensée, bascule dans l'ordre des conditions physiologiques qui peuvent en rendre compte [...]. L'analyse de la représentation, au moment où elle atteint sa plus grande extension, touche par son bord le plus extérieur un domaine qui serait à peu près – ou plutôt qui sera, car il n'existe pas encore – celui d'une science naturelle de l'homme. Aussi différentes qu'elles soient par leur forme, leur style et leur visée, la question kantienne et celle des Idéologues ont un même point d'application : le rapport des représentations entre elles. Mais ce rapport [...] Kant ne le requiert pas au niveau de la représentation [...] il l'interroge dans la direction de ce qui le rend possible dans sa généralité [...]. Il y a donc une correspondance certaine entre la critique kantienne et ce qui à la même époque se donnait comme la première forme à peu près complète d'analyse idéologique. Mais l'idéologie, en étendant la réflexion sur tout le champ de la connaissance [...] essayait de reprendre dans la forme de la représentation cela même qui était en train de se constituer et de se reconstituer en dehors de celle-ci [...]. En ce sens, l'idéologie est la dernière des philosophies classiques [...]. En face de l'idéologie, la critique kantienne marque en revanche le seuil de notre modernité ; elle interroge la représentation non pas selon le mouvement indéfini qui va de l'élément simple à toutes ses combinaisons possibles, mais à partir de ses limites de droit. Elle sanctionne ainsi pour la première fois cet événement de la culture européenne qui est contemporain de la fin du XVIII^e siècle : le retrait du savoir et de la pensée hors de l'espace

de la représentation [...]. En ce sens, la Critique fait ressortir la dimension métaphysique que la philosophie du XVIII^e siècle avait voulu réduire par la seule analyse de la représentation. Mais elle ouvre en même temps la possibilité d'une autre métaphysique qui aurait pour propos d'interroger hors de la représentation tout ce qui en est la source et l'origine ; elle permet ces philosophies de la Vie, de la Volonté, de la Parole que le XIX^e siècle va déployer dans le sillage de la critique (*MC*, 253-256).

À l'évidence, ce à quoi nous avons affaire ici est un nouveau point d'hérésie, mais que je dirai *du second ordre*. Il est destiné à se diffuser à travers toute l'extension de la nouvelle *épistémè*, mais sous une forme très particulière : celle qui consiste à superposer aux conflits *manifestes* entre les « opinions » typiques de la modernité un conflit *latent* avec l'ancien savoir, auquel certaines d'entre elles continuent d'adhérer, bien qu'en suivant déjà la logique du nouveau. Ceci reçoit une confirmation frappante quand nous passons aux considérations postérieures sur *l'histoire* (ou l'« historicité », en tant que régime de vérité qui imprègne toutes les sciences de « l'homme », cet être intrinsèquement historique), et le partage des philosophies du XIX^e siècle entre « eschatologie » et « positivisme » :

À dire vrai, il s'agit là moins d'une alternative que de l'oscillation inhérente à toute analyse qui fait valoir l'empirique au niveau du transcendantal. Comte et Marx sont bien témoins de ce fait que l'eschatologie (comme vérité objective à venir du discours sur l'homme) et le positivisme (comme vérité du discours définie à partir de celle de l'objet) sont archéologiquement indissociables : un discours qui se veut à la fois empirique et critique ne peut être que d'un seul tenant, positiviste et eschatologique ; l'homme y apparaît comme une vérité à la fois réduite et promise. La naïveté précritique y règne sans partage (*MC*, 331).

Un bref commentaire s'impose ici. D'abord, nous avons là une autre de ces remarques foucaaldiennes « malintentionnées » sur le marxisme, suggérant que la « théorie des idéologies » (qui forme le cœur de la contribution du marxisme à la philosophie, son apport propre à l'idée de *critique*) est en fait « précritique », puisqu'elle appartient à la même positivité discursive que la théorie des idéologues (pour qui Marx, nous le savons, en bon « idéaliste allemand », n'avait que mépris). Et sans doute nous pourrions nous demander s'il n'y a pas ici contradiction avec l'indication précédente : le marxisme

appartient entièrement à l'*épistémè* moderne où il est « comme poisson dans l'eau », au même titre que l'économie politique qui est l'objet de sa critique. Mais peut-être cela vient-il du fait qu'on ne parle plus du même « marxisme » : le marxisme comme critique de l'économie politique serait le contemporain de la théorie ricardienne, le marxisme comme « philosophie » (ou comme théorie de l'historicité en tant que telle) serait une régression vers une anthropologie « précritique » (ou, vu sous un autre angle, il en serait une survivance). Il y a donc bien une « coupure » au sein du marxisme, ou un point de bifurcation qui reflète une transformation plus générale du champ épistémique, mais, selon Foucault, elle procède exactement à l'inverse de ce que, peu de temps auparavant, Althusser et ses élèves avaient soutenu¹...

Ce que Foucault semble vouloir ajouter à cette idée (dont je ne me cache pas qu'elle peut rester purement tautologique), comme Althusser le fera lui-même quelques années plus tard à sa façon, c'est l'idée que *la transition est interminable*, ou que la rupture avec la pensée classique qui ouvre la modernité, « radicale » au niveau des principes (ou dispositions) épistémiques, est cependant impure ou irréalisable au niveau du discours effectif. « Au-dessous » de la positivité nouvelle, ou peut-être plutôt la recoupant et luttant avec elle, une confrontation latente se poursuit avec la vieille positivité (la « représentation »), qui n'est autre que le « discours » lui-même. Elle apparaît ici comme le principe d'une régression, mais il se pourrait qu'elle soit aussi impliquée de façon active dans une opération de transgression. Or c'est exactement ce que nous observons quand Foucault (qui pense

1. Dans le contexte des débats de la première moitié des années 1960, portant sur le conflit des structures et de l'historicité ainsi que sur la possibilité de combiner ces deux notions, Foucault réitère en fait (ou fait sienne) une idée qui était au centre du « marxisme structuraliste » : l'idée que les phases de transition entre des structures dominantes des époques différentes se caractérisent par leur décalage interne ou leur « non-contemporanéité à soi ». Mais il la retourne contre ses auteurs. Les affinités et les tours de passe-passe entre les positions de Foucault dans *Les Mots et les Choses* et les thèses d'Althusser ne s'arrêtent pas là : car, en fait, la thèse centrale d'Althusser, exposée avec plus ou moins d'audace pour tenir compte de l'orthodoxie régnante dans le marxisme institutionnel des partis communistes (et d'autres), a toujours été que la « théorie de l'idéologie » chez Marx, à quelques éclaircs près, n'est pas « marxiste », mais constitue une variation sur le thème de l'illusion (ou du mensonge) au service des puissants venu de la philosophie des Lumières (même s'il ne mentionne pas spécialement les idéologues qui en sont les héritiers directs). C'est pourquoi précisément il se proposait (entreprise peut-être vouée à l'échec) de procurer au marxisme la théorie de l'idéologie qui soit « contemporaine » de son innovation critique à propos de l'histoire et de la politique. Foucault le savait parfaitement, mais il fait toujours comme s'il n'y avait pas d'autre théorie « marxiste » de l'idéologie que celle de *l'Idéologie allemande*, ou qui en dérive.

beaucoup plus selon l'opposition polémique de la régression et de la transgression que selon l'opposition évolutionniste de la régression et de la progression) introduit le *retour du discours* comme l'« expérience limite » à laquelle va être confrontée la modernité elle-même.

Ce qui m'amène à une troisième réflexion : le point d'hérésie dont nous discutons maintenant n'est pas seulement plus complexe que les précédents, il a aussi pour effet de *renverser* l'articulation de la surface et de la profondeur, des *épistémès* et des « choix » (*hérésies*) qu'elles proposent, ou des rapports entre l'inclusion et l'exclusion. Il s'agit maintenant d'assigner le « point » où se pose la question d'une alternative à la grande alternative, c'est-à-dire au grand partage des époques lui-même. En termes pascaliens, disons qu'il faut considérer la possibilité que les *épistémès* ne soient pas seulement partagées intérieurement au titre de leurs points d'hérésie *localisés*, ou de leurs conflits « secondaires », mais qu'elles soient *prises elles-mêmes dans la bifurcation* qui sépare différentes modalités du penser, non pas simplement juxtaposées dans le temps, mais en conflit les unes avec les autres *à tout moment*, et même si certaines sont encore « à venir » ou se trouvent dans un état d'« imminence »... C'est sur cette figure de la transgression dans la réflexion épistémologique de Foucault que je voudrais maintenant m'attarder. Son insistance dans le texte du livre (tout particulièrement, comme nous allons le voir, là où se trouve évoquée la figure allégorique de la « place du roi », qui avait été introduite dans la célèbre analyse des *Ménines* de Velázquez) n'a plus rien à voir avec une élaboration formelle des rapports de spatialité et de déplacements entre des méthodologies ou des formes de rationalité. Elle entretient au contraire un rapport intime avec l'« objet » ou la « chose » dont la domination, mais aussi la fragilité marquent la pensée moderne selon Foucault : la « finitude humaine » qui est aussi l'« historicité de l'homme ». C'est pourquoi nous devons entrer plus à fond dans la question de la critique foucaldienne de l'anthropologie.

Du « quasi-transcendental » au « sommeil anthropologique »

Au cœur de ce que nous pouvons appeler (en lui appliquant la terminologie d'Althusser) l'« antihumanisme théorique » de Foucault se situe une notion plus souvent citée que comprise : celle du « doublet empirico-transcendental », qui tout à la fois représente une innovation

hardie, et évoque de lointaines résonances dans la philosophie occidentale. Nous savons que ce doublet (qu'on pourrait appeler simplement ET¹) nomme un être ou une entité ubiquitaire, qui doit se trouver *à la fois des deux côtés* du partage permettant à la philosophie moderne de définir la connaissance comme une activité de pensée : elle renvoie à un objet parmi les autres, qui cependant, d'un autre côté, est aussi une faculté de représentation faisant face à tous les objets (soit comme *perception* du monde, soit comme sa *construction*, soit comme son *appropriation* au moyen de concepts et de théories). Tout en paraissant rompre avec une tradition ontothéologique selon laquelle de telles unités de contraires n'existent qu'en Dieu (ou sont la marque de l'Absolu), à moins qu'elles ne dérivent d'une relation privilégiée entre Dieu et l'Homme, créature qui porte Sa marque et a été créée à Son image, la philosophie moderne (et tout particulièrement le criticisme kantien) a voulu penser que cette double inscription est le propre de l'homme en tant qu'« être générique », partie de la nature mais aussi capable de la percevoir et de la concevoir comme un ensemble d'objets rassemblé sous une idée, et par conséquent « sujet ». Ou, dans une formulation plus complexe, l'homme naturel qui incarne le sujet de l'expérience en général, ou l'universel. Or cet étant n'est pas du tout « absolu », au contraire il est « fini » en ce double sens qu'il existe seulement en rapport avec d'autres étants au sein d'un environnement donné, comme un produit de l'évolution, et parce que sa capacité de s'approprier le monde est *intérieurement limitée* (dans l'explication kantienne : par cette condition restrictive que les concepts doivent aussi demeurer « schématisables » sous une forme intuitive).

La nouveauté qu'apporte Foucault dans la discussion de cette question qui est au centre de la philosophie occidentale réside en ceci qu'il ne se préoccupe pas simplement d'accepter ou de récuser l'idée du doublet, mais veut proposer une *généalogie* de son invention et de sa formulation². Et, bien que présupposant une longue tradition occidentale de philosophie et de discours moraux et théologiques, l'outil qui sert à cette généalogie est spécifiquement épistémologique : la catégorie du

1. Le film homonyme de Spielberg n'est que de 1982...

2. Remarquons que toute cette discussion fournit une illustration très claire de ce que Foucault entendra par une « enquête généalogique », au beau milieu de ce qu'il présente comme reconstruction d'une « archéologie », ce qui démontre s'il en était besoin l'absurdité d'une opposition mécanique entre ces deux « méthodes ». Sur la longue histoire du thème de l'*homo duplex*, voir Maurizio IACONO *et al.*, *Homo duplex. Filosofia e esperienza della dualità*, Edizioni ETS, Pise, 2004.

« quasi-transcendantal », plus généralement l'idée d'une *fonction quasi transcendantale de certains concepts* (comme la Vie, le Travail, le Langage) servant à unifier les régions ou les disciplines du savoir moderne, et à identifier les attributs ou les présupposés de la nature humaine. Ce sont cette définition et cet usage critique du terme « hybride » de quasi-transcendantal qu'il nous faut commencer par expliquer.

Je viens d'employer l'expression : catégorie épistémologique. Mais ceci risque d'être à la fois tautologique et équivoque. Empruntant au langage de Kant dont Foucault fait ici un usage libre, voire hérétique, nous devrions dire que les quasi-transcendantsaux sont des *Idées* : l'idée de la Vie (ou de l'organisme), l'idée du Langage (que le français, à la différence de l'anglais ou de l'allemand, oppose à la langue, pour pouvoir ensuite les hiérarchiser), l'idée du Travail (ou mieux encore : du travail productif). Suivant Foucault, ces idées n'ont pas seulement une fonction « régulatrice », elles sont *constitutives* des positivités découvertes à l'époque moderne, où elles font l'objet à la fois d'une définition scientifique et d'une enquête empirique. Il n'en pose pas moins que chacune d'elles nomme un *excès de réalité* par rapport à la simple représentation, à chaque fois selon une modalité différente, qu'il a fallu « dévoiler ». Comme je le disais ci-dessus, ce qu'elles nomment est une *chose* et aussi un « pouvoir » qui est présupposé en tant que « réel » excédant la réalité représentable. Concluons que ces trois idées sont constitutives de l'objectivité parce qu'elles se tiennent *à la limite* du représentable, auquel elles prescrivent ensuite son organisation.

Mais la question surgit alors inévitablement : au-delà de l'analogie de fonction épistémique, qu'ont-elles en commun ? Comment se fait-il qu'elles contribuent au surgissement d'une seule et même *épistémè*, comme si se tenait en deçà de leur surgissement quelque « événement » caché, qui serait à chaque fois le même ? La prudence s'impose ici, car la réponse de Foucault à cette question n'est pas simple : elle « répète » quelque chose de la tradition critique, mais c'est pour mieux pouvoir, au bout du compte, la soumettre à une critique immanente. La réponse en effet *n'est pas* que ces trois idées font partie ou expriment des aspects d'une *idée unique*, d'ordre supérieur, qui serait *l'idée de l'Homme* (ou l'idée de l'« humain » comme tel), comme si Foucault cherchait à reformuler la fameuse typologie des « questions transcendantales » figurant dans la *Logique* (et complétant la *Critique de la raison pure*), en suggérant que les trois questions : qu'est-ce que la Vie ?, qu'est-ce que le Langage ?, qu'est-ce que le

Travail ?, relèvent d'une quatrième : qu'est-ce que l'Homme ?, qui serait la question ultime, subsumant les autres, et dotée par là même de la capacité d'unifier l'*épistémè* moderne à travers les disciplines qui la composent. L'Homme n'est pas du tout la source profonde de la nouvelle figure épistémique, il en serait plutôt l'*effet de surface*, pour ne pas dire le *mirage* engendré par la transformation épistémique. Plus précisément, il n'est pas ce qui « unifie » idéalement les « sciences de l'homme », mais seulement ce que les sciences de l'homme, prises ensemble, projettent comme un objet idéal qui leur serait commun. On est tenté de dire : l'objet de leur *opinion* commune. Cependant cette remarque ne fait que déplacer la question, car il *doit bien exister* une catégorie transdisciplinaire traversant toutes les sciences, ou qui nomme l'*intersection* de la Vie, du Langage et du Travail, et comme telle *induit* l'insistance de la question anthropologique et installe l'idée de « l'homme » comme un horizon commun. Il me semble que, du point de vue de Foucault dans *Les Mots et les Choses*, cette notion transdisciplinaire est l'*historicité*, ou mieux, c'est *l'historicité repensée dans l'horizon de la finitude* (car Foucault n'a jamais prétendu que le savoir ignorait la question de l'histoire ou de l'historicité avant la modernité). Nous pouvons donc résumer ce premier trajet d'élucidation de la fonction des quasi-transcendants de la façon suivante :

— ils unifient chaque discipline autour de son problème constitutif, qui est celui des phénomènes de la vie, du langage et du travail en tant que manifestations d'un seul pouvoir « historique », ou d'une capacité finie (conditionnée, contingente, donc finie) de transformation permanente ;

— ils engendrent une nouvelle transdisciplinarité, non pas en tant que leurs concepts et leurs procédures expérimentales seraient « isomorphes » (comme dans les disciplines de l'*épistémè* classique), ou figureraient autant de traductions d'un même formalisme, mais en tant qu'ils induisent une question analogue à propos des « historicités constitutives » de la vie, du langage, et du travail ;

— ils désignent l'historicité à la fois comme une « loi » de l'objet (les organismes vivants se développent et évoluent, le langage s'actualise dans une invention permanente de langues et de formes grammaticales, l'économie est un procès de changements cumulatifs dans la productivité du travail) et comme un « idéal » constitutif dans lequel se reflète un certain « mode d'être » que toutes les positivités ont en commun, mais dont la signification se trouve au-delà d'elles, comme un pouvoir caché derrière la scène. Remarquons que ceci a

la forme d'un *cercle* logique, qui pourrait bien se transformer en un « sommeil » anthropologique.

Parvenu à ce point, cependant, Foucault découvre une bifurcation (donc un « point d'hérésie » latent, qu'illustre l'histoire des systèmes philosophiques), car il y a deux façons possibles d'analyser le cercle constitutif. Les idées quasi transcendantales peuvent devenir des *fondements* pour de nouveaux systèmes de métaphysique, dont chacun a son principe spéculatif : métaphysiques de la Vie, métaphysiques du Langage, et même métaphysiques du Travail ou de la Production (comme dans le « matérialisme dialectique » après Marx). Ceci voudrait dire que chacun des quasi-transcendants peut surgir à tour de rôle comme un *nom de l'Être* (dont les autres ne sont alors que des expressions subordonnées ou partielles). Nous savons que ceci a existé et continue d'exister, mais pour Foucault ce n'est pas la tendance la plus caractéristique de l'*épistémè* moderne, à la fois parce qu'elle tend à effacer les différences réelles entre les positivités (ou à nier le caractère empirique des sciences, qui va de pair avec leur pluralité), rendant du même coup sans objet la question même de la transdisciplinarité, et parce qu'elle revient à métamorphoser la *finitude historique* dont elles font leur horizon commun en de nouvelles figures de l'Absolu. C'est pourquoi le « choix » opéré par la modernité dans sa forme dominante, ou son orientation caractéristique, va à l'opposé : non pas dans le sens d'une régression vers la métaphysique, mais dans celui d'un redoublement du « quasi-transcendantal », où le cercle constitutif se trouve reformulé en miroir, de sorte que l'historicité des sciences empiriques soit fondée sur la finitude d'un Sujet transcendantal (l'« Homme », comme pouvoir de connaissance intérieurement limité), cependant que de son côté la finitude des objets (leur contingence, leurs limites matérielles) impose une « historicité constituante » au Sujet humain lui-même. Décrire cette circularité est précisément la tâche de l'*analytique de la finitude*. C'est alors que la définition des quasi-transcendants se transforme en élucidation de la fonction « anthropologique » du doublet empirico-transcendantal lui-même, lequel se présente non seulement comme réalisation d'un cercle épistémologique (il est à la fois fondement et fondé, originaire et dérivé, etc.), mais *ontologiquement constitué d'un « cercle »*, celui que forment toujours déjà *le sujet et l'objet*¹. D'un point de vue logique,

1. Foucault « dialogue » ici non seulement avec Heidegger (le « cercle herméneutique » qu'on peut repérer dans *Sein und Zeit*), mais avec Hegel, tel que l'utilise Lukács (le « sujet-

ceci est un paradoxe, peut-être même une absurdité, qu'une perspective « critique » rigoureuse devrait éliminer en distinguant soigneusement les deux fonctions (comme le fait Kant). Et pourtant c'est le cœur même de l'érection de l'« Homme » en idée fondatrice de ses propres sciences, dont il est à la fois l'objet de recherche le plus général et le sujet ultime du développement.

Tous les quasi-transcendants impliquent en effet la même assimilation de l'historicité à une finitude qui ne peut se réduire à l'absence de l'Être infini ou à son retrait (tel que le pensaient les systèmes philosophiques de l'âge classique)¹, mais doit se concevoir comme une autolimitation, ou *un rapport que l'être fini entretient avec lui-même*, en s'affectant d'une *altérité* intrinsèque qui est d'une certaine façon inconnaissable. Il ne faudrait pas croire pour autant que chacun des quasi-transcendants contribue *également* à ce redoublement de la critique. On s'aperçoit vite que Foucault va conférer des rôles totalement dissymétriques aux trois cas de la Vie, du Langage et du Travail, et leur accorder un intérêt tout à fait inégal, ce qui se répercute immédiatement sur l'importance des disciplines correspondantes (biologie, philologie, économie) pour l'analytique de la finitude. En réalité – à ce moment de la pensée de Foucault – *seul le langage manifeste pleinement la relation du doublet empirico-transcendantal à son « altérité » constitutive*, ou la relation nécessaire de tout *cogito* à l'*impensé*, de façon à briser le cercle anthropologique, ou à perturber le « sommeil anthropologique ». Ce qui veut dire que le langage a une relation intrinsèque à l'impensé, et une capacité de manifester l'énigme de la finitude, que ne possèdent ni la vie ni le travail, parce que le langage possède *en même temps* un rapport intrinsèque *aux sciences* (et au « savoir ») *et à la littérature*. Cette position caractéristique de Foucault à l'époque des *Mots et les Choses* est celle qu'énonce également l'essai contemporain sur « La pensée du dehors » (1966), hommage rendu à Blanchot et commentaire de la

objet » de l'histoire). Cette question avait fait l'objet d'un examen détaillé dans la thèse de Rudy Leonelli, soutenue en 2007 à l'université de Paris X-Nanterre (« Foucault généalogiste, stratège et dialecticien. De l'histoire critique au diagnostic du présent »), dont seule une partie a été publiée en Italie (*Illuminismo e Critica. Foucault interprete di Kant*, Quodlibet, Macerata, 2017).

1. Je suis convaincu que Foucault emprunte ici, pour les élaborer et les développer, les formulations relatives à l'« infini positif » des métaphysiques cartésiennes et postcartésiennes proposées par Merleau-Ponty dans *Signes* (1980/1964) (texte rédigé à l'origine pour l'*Encyclopédie des grands philosophes*, L. Mazenod, Paris, 1956).

capacité que possède la littérature de destituer le sujet de sa position de maîtrise¹. On sait qu'il n'en ira pas de même tout au long de la carrière de Foucault, ce qui déterminera un déplacement du projet généalogique lui-même. Cette idée me semble plus intéressante que celle d'un simple passage de l'archéologie à la généalogie. Dans *Les Mots et les Choses* la généalogie se fonde implicitement sur l'hypothèse que ce qui a empêché la philosophie kantienne de découvrir en elle-même une possibilité de critique plus radicale était le fait qu'elle maintienne obstinément la fonction de fondement du « je pense », ou n'ait pas su substituer au « je pense » un « je parle ». Ainsi la critique kantienne s'enferme-t-elle dans les limites du discours anthropologique avant même d'avoir commencé à les discuter : c'est aussi la même idée que Foucault avait développée dans son travail resté inédit sur *L'Anthropologie du point de vue pragmatique*², et qui nous amène à préciser ainsi ce que sont les fonctions critiques du langage par rapport au savoir :

1. Foucault appelle « contre-sciences » les sciences humaines qui vont contribuer à déstabiliser le doublet empirico-transcendantal ou l'idée de l'homme³. Elles représentent un *point d'hérésie* du second ordre au sein du champ des sciences humaines. Deux d'entre elles sont identifiées et discutées explicitement : la psychanalyse (présentée en des termes qui combinent étrangement les réflexions de Foucault lui-même sur les « expériences limites » dans lesquelles la mort et la folie abolissent la fonction communicationnelle du langage, avec des considérations quasi lacaniennes sur l'articulation de la Loi avec le désir et le langage, structurant l'inconscient et commandant la possibilité pratique de la cure : voir *MC*, 385 *sq.*) ; ensuite l'ethnologie (présentée en des termes qui évoquent directement une problématique structuraliste comme celle de Lévi-Strauss⁴ et la rattachent à

1. Voir mon étude : « Pensée du dehors ? Foucault avec Blanchot », in Jean-François BRAUNSTEIN, Daniele LORENZINI, Ariane REVEL, Judith REVEL et Arianna SFORZINI (dir.), *Foucault(s)*, Éditions de la Sorbonne, Paris, 2017.

2. Publié après la mort de Foucault, d'abord en anglais, ensuite en français (Michel FOUCAULT, *Anthropologie du point de vue pragmatique de Kant*, précédée de l'*Introduction à l'Anthropologie de Kant*, ouvrage édité sous la direction de Daniel Defert, François Ewald et Frédéric GROS, Vrin, Paris, 2008).

3. Voir *MC*, 391 *sq.*

4. « Elle étudie dans les cultures (à la fois par choix systématique et par défaut de documents) plutôt les invariants de structure que la succession des événements » (*MC*, 388). Lévi-Strauss lui-même est cité p. 390-391 pour avoir énoncé que « l'ethnologie dissout l'homme », et la thèse est étendue à la psychanalyse.

une critique de la dimension coloniale de la culture occidentale, une des très rares notations politiques dans *Les Mots et les Choses*). À l'évidence, ce qui les rapproche est une capacité de pousser l'idée de la « finitude » jusqu'à la reconnaissance de sa propre limitation, qui vient de ce que leur objet est l'*impensé* lui-même, une forme d'altérité comme telle indéterminée, incompatible avec toute construction de l'humain comme un « sujet ». Mais on voit bien que cette capacité qui leur est reconnue ne vient pas des définitions traditionnelles de la psychanalyse comme technique médicale et psychologique, ou de l'ethnologie comme une forme de sociologie appliquée aux sociétés « primitives ». Elle dérive de l'importance accordée aux « refontes » structuralistes de ces disciplines par des théoriciens contemporains comme Lacan et Lévi-Strauss, qui ont su reconnaître le *primat du langage* à l'intérieur de leur propre champ, et en ont conclu à la nécessité d'y importer le modèle de la linguistique structurale. Ce qui nous amène à la question la plus difficile : celle du rapport très étrange de Foucault au programme épistémologique du structuralisme dans ces années-là, un rapport *oblique* (pour ne pas dire *pervers*), mais qui a pu être perçu comme justification générale de l'extension du structuralisme linguistique dans les disciplines anthropologiques au sens large (un point qui demeure aujourd'hui chaudement débattu¹). Faut-il dire alors que la linguistique elle-même *est la « contre-science » par excellence* ? Est-ce qu'elle contiendrait quelque chose comme le principe d'une « transdisciplinarité transgressive », autrement dit une idée critique qui traverse les disciplines et les retourne contre leur historicisme, jetant par là même les fondements d'une nouvelle intelligence de la finitude, à mesure que les « sciences humaines » adoptent le modèle structuraliste d'abord élaboré par les linguistes ?

2. Il semblerait d'abord que la réponse soit oui. Témoin ce développement, qui précède immédiatement les considérations finales sur la « fin proche » de la « figure de l'homme » :

Alors se forme le thème d'une théorie pure du langage qui donnerait à l'ethnologie et à la psychanalyse ainsi conçues leur modèle formel. Il y aurait ainsi une discipline qui pourrait couvrir dans son seul parcours aussi bien cette dimension de l'ethnologie qui rapporte les sciences humaines aux positivités qui les bordent, que cette dimension de la psychanalyse qui rapporte le savoir

1. Voir Jean-Claude MILNER, *Le Périple structural. Figures et paradigme*, édition revue et augmentée, Verdier, Lagrasse, 2008.

de l'homme à la finitude qui le fonde. Avec la linguistique, on aurait une science parfaitement fondée dans l'ordre des positivités extérieures à l'homme [...] et qui, traversant tout l'espace des sciences humaines, rejoindrait la question de la finitude (puisque c'est à travers le langage, et en lui, que la pensée peut penser : de sorte qu'il est en lui-même une positivité qui vaut comme le fondamental). Au-dessus de l'ethnologie et de la psychanalyse, plus exactement intriquées avec elles, une troisième « contre-science » viendrait parcourir, animer, inquiéter tout le champ constitué des sciences humaines [...] elle en formerait la contestation la plus générale. Comme les deux autres contre-sciences, elle ferait apparaître, sur un mode discursif, les formes-limites des sciences humaines ; comme elles deux, elle logerait son expérience dans ces régions éclairées et dangereuses où le savoir de l'homme joue, sous les espèces de l'inconscient et de l'historicité, son rapport avec ce qui les rend possibles. À elles trois, elles risquent, en « l'exposant », cela même qui a permis à l'homme d'être connu. Ainsi se file sous nos yeux le destin de l'homme, mais il se file à l'envers [...] mais n'est-ce pas une manière de l'amener à sa fin ? car la linguistique ne parle pas plus de l'homme lui-même, que la psychanalyse ou l'ethnologie (MC, 392-393).

Et pourtant, au bout du compte, ce ne sera pas le cas – raison pour laquelle Foucault écrit tout au conditionnel. Ou plutôt ce sera le cas *à la condition* absolue que la linguistique structurale (ou formelle) soit mise en rapport avec une autre façon de « désobjectiver » l'usage et le sens du langage, qui va la subvertir à son tour : de sorte qu'elle n'est pas la science qui *domine le langage* (en analysant ses formes et ses structures), mais au contraire la science qui *se laisse assujettir* à la « souveraineté » du langage. Cette *autre forme de désobjectivation*, c'est la littérature dans son acception contemporaine, moderniste et antihumaniste qui la procure, telle que la théorie et la pratique en ont été initiées par Mallarmé et accomplies par Blanchot¹. Autrement,

1. « Par un chemin beaucoup plus long et beaucoup plus imprévu, on est reconduit à ce lieu que Nietzsche et Mallarmé avaient indiqué lorsque l'un avait demandé : Qui parle ? et que l'autre avait vu scintiller la réponse dans le Mot lui-même. L'interrogation sur ce qu'est le langage en son être reprend une fois encore un ton impératif [...]. Et c'est bien dans cet espace ainsi mis à découvert que la littérature, avec le surréalisme d'abord (mais sous une forme encore bien travestie) puis de plus en plus, et plus purement, avec Kafka, avec Bataille, avec Blanchot, s'est donnée comme expérience : comme expérience de la mort (et dans l'élément de la mort), de la pensée impensable (et dans sa présence inaccessible), de la répétition (de l'innocence originelle, toujours là au terme le plus proche du langage et le plus

le « retour du langage » dans le discours contemporain ne serait rien de plus qu'un *retour* à « l'ordre du discours », tel qu'il avait dominé l'épistémè de l'âge classique – au besoin sous une forme abstraite et formalisée¹. Il s'agit là d'une indication cruciale, puisqu'elle nous fait voir qu'en un même lieu ou « point » ce ne sont pas deux mais bien *trois* possibilités qui se présentent : (1) soit une continuation du « sommeil anthropologique » (ou le développement des sciences humaines sur la base de l'hypothèse que *l'homme*, l'être empirico-transcendantal, est leur « sujet-objet ») ; (2) soit la reconstitution « anachronique » de *l'ordre du discours* dans la forme d'une discipline anthropologique formalisée (qui, de ce fait, comparée aux modèles classiques de la représentation, apparaîtrait comme une étonnante « fusion » de la *mathesis* et de la *taxonomie*) ; (3) soit la possibilité énigmatique (peut-être aporétique) d'une critique interne du criticisme, ou d'une nouvelle « analytique de la finitude », dans laquelle ce qui apparaît comme l'objet d'une science rationnelle n'est pas la normalité humaine, mais, à l'opposé, les « pouvoirs excessifs » ou les extrêmes annoncés par Nietzsche, qui anéantissent le sujet, ou le chassent de sa place « souveraine », lui ôtent sa fonction fondatrice, avec l'aide d'une nouvelle *coincidentia oppositorum* épistémique, que matérialise la « rencontre » contemporaine de la formalisation et de la littérature d'avant-garde. « Structuralisme » alors ne nommerait aucune réponse, mais la question même de ce qui est en jeu, parce que son concept est écartelé entre les deux dernières possibilités, et recouvre en fait leur antagonisme. Mais de toute façon le structuralisme donne congé à l'historicisme, ce qui peut laisser croire (ce fut la réaction de beaucoup de lecteurs, dont certains prestigieux) qu'il donne aussi congé à l'histoire.

éloigné) ; comme expérience de la finitude (prise dans l'ouverture et la contrainte de cette finitude) » (MC, 395). Philippe SABOT, *Lire « Les Mots et les Choses » de Michel Foucault*, op. cit., p. 144 et sq., suggère à juste titre de parler d'un « contre-discours littéraire », mais ce faisant il laisse de côté la fonction des « contre-sciences » et de leur rapport épistémique au modèle de la linguistique – en d'autres termes le rapport que *Les Mots et les Choses* entretient avec le débat structuraliste, et la façon dont il croise l'épistémologie avec la théorie littéraire.

1. Ce que beaucoup de « structuralistes » ou de linguistes formalistes s'empressèrent d'affirmer à l'époque, lorsqu'ils s'avisèrent de l'analogie entre leurs modèles de structures sémantiques ou syntactiques et ceux de la *grammaire générale*, rebaptisée « linguistique cartésienne » (*Cartesian Linguistics* : titre d'un ouvrage fameux de Chomsky, sous-titré « A chapter in the history of rationalist thought », paru également en 1966 ; voir la discussion entre Foucault et Chomsky dans l'édition critique procurée par John RAJCHMAN, *The Chomsky-Foucault Debate. On Human Nature*, The New Press, New York, 2006).

3. Le développement intitulé « L'histoire » dans le dernier chapitre du livre est quelque peu alambiqué parce qu'il poursuit deux objectifs à la fois. Étant donné que l'« historicité » était cette idée transdisciplinaire qu'on pouvait découvrir à l'œuvre (même si c'était sous des formes à chaque fois originales) dans toute science moderne (historicité de la vie, historicité du langage, historicité du travail), et qui permettait ainsi de construire le « doublet empirico-transcendental » en définissant le sujet lui-même comme un « être historique », il fallait démontrer que *la finitude peut être pensée au-delà de l'historicité*, ou mieux encore *en dessous*, dans la forme de ses excès et de ses extrêmes. Et, de fait, ce que l'inconscient, ou la violence de la folie, ou l'expérience limite de la mort ont en commun, formellement, est leur caractère anhistorique, ou du moins le fait qu'elles échappent totalement aux « lois de l'histoire » en tant que lois de progrès, d'évolution ou d'organisation. Mieux encore, c'est la découverte d'une *autre historicité*, qui n'est *ni* « objective » *ni* « subjective ». Mais il faut aussi démontrer que l'histoire en tant que telle (en tant que discipline) ne peut pas devenir une « contre-science » de plein droit : thèse qui semble contraster violemment avec ce que Foucault proposera plus tard – très tôt, en fait, après la publication des *Mots et les Choses*, mais dans la conjoncture politique et intellectuelle complètement transformée d'après-68, quand il se proposera de rechercher dans les archives, pour la faire sienne, l'idée d'une « contre-histoire », qui comporte au moins une analogie verbale avec les « contre-sciences » et récupère leur capacité de subversion¹. Je ferai donc l'hypothèse qu'à ce moment précis la démonstration de Foucault prend la forme d'une double argumentation destinée à montrer qu'il ne peut pas exister d'« histoire structurale », et que la critique interne de l'anthropologie doit procéder à une *reconstruction* de son motif principal, qui suppose d'abord de *dissocier* l'historicité et la finitude, en tant que composantes du « doublet empirico-transcendental ». À l'évidence on vient ici très près de l'idée heideggérienne du *Dasein* en tant qu'il échappe à toute lecture anthropologique. Mais la première composante de l'argument, une fois de plus, vise le programme althussérien d'une « science de l'histoire » combinant le structuralisme et le marxisme, de façon à ouvrir la possibilité d'une théorie structurale des formations sociales : encore une indication très claire des intentions

1. Voir le cours de 1976 au Collège de France : « *Il faut défendre la société* ».

polémiques de l'ouvrage. Cependant rien de tout cela ne nous permet de comprendre *en quel* « point » Foucault a voulu situer le « choix » épistémologique auquel fait allusion allégoriquement la répétition de la prophétie nietzschéenne de la « mort de l'homme », résultat de la « mort de Dieu » (et peut-être, au fond, indiscernable d'elle). Il faut pour cela préciser une dernière fois ce qui organise le champ stratégique dans lequel Foucault, après avoir décrit celle des autres, a voulu situer sa propre « hérésie ».

La place du roi

Au début du chapitre IX (« L'Homme et ses doubles »), Foucault insère une section intitulée « La place du roi ». Elle commence par expliquer pourquoi la figure de « l'homme » ne pouvait qu'être introuvable dans l'*épistémè* classique, en tant qu'Ordre de la représentation où l'adéquation de la pensée et de l'être se présente comme conséquence de la transparence du discours, mais devient au contraire *présente* (voire *omniprésente*) dans la construction de l'*épistémè* moderne, qui procède à une historisation générale du savoir, faisant de l'homme à la fois l'effet de toute transformation objective et la source d'une notion réflexive de l'histoire. Il lui faut pour cela en particulier examiner ce qui différencie un « concept naturel de l'homme » d'un « concept de la nature humaine », et répéter le *cogito* cartésien, ainsi que le fera Kant, en *identifiant* immédiatement le « je pense » et le « je suis », hors de toute médiation ontologique. Mais cette même section (d'où son titre) comporte aussi un retour sur la figure énigmatique du souverain de la représentation, telle que l'avait dessinée le premier chapitre du livre, en interprétant la construction du tableau de Velázquez *Les Ménines*. Or ce retour au point de départ produit un effet très troublant. Foucault l'effectue sur un ton étrangeté détaché, non dépourvu de coquetterie intellectuelle, mais son enjeu est en réalité de suggérer que les deux *épistémès* rivales comportent une limite interne ou un point de fuite qui est *le même*, ou du moins correspond à *la même place* : celle du « roi ». À ceci près que, dans la première version, la place de la fonction souveraine est destinée à rester « vide », tandis que dans la seconde elle doit être *remplie* ou *occupée*, même si c'est par une figure paradoxale, étrangeté dédoublée. Comment peut-il se faire que les deux *épistémès* n'aient « rien » en commun, si elles contiennent la même « place », ou peuvent être envisagées d'un seul

et même point de vue ? Inversement, comment les deux « places » pourraient-elles être « la même », ou relever d'un isomorphisme, à partir duquel l'alternative du plein et du vide, du positif et du négatif devient formulable, si une radicale mutation était intervenue dans le champ du savoir, soumettant sa construction à des lois incompatibles, de telle sorte que, pour l'autre, chaque discours ne puisse apparaître que sous les traits insensés d'une « encyclopédie chinoise » à la Borges ?

On peut examiner cette difficulté sous différents angles. Coupant au plus court, je laisserai de côté toute considération d'histoire des idées ou de la philosophie, qui de toute façon ne suffirait jamais à régler le problème *structural*, dans lequel se superposent une dimension stratégique et une dimension épistémologique. Prêtons d'abord attention au fait que le « souverain manquant » de la première description du tableau est un *roi* (aussitôt redoublé, il est vrai, d'un *artiste*, qui est le peintre lui-même), tandis que le « sujet présent » dans la nouvelle époque du savoir à laquelle prélude cette répétition allégorique est un *homme* ordinaire, ou plutôt générique. Nous ne pouvons faire l'impasse sur cette considération s'il est vrai qu'il n'existe rien de tel qu'un signifiant innocent. Cependant elle pourrait nous engager sur une fausse piste d'interprétation du *dispositif* théorique foucauldien, parce qu'elle risque de suggérer que, tout bien considéré, la succession des *épistémès* classique et moderne ne fait qu'exprimer la transformation politique et sociale faisant passer d'un « absolutisme » monarchique à un « humanisme » républicain... Or ce n'est certainement pas cela que Foucault voulait dire, même symboliquement. Mais une autre orientation se propose : le « souverain absent », c'est évidemment un *nom de Dieu*, par où l'allégorie indique que l'ordre classique de la représentation, ou encore – thème directement pascalien – l'infinité positive que déploie la rationalité du discours est « hantée » par l'absence de Dieu. C'est seulement lorsque cette absence devient *visible* en tant que telle que Dieu peut s'incarner à nouveau, bien que ce ne soit pas en personne, mais dans la figure mineure d'un être fini, l'Homme. Cette idée serait déjà plus intéressante, puisqu'elle nous ferait comprendre dans quelle perspective Foucault, à la fin de son livre, décide de répéter la « mort de Dieu » nietzschéenne sous le nom de « mort de l'homme », plutôt, par exemple, que d'emprunter les voies feuerbachiennes et marxiennes d'une « sécularisation » du théologique qui serait le propre de la modernité¹. Mais

1. Notons que, de ce point de vue, évidemment, c'est Foucault qui est le chrétien le plus « orthodoxe » dans son « hérésie » même... S'agissant de l'interprétation de la « mort

cela ne consiste toujours qu'à interpréter une allégorie au moyen d'une autre allégorie, alors que ce qui nous intéresse est la logique même *du visible et de l'invisible*.

Je tirerai une première suggestion de l'article de John Rajchman sur « l'art de voir de Michel Foucault », où (s'inspirant de l'idée de Deleuze suivant laquelle Foucault est un « voyant ») il discute le rapport entre l'archéologie des *épistémès* et la question des *visibilités* :

La pensée visuelle d'une époque aurait donc une organisation positive. Mais cette organisation ne s'enracine pas dans une procédure de dissimulation. Foucault en arriva à l'idée que la façon dont les institutions de l'âge classique rendaient la folie « visible » ne reposait pas sur le refoulement ou la dissimulation de sa vérité, qu'on pourrait vouloir mettre au jour. Le schème conceptuel qui détermine ce qui peut être vu concerne, dans les mots de *L'Archéologie du savoir*, « ce qui est invisible mais n'est pas caché ». La visibilité d'une période peut lui être elle-même invisible, mais il ne s'agit pas de quelque chose qui serait soustrait à la vue. Ce qui est invisible n'est rien d'autre que la lumière éclairant les choses, ou dans lesquelles elles deviennent visibles¹.

Ceci nous suggère qu'il y a deux problèmes symétriques impliqués dans la comparaison des « perspectives » de la représentation classique et de l'historicité moderne, en tant que ce sont des perspectives sur *l'organisation même du savoir* : un premier problème concerne la possibilité de faire voir une certaine invisibilité, un second concerne ce qui fait qu'une certaine visibilité (ou présence) est invisible à elle-même. Mais on ne peut les traiter séparément, puisque ce sont les deux faces de la même « clôture » du savoir. Cependant, ce que Rajchman discute ici reste pour l'essentiel le rapport entre une *visibilité* donnée (ou un certain « espace de visibilité » ménagé par le savoir) et ses « objets » ou « phénomènes » caractéristiques (si « étranges » ou « anormaux » qu'ils puissent être, comme c'est le cas pour la folie).

Voulant passer de cette question à une *question du second ordre*, qui serait la question du rapport « invisible » entre les régimes de visibilité eux-mêmes, je proposerai d'ajouter à ces indications celles que contient l'ouvrage récent de Lucien Vinciguerra, *La Représentation*

de Dieu » comme « mort de l'Homme » ou inversement, la comparaison qui s'impose n'est pas seulement avec Nietzsche, mais avec Hegel élaborant la thématique luthérienne de la « mort de la mort » dans la *Phénoménologie* et dans les *Leçons sur la philosophie de la religion*.

1. John RAJCHMAN, « Foucault's art of seeing », *October*, vol. 44, 1988, p. 92-93.

excessive. Ce livre remarquable traite du rapport entre la construction de l'objectivité et les développements de la géométrie comme science dans les œuvres de Descartes, Leibniz, Locke et Pascal. Il nous ramène donc de l'étude de la *taxonomie* à celle de la *mathesis universalis*. Dans sa conclusion, Vinciguerra discute à son tour l'énigme que représente l'*ubiquité épistémologique* de la « place du roi » chez Foucault :

En cette place, qui est à la fois vide et attirante, Foucault voulait donc [...] trouver comme dans un palimpseste l'image de l'Homme du XIX^e siècle [...] dont une nouvelle *épistémè* fera le cœur de son savoir. Comment se fait-il que ce sujet-objet, rompant avec la transparence du Discours [...] puisse ainsi se donner à la vue dans le discours de la philosophie classique, comme si le tableau invoqué avait la capacité miraculeuse de déchirer sa propre pensée ?¹

De là, Vinciguerra procède à la démonstration qu'il y a contradiction entre l'idée que la succession des *épistémès* est radicalement discontinue, et l'idée qu'une « figure centrale » de la nouvelle *épistémè* pourrait se trouver « déjà là » au sein de l'ancienne, même si c'est dans la modalité de l'absence. À moins de supposer qu'en réalité il n'y a pas *deux épistémès*, mais *une seule*, bien qu'elle soit « à deux faces », ou qu'elle comporte deux régimes de visibilité, l'un exhibant l'absence de la figure du « roi » et l'autre sa présence. Ceci voudrait dire que l'événement « révolutionnaire » se situant au milieu (que le conflit de Kant et des Idéologues avait pour but de désigner) doit plutôt être pensé comme un *renversement* à l'intérieur du même dispositif que comme un départ sans retour. Cependant, continue Vinciguerra, cette hypothèse d'une unité profonde qui serait sous-jacente au passage de l'âge classique à la modernité (et qui impliquerait que Foucault n'a jamais eu pour objectif de décrire quelque chose comme une *succession linéaire d'épistémès* dans le temps, visant par conséquent ce que j'ai appelé ci-dessus le paradoxe d'une *critique historiciste de l'historicisme*) comporte des implications aussi lourdes que peu acceptables. Lourdes, parce qu'on réintroduit ainsi l'idée d'un « point de vue philosophique » synoptique pour lequel l'*unité disjonctive* des deux *épistémès* étudiées dans le livre (représentation et historicité, ordre et finitude, etc.) peut devenir elle-même « visible ». Quelque

1. Lucien VINCIGUERRA, *La Représentation excessive. Descartes, Leibniz, Locke, Pascal*, op. cit., p. 164.

chose comme un point de vue « hyper-épistémique » (*epekeina tès épistémès...*), pour ne pas dire un Savoir absolu. Peu acceptables, parce que la conséquence logique en sera que des *épistémès* ou rationalités spécifiques ne peuvent pas s'analyser complètement dans les termes de leurs propres règles de construction *positives* (ainsi que, pourtant, après *Les Mots et les Choses*, *L'Archéologie du savoir* y insistera à nouveau), mais restent suspendues à l'identification d'un certain jeu de différences *négatif*¹. Cette remarque nous met, je crois, sur la bonne voie, mais je prendrai la liberté de lui apporter une variante, qui en modifiera peut-être la conclusion.

Je pense qu'il faut distinguer des « points d'hérésie » de différents ordres. Ce n'est pas le même genre de différences ou de conflits discursifs que Foucault a en vue lorsqu'il analyse des bifurcations ou des oppositions qui prennent sens à l'intérieur d'une rationalité donnée, mais n'en ont plus en dehors d'elle (comme poissons hors de l'eau de leur naissance), et lorsqu'il analyse le conflit latent qui rend visible pour un certain régime de savoir ce qui est invisible pour un autre, *même si*, comme nous l'avons vu, certains « choix », en nous faisant passer du centre de l'*épistémè* à ses *limites* constitutives, nous amènent aux abords d'un renversement de perspective, ou d'une subversion de la rationalité positive, qui la menace de décomposition. Qui plus est, la place du roi, bien sûr, est allégorique, elle sert à Foucault à penser, sinon « l'impensable », du moins l'impossible épistémologique : la représentation de certains objets et la formulation de certaines questions au sein d'une rationalité pour qui ni les uns ni les autres ne peuvent théoriquement « exister ». Mais, quoi qu'en dise Vinciguerra, il n'est pas besoin pour problématiser cette pensée de l'impossible de recréer l'équivalent d'un savoir absolu, de créer un « hyperspace » ou d'installer la philosophie dans la position « synoptique » d'une théorie des théories. Il suffit d'*atteindre la limite* d'un discours et, en quelque sorte, de s'y tenir pour l'analyser ou le décrire *comme un « dehors »*, en *retournant* son intérieur vers l'extérieur². Pour Foucault ceci n'est pas tant l'affaire d'une théorie que celle d'un choix ou d'une décision métaphysique, même fondée sur un travail minutieux de description d'une archive.

1. *Ibid.*, p. 172.

2. Voir mon essai sur Foucault, Blanchot et la « pensée du dehors » ; ainsi que, dans l'œuvre de Foucault, tout particulièrement ses considérations sur la question de la « limite » chez Kant et Bataille dans la « Préface à la transgression », in *Dits et écrits*, tome I, *op. cit.*, p. 263 sq.

Il y a plus encore. Comme l'a montré notre discussion des « contre-sciences » et de leur rapport problématique à l'Impensé, cette configuration de choix peut faire l'objet d'un tour dialectique supplémentaire. Qu'est-ce qu'atteindre la limite ? Ce n'est pas osciller indéfiniment entre deux positions épistémiques incompatibles, rester enfermé dans la symétrie des discours clos déjà donnés (la représentation, l'anthropologie). Au contraire, c'est découvrir un « point d'hérésie » qui soit en fait un *point triple*, où le tiers, le « neutre » qui n'est *ni ceci ni cela* peut être au moins anticipé, ou même « lu » dans les moments de transgression du savoir existant. Épistémologiquement ce point triple définit le seuil où le « retour du langage » engagé par le développement contemporain de la philologie et de la linguistique elles-mêmes, mais surtout par la littérature en tant que « pensée du dehors », procure aux sciences humaines la possibilité de dissoudre leur paralogisme constitutif (le sujet qui se fait objet, et inversement). Stratégiquement parlant, ce point triple marque le fait que la vacillation des *épistémès* préexistantes et des modèles de rationalité correspondants n'ouvre pas tant la perspective d'un *âge nouveau du savoir*, encore à venir ou à la veille de se cristalliser, comme semblent l'avoir cru dans les années 1960 certains structuralistes et plus encore certains marxistes, que celle de *penser autrement*, dans l'éclairage de leur propre altérité ou de leur propre « dehors », les objets et les questions que le savoir historique avait subordonnés à ses idées quasi transcendantes. Une telle perspective, curieusement, semble donc plus proche d'une « déconstruction » que d'une « rupture épistémologique ». Et l'ambition du « livre de philosophie » écrit par Foucault n'était peut-être pas simplement, dans la conscience qu'il en avait, celle de « découvrir » l'emplacement d'un tel point d'hérésie. Plus vraisemblablement, c'était de le construire, pour pouvoir venir l'occuper et s'exprimer depuis cette place. Ce point, la « place du roi », que pourraient venir occuper à tour de rôle non seulement le roi lui-même, ou son peintre, mais un « voyant » ou un spectateur lui-même absent et d'autant plus insistant, lui est-il alors apparu comme la place où il pourrait se tenir, séjourner et travailler plus ou moins longtemps – sinon comme le souverain qui vient après l'Homme (« après le sujet qui vient », demandera Jean-Luc Nancy¹), du moins comme l'artiste qui peint sa disparition ? Ceci est une autre

1. Jean-Luc NANCY *et al.*, « Après le sujet qui vient ? », *Les Cahiers Confrontation*, n° 20, 1989 (traduction anglaise augmentée : Eduardo CADAVA, Peter CONNOR et Jean-Luc NANCY, *Who Comes after the Subject ?*, Routledge, Londres, 1991).

affaire : on peut penser que oui, on peut penser que non. Mais il reste que le point triple a désormais acquis une fonction décisive à deux niveaux distincts, dont l'allégorie nous aide à concevoir qu'ils ne sont pas séparables : c'est le point d'où l'effet transdisciplinaire des découvertes scientifiques qui se produisent dans le champ des sciences de la vie, ou du langage, ou du travail, peut être problématisé. C'est aussi le point qu'il faut atteindre ou simplement anticiper pour remettre en question l'ordre même des disciplines. *Coincidentia oppositorum*, encore et toujours.

Un point d'adversité : l'Anti-Marx de Michel Foucault

En proposant ce titre pour ma contribution au colloque « Marx et Foucault », je souhaitais évidemment introduire un petit élément de provocation¹. Car j'imaginai qu'il serait placé, d'une façon générale, sous le signe de la conciliation, sinon de la réconciliation. On a pu constater, tout au long de ce colloque que le problème, aux yeux des participants, ne se posait pas en des termes aussi simples, car chacun à sa façon a pris soin de mettre en évidence aussi bien des convergences que des divergences, des compatibilités et des incompatibilités, ou ce que je me risquerai à appeler des additivités et des soustractivités, tout en prenant en compte les modalités historiques et épistémologiques sous lesquelles de tels calculs peuvent avoir un sens. Personne n'a prétendu réduire Marx au foucauldisme ou Foucault au marxisme, bien que la tendance à construire un discours commun, un discours de communication entre les deux problématiques, non seulement pour comprendre l'histoire des idées, mais en vue d'applications et de travaux futurs, ait incontestablement tenu le devant de la scène. Le colloque, après tout, s'intitule « Marx et Foucault » et non pas « Marx ou Foucault ? ».

Dans une ponctuation de sa présidence, Matthieu Potte-Bonneville a proposé une typologie des façons dont on peut pratiquer le « et », prévoyant que chacune trouverait ici ses défenseurs. Je la résume ainsi.

1. Exposé présenté en clôture du colloque de l'université Paris X-Nanterre : « Marx et Foucault. Lectures, usages, confrontations », 20 décembre 2014.

Il y a trois grandes modalités possibles. Appelons la première *articulation*, ce qui veut dire qu'on se propose de connecter des énoncés, des analyses, des problèmes, des intentionnalités, avec tous les degrés possibles de la proximité et de la distance, de l'homogénéité et de l'hétérogénéité. Ceci est peut-être, étant conduit avec rigueur, la condition de possibilité de toute confrontation sérieuse. Plus engagée, ou plus risquée, est la *subsumption* de l'un des auteurs sous l'autre, ce qui ne veut pas dire nécessairement qu'on cherche à faire des analyses de Marx une partie de la théorie foucauldienne, ou inversement, mais peut vouloir dire, tout simplement, qu'on essaye plutôt de relire Marx en fonction des questions foucauliennes, ou inversement, ou encore qu'on essaye de *développer et rectifier* les analyses de Marx dans une perspective foucauldienne, ou inversement. Il est même possible de penser à une « subsumption réciproque », qui peut se faire immédiatement, ou par le détour de tiers convoqués comme témoins et comme truchements, tels Kant, ou Hegel, ou Weber, ou Deleuze... Enfin, la plus risquée de toutes, mais qui pour cette raison est la plus ambitieuse, et nécessairement éclairante, est celle qui cherche à convoquer Marx et Foucault devant le tribunal d'une métathéorie ou, si l'on veut, d'une métastructure, où leurs énoncés – traités aussi scrupuleusement que possible, mais non sacralisés ou littéralisés – ont à répondre de leurs conséquences possibles, et doivent dire sur quels fondements, à quelles fins ils peuvent travailler ensemble. Je ne récusé aucun de ces points de vue, au contraire, j'essaie de les pratiquer et en tout cas d'en apprendre ; mais ici, pour les besoins d'un exercice de pensée, je vais en prendre le contre-pied, c'est-à-dire que je vais essayer de penser la *disjonction* des deux auteurs, des deux problématiques. Et l'on verra qu'après tout ce n'est pas si facile que cela. Je parlerai donc *contre la conciliation*, la complémentarité parfaite, la subsumption intégralement possible. Cependant, ceci n'a de sens à mes yeux que, justement, parce qu'il y a une très grande *proximité*, un « voisinage » incontestable de Marx et de Foucault sur plusieurs points, qui est dû non seulement à la lecture de Marx par Foucault, mais à d'autres raisons, parmi lesquelles j'inscrirais volontiers la lecture de Foucault par Marx, lecture évidemment virtuelle, ou que nous pouvons construire par l'imagination théorique, comme, dans un livre devenu classique, Pierre Macherey avait naguère exposé la critique de Hegel par Spinoza¹.

1. Pierre MACHEREY, *Hegel ou Spinoza*, Maspero, Paris, 1979.

J'avancerai également que la proximité théorique, conceptuelle, problématique des deux auteurs se double d'une affinité de style intellectuel¹, celle qui préside à leur passion pour l'*enquête*, la constante remise en question des conclusions et des constructions systématiques, et à leur exigence, suivant la fameuse expression de Foucault, de développer « des fragments philosophiques dans des champs historiques² ».

Cependant, tout ceci – voisinages théoriques et affinités intellectuelles – ne prend son sens qu'à la condition d'identifier les divergences qui sont irréductibles, celles qu'il ne faut à aucun prix gommer pour comprendre les conditions du dialogue, et que même, sans doute, il faut mettre *au centre* d'une tâche infinie de rapprochement de ce qui pouvait sembler déjà proche, trop proche en fait. Ici encore je me servirai d'une expression foucauldienne, ou quasi foucauldienne : je dirai qu'il faut trouver *le point d'adversité*, ou *les points d'adversité* (mais un, qui soit fondamental, ce serait déjà bien). C'est ce à quoi je voudrais m'employer maintenant, en « forçant » au besoin l'exposé de façon à bien faire ressortir le point d'adversité, et en le localisant dans un champ qui soit à la fois, historiquement et logiquement, un champ de rencontre, de confrontation inévitable, et un « champ d'adversité » irréductible. Je dirai dans un instant comment je le définis. Mais auparavant, aussi schématiquement que possible, en profitant d'ailleurs de beaucoup de choses qui ont été dites ou suggérées dans ce colloque, j'ai besoin d'esquisser trois préalables. Je ne les développerai pas complètement, je me contenterai d'en décrire l'argumentation possible. Ils concernent respectivement ce qu'on pourrait appeler les cycles de l'*Abrechnung*, ou du « règlement de comptes », de Foucault avec Marx, puis plus spécifiquement la composition, le rythme, l'orientation, le contexte du second de ces cycles, celui que les publications et les débats récents ont particulièrement fait ressortir, et que j'appellerai le cycle *politique* ou *politologique*. Et enfin – de façon scandaleusement superficielle – je poserai aussi en préalable la reconnaissance de certains *recouvrements* des deux discours qui, *pour nous* en tout cas, *aujourd'hui* ou compte tenu de « ce que nous

1. Dans un esprit voisin de celui qui anime la contribution au colloque de Diogo SARDINHA, « Le nominalisme de la relation comme principe antimétaphysique » in Christian LAVAL, Luca PALTRINIERI et Ferhat TAYLAN, *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*, La Découverte, Paris, 2015, même si je n'en tire pas tout à fait les mêmes conclusions.

2. Michel Foucault, in Michelle PERROT, *L'Impossible Prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e siècle*, Seuil, Paris, 1980, p. 29-39.

sommes », c'est-à-dire de ce que nous sommes *devenus* depuis Marx et depuis Foucault, ne devraient plus être contestables.

Premier préalable, donc, l'*Abrechnung*. Je pense qu'il y a deux grands cycles, assez nettement disjoints, du règlement de compte de Foucault avec Marx (au sens où Marx avait parlé de son règlement de compte avec Hegel, et l'on sait qu'il crut peut-être un peu trop vite en avoir d'emblée terminé). Le premier, pour fixer les idées, s'étend entre 1954 et 1966. D'une part, *Maladie mentale et personnalité*, publié en 1954, avec ses deux chapitres « marxistes » ultérieurement retranchés et, il faut bien le dire aussi, censurés dans la publication des *Dits et écrits*¹ : l'un historiciste et sociologique, assez politzérien, l'autre explicitement pavlovien, matérialiste dialectique et bourré de références aux travaux de l'Académie des sciences de l'URSS, explorant ensemble en termes de *conflit intériorisé et déplacé* la question des causes sociales et des conditions matérielles de l'aliénation, dans le double sens du terme. D'autre part la rédaction des *Mots et les Choses*, publié en 1966, avec sa fameuse inscription du marxisme (et notons bien qu'il s'agit du marxisme *de Marx*, pas des épigones) dans le champ de l'évolutionnisme historique et économique du XIX^e siècle, où il serait comme un « poisson dans l'eau² », pivotant autour d'un certain « point d'hérésie » relatif à l'articulation des lois de développement et de l'état final du système productif, dont résulte aussi la dérision projetée sur les débats concernant l'opposition ou la coupure entre le marxisme et l'économie bourgeoise comme « tempête au bassin des enfants ». Ce cycle opère donc un renversement, dont les étapes n'ont rien de simple mais dont le résultat paraît tout à fait clair,

1. La première édition intitulée *Maladie mentale et personnalité* (1954) comportait deux chapitres consacrés à la question de « l'aliénation mentale » et de son rapport à « l'aliénation sociale » d'inspiration explicitement marxiste, mais suivant deux lignes différentes : d'une part un développement de la théorie pavlovienne des « réactions paradoxales » aux injonctions impossibles, de l'autre une construction analogique des deux aspects de l'aliénation, d'inspiration plus sociologisante (et faisant penser aux travaux contemporains de l'école de Francfort). Lorsque, après de longues hésitations, Foucault finit par accepter la réédition de ce petit livre (*Maladie mentale et psychologie*, PUF, Paris, 1962), il changea le titre et substitua aux deux derniers chapitres un condensé des thèses de l'*Histoire de la folie* (1961). On aurait pu s'attendre à ce que (comme pour d'autres essais contemporains ou textes ainsi retranchés de versions successives d'un même ouvrage) ces chapitres soient inclus dans l'édition, théoriquement exhaustive, des *Dits et écrits*, mais ce n'est pas le cas. Ils demeurent donc pratiquement introuvables. Voir le commentaire de Pierre MACHÉREY, « Aux sources de l'*Histoire de la folie* : une rectification et ses limites », *Critique*, n° 471-472, 1986.

2. Michel FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, *op. cit.*, p. 274.

sans appel. La disqualification, étonnamment conjointe, de l'humanisme du travail et de la catégorie d'idéologie en constitue l'un des aspects saillants. Ce cycle est à dominante épistémologique, ce qui ne veut pas dire que la politique ou les implications politiques n'y jouent aucun rôle. Notons à cet égard, car les implications politiques d'un discours théorique ne sont jamais indépendantes de la conjoncture réelle, que 1954 est avant 1956 et que 1966 n'est pas encore 1968. Sans doute l'aura-t-on d'emblée remarqué.

Si tel est le premier cycle, quel est le second ? Je crois qu'on peut le circonscrire assez exactement lui aussi, nous avons maintenant tous les éléments pour cela : du point de vue des écrits qui le marquent, et dont la dynamique lui donne corps et substance, il commence en 1971, avec la deuxième année des cours de Foucault au Collège de France (je dirai pourquoi ce privilège). Il s'achève en 1976, avec la publication de *La Volonté de savoir*, qui formule le rejet de l'« hypothèse répressive », ancrée dans une certaine domination des catégories juridiques sur la pensée de l'histoire, dont le marxisme lui-même demeurerait prisonnier en dépit de son antijuridisme avec lequel Foucault a explicitement sympathisé. Mais surtout, et là encore je dirai pourquoi, le protocole décisif, c'est le cours de 1976, « *Il faut défendre la société* », dans lequel se trouve proposée une généalogie de l'idée même de la lutte des classes – la catégorie centrale du marxisme, celle sans laquelle il n'y a pas de marxisme, en tout cas pas de pensée marxiste de l'historicité et de la politique – à partir des métamorphoses historiques du schème de la guerre sociale ou de la guerre des races. Disons, en flirtant un peu avec une terminologie hégélienne, que le marxisme de Marx (et par voie de conséquence celui de ses successeurs, si novateurs soient-ils, mais l'on sait que pour Foucault ils ne l'ont pas vraiment été), se trouve ainsi « compris », *begriffen*. Et se trouvant compris, il se trouve en fait congédié, *aufgehoben*. Après ce moment Foucault n'a plus besoin de s'expliquer avec Marx, il ne peut que, le cas échéant, lui faire des emprunts partiels et accidentels – pas tant que cela en réalité. Fondamentalement, c'est fini. Évidemment il est très important de noter que ce tournant coïncide avec un déplacement dans la problématique et les intérêts de Foucault lui-même, l'émergence de la question de la gouvernementalité et donc la mutation, pour ne pas dire le renversement, de sa conception du *pouvoir* et des rapports entre pouvoir et résistance, pouvoir et conflit. Cela veut dire que, dans la phase précédente, que pour cette raison j'appelle le cycle politique ou politologique (même si les préoccu-

pations épistémologiques n'ont pas disparu), la problématique de Foucault – nommément sa conception du *pouvoir* – a au contraire été centralement déterminée (je ne dis pas *uniquement*, mais centralement) par une confrontation avec Marx, qu'il a fallu comprendre, et en quelque sorte réduire. Mais le résultat, à nouveau, et sur de nouvelles bases, apparemment plus décisives encore, est un congé donné à Marx. Tout congé, cependant, comporte des traces, pour ne pas dire des traumatismes. C'est notre objet, non seulement dans ce colloque, mais au-delà.

On voit que mes deux cycles sont disjoints. Que se passe-t-il entre les deux ? Des tas de choses difficiles à débrouiller, car elles ne s'inscrivent pas principalement dans des textes, et les déclarations de Foucault, sur ce point, à différentes époques et pour différents auditoires, se contredisent et laissent beaucoup de points dans l'ombre. Je dirai, sans chercher pour aujourd'hui à y voir plus clair : entre les deux cycles, évidemment, il y a Mai 68 (mais quelle est la vraie position de Foucault en 1968 ? Comme Platon, et comme Althusser mais pour d'autres raisons, « il n'était pas là »...), il y a des discussions passionnées avec des althussériens, des althusséro-lacaniens, des althusséro-maoïstes, et je dirai même des althusséro-foucaldiens. Il y a surtout la création de Vincennes, qui est le cadre et le bouillon de culture d'une bonne partie de ces discussions. Ceci me conduit à deux remarques complémentaires sur les analogies et différences des deux cycles.

Premièrement, dans les deux cycles, mais suivant deux modalités évidemment différentes, car ni les temps ni les sujets ni les objets ne sont les mêmes, l'*Abrechnung* de Foucault avec Marx est surdéterminée par la présence, les positions, les énoncés d'Althusser. Je ne dis pas qu'il est le seul « tiers », mais il est le principal, celui qui importe le plus théoriquement et affectivement. Ceci se marque dans les textes par la multiplication des allusions transparentes pour les contemporains et en tout cas pour les deux intéressés, des quasi-citations, des retournements et des antithèses, mais aussi par les silences calculés, dont certains ont valeur de dénégation plus ou moins agressive des positions d'Althusser, que Foucault connaissait parfaitement. J'en parlerai une autre fois plus en détail s'il le faut, et je prie qu'on ne croie pas que je suis ici obnubilé par ma propre histoire, ou que je ne vois midi qu'à la porte de mon maître. D'ailleurs Foucault aussi a été mon maître. Je résume les choses en disant que, compte tenu de la rareté des mentions de son nom, Althusser ici, en quelque sorte, « disparaît dans son intervention ». Retenons ceci, en particulier pour

l'intelligence du deuxième cycle, auquel je viens maintenant : Foucault lit Marx, il interprète Marx, il utilise Marx, il transforme Marx, mais le Marx ou le marxisme d'Althusser est toujours en surimpression. Évidemment ce n'est pas le même : dans le premier cycle, ce qui joue à fond c'est l'antihumanisme d'Althusser, sa critique de l'humanisme marxiste, sa déconstruction du couple sujet-objet ; dans le deuxième cycle ce qui est omniprésent¹, c'est la « théorie » ou l'hypothèse des appareils idéologiques d'État et de leur fonction dans la reproduction des rapports de production capitalistes, ce qui n'est pas la même chose, même si la question de l'idéologie demeure centrale (et c'est l'un des points sur lesquels Foucault est le plus pervers, parce qu'il attribue toujours implicitement à Althusser exactement la conception de l'idéologie dont celui-ci avait voulu libérer le marxisme). C'est aussi l'« autocritique » d'Althusser, énoncée en 1973 dans la *Réponse à John Lewis* (un texte très controversé à l'époque) : « j'avais sous-estimé la lutte des classes² ». Rien que cela... Ceci me permet enfin une remarque complémentaire : il y a une dominante épistémologique ou politologique, mais le problème de l'anthropologie et des différents types d'anthropologie est toujours crucial, soit qu'on confonde les notions d'anthropologie et d'humanisme (théorique), comme avait tendance à le faire Althusser, soit qu'on les disjoigne, comme l'a parfois tenté Foucault.

Je dois dire maintenant, toujours schématiquement, comment s'organise le cycle politologique de 1971 à 1976, qui nous intéresse le plus directement. Il faut prendre comme fil conducteur la succession des cours au Collège de France : 1971-72, *Théories et Institutions pénales* ; 1972-73, *La Société punitive* ; 1973-74, *Le Pouvoir psychiatrique* ; 1974-75, *Les Anormaux* (l'un des sommets absolus de l'œuvre de Foucault, à mon avis du moins) ; enfin 1976, « *Il faut défendre la société* » (titre rusé, puisqu'il ne s'agit évidemment pas d'une injonction énoncée par Foucault, mais d'une pseudo- ou quasi-citation générique, dont il veut retracer les origines et les métamorphoses de l'usage³). L'*Abrechnung* avec le marxisme occupe le début et la fin du cycle, c'est-à-dire qu'elle commence avec les cours sur *Théories et*

1. Comme nous le rappelle de façon lumineuse Julien PALLOTTA, « L'effet Althusser sur Foucault : de la société punitive à la théorie de la reproduction » in Christian LAVAL, Luca PALTRINIERI et Ferhat TAYLAN, *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*, op. cit.

2. Louis ALTHUSSER, *Réponse à John Lewis*, op. cit., 1973.

3. Michel FOUCAULT, « *Il faut défendre la société* », op.cit., p. 53.

institutions pénales et *La Société punitive*, puis s'interrompt deux ans (car le marxisme, *en apparence*, ne joue aucun rôle dans l'étude du pouvoir psychiatrique et médico-criminologique), mais c'est justement cette *absence* qui est significative : pas besoin de Marx (contrairement à ce qu'avait affirmé le livre de 1954) pour comprendre ce pouvoir typiquement « bourgeois » et ces processus de normalisation et, corrélativement, d'anormalisation des individus, qui est, notons-le déjà en attente, un processus *anthropologique* et *anthroponomique*. Enfin l'*Abrechnung* reprend et se conclut dans le cours de 1976, « *Il faut défendre la société* », mais sous une tout autre modalité : absolument pas comme une discussion des thèses de Marx, de sa théorie historique et sociologique, et de la façon dont on peut soit la réinterpréter, soit la renverser en son contraire (ce qui est encore un développement), mais comme identification des *présupposés du discours de Marx sur la lutte des classes*, à rechercher dans un certain modèle d'historicité agonistique et dans son rapport à des contextes historiques successifs, avant et après la Révolution française, la révolution industrielle, et la constitution de l'État-nation moderne.

Je dirai trois choses sur ce point. Premièrement, le discours de Foucault est un *discours adressé*, à un certain public présent dans la salle ou au-delà, à la cantonade, et dans ce public occupent une place centrale les jeunes amis ou compagnons de Foucault, dont une bonne part sont des marxistes, ou des marxistes althussériens, ou des marxistes ex-althussériens, ou des ex-marxistes ex-althussériens (en particulier maoïstes). La question n'est d'ailleurs pas du tout uniquement de savoir qui est le maître, ou qui le maître doit suivre, mais c'est d'interpréter la conjoncture par des éléments historiques et stratégiques. Or la conjoncture, c'est la répression des mouvements dits gauchistes, notamment la Gauche prolétarienne, les « lois anticasseurs » du ministre Marcellin, le mouvement des prisons, la controverse sur les tribunaux populaires (où intervient Sartre), mais aussi Lip, le Larzac, le programme commun de la gauche, et bientôt la possibilité – qui se concrétisera en Allemagne et en Italie – d'une transformation de l'opposition antiparlementaire, qui se veut radicalement révolutionnaire, en guérilla urbaine. En 1969 déjà, Alain Geismar et Serge July avaient publié un ouvrage sous le titre *Vers la guerre civile*¹, annonçant la suite de Mai 68 en ce sens. Deuxièmement,

1. Alain GEISMAR, Serge JULY et Erlyn MORANE, *Vers la guerre civile*, Éditions et Publications Premières, Paris, 1969 [Erlyn Morane est un pseudonyme dont je ne connais pas le porteur].

la publication récente des derniers cours manquants de Foucault, en fait les premiers dans l'ordre chronologique, a permis de constater qu'il n'en est pas resté à des jugements épistémologiques ou politiques généraux sur Marx et le marxisme, mais qu'il a travaillé de l'intérieur, avec ses moyens conceptuels et historiographiques propres, *les questions du marxisme* : le schème de la lutte des classes, la reproduction, la genèse des rapports de production et de l'État capitaliste, les conditions de l'exploitation, la forme-salaire, etc. Non seulement il n'a rien à envier sur ce point aux courants marxistes contemporains qui, chacun à sa façon, comme a dit Habermas, s'efforcèrent de *reconstruire le marxisme*, mais on voit bien qu'il s'est efforcé de les battre sur leur propre terrain, en partie avec leurs propres armes, en partie avec d'autres, qui finiront par l'emmener tout à fait ailleurs. On évoque souvent dans ce colloque *La Société punitive*, sa grande différence avec l'ouvrage ultérieur *Surveiller et punir* (dont on aurait pu croire que le cours était simplement un brouillon) et la place étonnante qu'y occupe une théorie complète de la « reproduction » du prolétariat, rivale de celle d'Althusser et des althussériens, centrée non pas sur l'assujettissement à l'idéologie dominante, mais sur la moralisation institutionnelle des travailleurs, la maîtrise des illégalismes populaires (et autres...), la corrélation de la forme-salaire et de la forme-prison (cette terminologie de la « forme » est un sûr indice de l'imprégnation marxiste) comme matrice de la gestion et de l'exploitation du temps de travail, etc. Mais les choses sont encore plus claires avec la publication de *Théories et institutions pénales* (cours pour lequel on n'a pas de rédaction ou de transcription complète, ce qui ne l'empêche pas d'être parfaitement intelligible)¹. Ce cours présente une histoire de la formation historique de l'« appareil répressif d'État » ou « de l'État » à l'époque de la monarchie absolue française, au travers de la répression de la révolte des Nu-pieds de 1639 et des innovations politiques qu'elle entraîne². L'histoire de la constitution de l'État de classe bourgeois par la monarchie absolue était alors le point d'honneur de l'historiographie marxiste, et l'objet majeur de sa querelle avec les historiens « bourgeois » comme Roland Mousnier³. L'une des principales sources de Foucault

1. Michel FOUCAULT, *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France (1971-1972)*, Gallimard/Seuil/EHESS, Paris, 2015.

2. *Ibid.*

3. Voir l'excellente mise au point concernant les rapports de Foucault avec l'historiographie française de la révolte des Nu-pieds, par Claude-Olivier Doron, contenue dans l'édition du *Cours* de Foucault (*Théories et institutions pénales*).

est l'historien soviétique Boris Porchnev, dont il adopte largement (et à l'occasion discute) les hypothèses : c'était aussi la source principale des explications d'Althusser dans *Montesquieu, la politique et l'histoire*¹. Mais, surtout, l'expression « appareil répressif d'État » est une invention d'Althusser, qui n'existe pas dans le marxisme antérieur, corrélative des « appareils idéologiques d'État ». En somme Foucault dit à Althusser (et à leur public commun) : contrairement à ce que tu crois et enseignes, le problème principal ne réside pas dans les appareils idéologiques, il réside dans l'appareil répressif. C'est de lui qu'il faut avant tout reconstituer la genèse tortueuse et interpréter la multifonctionnalité, au croisement de la fiscalité, des nouvelles modalités d'usage de la force armée et de l'institution d'une justice comme prérogative du souverain, qui lui confère un « sur-pouvoir ». À ce moment Foucault se méfie encore de la notion de « reproduction » que l'année suivante, au contraire, il s'appropriera. Il va jusqu'au bout de l'« hypothèse répressive », que plus tard il récusera absolument, et c'est dans le cadre de cette hypothèse qu'il énonce, ou découvre, la thèse suivant laquelle « les rapports de pouvoir sont aussi profonds que les rapports de production, ils ne se déduisent pas les uns des autres. Ils reconduisent des uns aux autres² », autrement dit ils sont mutuellement constitutifs. On voit bien ce qui se passe dans ces deux années de cours : Foucault est devenu marxiste, ou peut-être plus marxiste, meilleur marxiste que les marxistes, « sur-marxiste » en quelque sorte – ce qui veut dire qu'il traite leur problème, mais autrement qu'eux. *Et soudain tout s'arrête, le marxisme s'éclipse*. Quand il reparaît en 1976, par le biais d'une généalogie de la notion de « lutte des classes » dont Marx avait dit lui-même dans une fameuse lettre de 1852 à Weydemeyer, archi-sollicitée et archi-commentée, qu'il n'en était pas « l'inventeur », mais qu'il l'avait « empruntée » aux historiens de la bourgeoisie française, ce n'est plus une théorie de référence à discuter ou développer, ou à remplacer, c'est un discours à inscrire *parmi d'autres* dans une généalogie de la « contre-histoire »³...

Alors que se passe-t-il entre les deux ? Est-ce que c'est important ? Bien sûr, c'est même fondamental : le cours sur *Le Pouvoir psychiatrique* (et ensuite le cours sur *Les Anormaux*) met en place la thèse de la « productivité du pouvoir » sous une nouvelle forme, il abandonne

1. Louis ALTHUSSER, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, PUF, Paris, 1959.

2. Michel FOUCAULT, *La Société punitive. Cours au Collège de France (1972-1973)*, Gallimard/Seuil/EHESS, Paris, 2013 p. 151.

3. Michel FOUCAULT, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 69.

complètement l'hypothèse répressive, et il corrèle la question des disciplines ou technologies de pouvoir avec la constitution ou production de « l'individu » (les guillemets sont dans le texte¹), en particulier par la généalogie du rapport intrinsèque entre le pouvoir familial, qui s'exerce sur l'enfant, et la « fonction psy », qui normalise la société en l'assujettissant à une certaine efficacité de la vérité dont il faut faire l'histoire politique. La question de l'individuation prend le dessus sur celle du contrôle des masses et des mouvements de masse (qui resurgira plus tard d'une tout autre façon, en termes de biopolitique des populations), ou plutôt elle est *extraite* de la question du contrôle des masses, au moyen du fait que celui-ci avait déjà – *via* les institutions pénitentiaires – *ciblé l'individu* comme « objet » (ou « sujet-objet », « objet assujetti ») du pouvoir disciplinaire. Désormais celui-ci a deux formes concurrentes : « surveiller et punir » d'un côté, « médicaliser et faire causer, faire parler » de l'autre. On entre dans l'analytique du pouvoir et de ses stratégies, plus précisément de sa « microphysique ». Même et surtout si ce pouvoir a des fonctions sociales, le marxisme ne sert à rien pour les penser, car ce pouvoir s'exerce sur les corps, directement, non sur les esprits ou les idées. Enfin – mais il faut le dire vite, ou plutôt il faut le *redire*, le remarquer –, la notion d'idéologie est récusée une nouvelle fois, comme si – quoi qu'en dise Althusser – elle ne concernait jamais que les mouvements et le contrôle des idées, « dominantes » et « dominées ». Voilà, me semble-t-il, l'axe autour duquel se déploie et se boucle le second cycle de l'*Abrechnung*.

Faute de place suffisante, je vais largement passer ici sur mon troisième préalable, que j'ai appelé le système des *recouvrements* entre Foucault et Marx, non pas dans l'absolu, suivant une axiomatique intemporelle, mais dans la perception que nous en avons et en construisons aujourd'hui, et qui autorise, en particulier, d'inverser si nécessaire la « flèche du temps » de l'histoire des idées. Mais au fond ce n'est pas très grave, car c'est de cela que, je crois, on a le plus abondamment parlé ici : j'ai ma propre façon de construire ces recouvrements bien sûr, mais je ne suis pas en désaccord fondamental avec les autres contributions de ce colloque. Tout se joue effectivement dans le rapport au livre I du *Capital* ou plutôt à certains de ses développements (et cela suffit à la fois à montrer le sérieux de

1. Michel FOUCAULT, *Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France (1973-1974)*, Gallimard/Seuil/EHESS, Paris, 2003, *passim*.

la lecture opérée par Foucault et son appartenance à un paradigme d'époque, qui lit sélectivement *Le Capital*). Il y a d'une part ce que Rudy Leonelli appelle la « généralisation » des analyses de Marx sur la manufacture par Foucault dans la constitution de sa théorie du pouvoir disciplinaire¹, généralisation non au sens d'une abstraction surplombante (malgré les phrases qui semblent parfois faire de « la société » un quasi-sujet), mais au sens d'une extension latérale, d'une *analogie généralisée* des mécanismes disciplinaires et de leurs technologies. Naturellement Foucault a d'autres sources, et Marx n'est pas finalement son référent principal, on sait que c'est Bentham et le *panopticon*. Mais la productivité du texte de Marx dans la genèse de cette première conception du pouvoir des normes est évidente, et du coup il y a sens à tenter une subsumption inverse, comme tout récemment Pierre Macherey², en faisant revenir la généralité foucauldienne dans l'analyse de l'exploitation marxienne – à condition toutefois de ne pas oublier une limitation fondamentale qui grève toute cette analogie, à savoir le fait que, pour Marx, la manufacture et la division manufacturière du travail ne sont pas encore la *subsumption réelle* de la force de travail sous le commandement du capital, mais seulement une forme de transition, même si elle est périodiquement réactivée. Et par ailleurs, suivant les arguments de Guillaume Sibertin-Blanc ou les interprétant à ma façon, il y a ce que j'appellerai le « moment foucauldien » de Marx dans l'analyse des luttes de classes, à propos de la « loi de population », ou plutôt de la production de la surpopulation relative, « excédentaire », et de sa continuité – même dans des formes apparemment normalisées par les règles de l'économie, par rapport aux violences de l'accumulation primitive des capitaux et des hommes³. Ce moment, « biopolitique » avant la lettre, est le *troisième* des grands développements du livre I du *Capital* qui contribuent à une phénoménologie de la lutte des classes, à chaque fois avec des concepts et dans un cadre très différents : après le développement sur

1. Voir sa contribution au volume *Marx & Foucault (op. cit.)* : « Foucault lecteur du *Capital* ». Rudy Leonelli a longuement argumenté sur tous ces points dans sa thèse de doctorat, soutenue en 2007 à Paris X-Nanterre : « Foucault généalogiste, stratège et dialecticien. De l'histoire critique au diagnostic du présent », dont il faut souhaiter la publication intégrale.

2. Pierre MACHEREY, *Le Sujet des normes*, Amsterdam, Paris, 2014.

3. Guillaume SIBERTIN-BLANC, « Loi de population du capital, biopolitique d'État, hétéronomie de la politique de classe », in Franck FISCHBACH, *Marx. Relire Le Capital*, PUF, Paris, 2009, p. 77-100.

la « guerre civile prolongée » qui conduit à la législation sur la durée du travail, que je suis tenté d'appeler un moment machiavélien, et le développement sur les contradictions de la grande industrie en tant qu'elle combine l'accroissement technologique et scientifique de la productivité avec l'intensification féroce de la charge de travail, que je suis tenté d'appeler le moment hobbesien, parce qu'il construit lui aussi un Léviathan, un corps social artificiel à la fois mécanique et juridique, et dont l'opéraïsme italien des années 1960 a donné l'interprétation la plus dialectique¹. Mais évidemment, pour accepter qu'il y ait ainsi un moment foucauldien chez Marx dans les deux dernières sections du *Capital*, il faut à la fois supposer que Marx ait pu lire déjà quelque chose de Foucault chez ses prédécesseurs – ce qui n'est pas trop difficile –, et que la biopolitique au sens de Foucault puisse être incorporée dans une « totalisation » marxienne, en clair dans le « procès d'ensemble » de ce que Marx appelle depuis les *Grundrisse* le « *Gesamtkapital* », ce qui va beaucoup moins de soi.

J'en viens alors à mon dernier point, le principal, celui que j'avais annoncé depuis le début, comme tentative de localiser dans un certain champ théorique le point d'adversité, ou le point d'incompatibilité irréductible – celui qu'il faut toujours faire revenir dans les « synthèses » foucaldo-marxiennes pour en problématiser les limites, en récuser les facilités, en éviter les déductions boiteuses. Je propose de considérer que le point d'adversité réside dans le fait que Marx et Foucault développent des *anthropologies incompatibles*, qui divergent à propos d'un problème qui est pourtant formellement le même, et que d'ailleurs nous pouvons et devons nous-mêmes reprendre à notre compte : le problème de l'*individuation*.

Je ne parle pas ici de question anthropologique d'une façon transcendantale, comme ouverture de la question « qu'est-ce que l'homme ? », mais je n'entends pas non plus de façon lâche qu'il s'agirait d'une description des multiples variantes historiques de la condition ou de la société humaine. Je veux dire que Marx et Foucault, ou Foucault et Marx, peu importe l'ordre, se proposent l'un et l'autre de façon centrale de *construire une théorie de l'individu*, ou mieux de l'*individuation*, et de la mettre en rapport, d'une part, avec des modes de sujétion, d'assujettissement, de subjectivation, d'autre part avec des modalités du rapport entre l'individuel et le social, ou mieux

1. Voir notamment la revue *Quaderni Rossi* publiée entre 1961 et 1966 et le livre de Mario TRONTI, *Ouvriers et Capital*, Christian Bourgois, Paris, 1977.

l'individuel et le collectif, qui est comme la cellule élémentaire du social. Or ce problème, qu'on pourrait dire *quasi transcendantal*, est fondamentalement un problème anthropologique, il est constitutif d'une certaine anthropologie, à la fois historique et philosophique. Le champ d'adversité dans lequel Marx et Foucault vont se confronter est donc celui de l'anthropologie, comme théorie de l'individuation, ou de la constitution des sujets en individus, et le point d'adversité, c'est le fait qu'ils n'ont ni le même concept de l'individu, ni la même problématique de l'individuation et, inversement, de la collectivisation, ni la même idée d'un sujet qui insiste dans ces devenirs antithétiques. Naturellement je ne conteste pas que ceci ait à voir avec une opposition entre des rapports de classe et des rapports de pouvoir comme objet théorique central, ou avec une opposition entre deux conceptions de la domination, l'une liée à l'exploitation du travail, l'autre liée à la disciplinarisation des corps et au gouvernement des conduites, mais je veux ramener l'opposition à ce qui me semble être philosophiquement sa couche fondamentale.

Il n'est pas très difficile de se convaincre que la question de l'individualisation des sujets soit une question fondamentale pour Foucault – à l'opposé par exemple d'une question de l'interpellation des individus en sujets – car il le répète constamment. On la voit émerger en particulier au centre des analyses du *Pouvoir psychiatrique*, comme *effet* caractéristique de ce type de discipline qui tout à la fois *discerne et catégorise* les individus, exigeant d'eux un aveu de leur singularité normale ou anormale, et donc « construit » l'individualité comme une *forme sociale*, rendant possible à terme l'émergence d'une « société des individus » ou, comme on a commencé à dire après Tocqueville, d'un « individualisme » comme forme paradoxale du rapport social. Notons que l'introduction par Foucault du « pouvoir pastoral », prototype de la « gouvernementalité », conservera cette question et même l'étendra à travers l'histoire, tout en lui donnant une autre réponse. Donc d'une certaine façon il est clair que cette question anthropologique est la question de Foucault. Est-ce que c'est la question de Marx ? C'est moins évident, en dépit de la trace persistante des considérations de sa jeunesse sur le modèle bourgeois de l'égoïsme utilitariste, qui est un autre nom de l'individualisme, et de leur mise en rapport ultérieure avec une théorie de la division du travail dont – nous dit *L'Idéologie allemande* – le nom philosophique est « aliénation ». Et pourtant je le soutiendrai également, et je voudrais suggérer ici que les choses deviennent plus claires – à la

fois en ce qui concerne la présence chez Marx d'une théorie de la « construction de l'individualité individualisée » mais aussi, on va le voir, de sa destruction, et en ce qui concerne l'opposition du schème de Marx avec le schème de Foucault – *si on repart de Hegel*, qui est vraiment la base historique de toute cette discussion.

Pourquoi ? Parce que Hegel a écrit la section de la *Philosophie du droit* sur le « droit abstrait », qui est justement une construction de l'individualité dite « abstraite » (c'est-à-dire universelle, équivalente formellement à toute autre)¹. Qui plus est, cette construction est une construction *sociale*, et non pas simplement l'exposé d'une logique juridique (bien qu'elle soit aussi cela), parce que dans la conception hégélienne du droit abstrait on a affaire à la fois à la description d'une forme et à l'idée de son *institution* historico-politique. Ce qui distingue Hegel de tous les contractualistes, on le sait (et il est évident que, chacun à sa façon, Marx et Foucault ont hérité de cette critique), c'est le fait que pour lui les individus « purs et simples » n'existent pas comme *donnés*, ni comme une donnée biologique ni comme une donnée psychologico-morale, mais il faut qu'ils soient construits, ou si l'on veut produits, comme l'universel lui-même doit être construit, et en même temps que lui.

Ajoutons un rappel brevissime, mais tout le monde connaît ces textes : la construction hégélienne procède en trois temps, dialectiquement enchaînés et ensuite refondés dans la structure de l'esprit objectif : le moment de l'*appropriation*, qui fait des personnes les libres propriétaires de leurs biens, dont « la volonté descend dans les choses », phrase que citera littéralement Marx au chapitre II du *Capital* sur lequel justement insiste Jacques Bidet², puis le moment du *contrat*, donc plus généralement de la réciprocité, de la reconnaissance, qui est la matrice de toutes les modalités de l'intersubjectivité sociale, et enfin, n'ayons garde d'oublier ce moment capital, le moment de l'*Unrecht*, difficilement traduit à la fois par « négation du droit » et par « injustice », ou mieux « illégalité », qui introduit la contradiction dans les formes du droit abstrait, et à travers la contradiction le mouvement, donc la réalisation ou si l'on veut la reproduction. Il est important de garder en mémoire cette triplicité des moments du droit

1. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, traduction française de Jean-François Kervégan, PUF, Paris, 1998.

2. Voir sa contribution dans *Marx & Foucault (op. cit.)* : « Foucault avec Marx : pouvoir-capital et pouvoir-savoir ».

abstrait, autrement dit de la construction de l'individualité abstraite chez Hegel, dont la totalité de l'enchaînement est constitutive : si on se retourne vers Marx et Foucault et si on les considère par hypothèse comme des « posthégéliens », on voit que chacun d'eux procède à la fois à une soustraction et à un ajout qui est aussi un déplacement ; ce qui veut dire qu'aucun d'eux ne « garde » l'intégralité de la forme hégélienne, mais chacun la transforme, bien qu'en des sens opposés.

En effet, c'est très clair, Marx laisse tomber l'illégalité, l'*Unrecht*, c'est-à-dire qu'il la renvoie en dehors de la forme juridique et de son efficacité intrinsèque – quitte éventuellement à vouloir revenir plus tard sur la question de la contrainte, de la pénalité, de la justice et de l'injustice dans le cadre d'une théorie de l'État, mais on sait que ce développement n'a jamais eu lieu. L'article de jeunesse, assez foucauldien d'ailleurs, sur les « vols de bois » serait comme la marque de son absence¹. En revanche Marx double la forme juridique d'une forme « économique » ou mieux, « marchande », qui en est l'image en miroir, dans laquelle l'équivalence des marchandises échangées est l'image du contrat égalitaire et inversement, cependant que leur appropriation en vue de l'aliénation est l'image de la propriété et de la volonté libre qui l'habite. C'est le fameux « Éden des droits de l'homme et du citoyen : liberté, égalité, propriété et Bentham » (*Le Capital*, livre I, chapitre 5) et l'on voit que pour Marx ce qui fait l'efficacité, ou mieux l'*effectivité* de la forme juridique dans la construction de l'individualité abstraite est justement son couplage avec la forme-marchandise, la réversibilité des deux fétichismes des personnes et des choses.

Au contraire, si nous nous tournons vers Foucault, nous voyons qu'il fait le choix inverse. D'un côté il relativise la question de la propriété (ce qui ne veut pas dire qu'il l'ignore, mais que pour lui la propriété, parmi beaucoup d'autres institutions sociales, est un support de pratiques de normalisation qui n'a pas de privilège fondamental, donc n'est pas *intrinsèquement lié* à la construction de l'individualité). Mais de l'autre côté il majore l'importance de l'*Unrecht*, de l'illégalité et de la pénalité qui tout à la fois la réprime et la perpétue, et en même

1. Le texte de Marx sur les débats de la Diète rhénane relative aux « vols de bois » (article paru dans la *Rheinische Zeitung*, n° 298, 25 octobre 1842) a fait l'objet en français de plusieurs éditions critiques et commentées. Signalons en particulier celle de Pierre LASCOURME, *Marx : du « vol de bois » à la critique du droit. Karl Marx à la Gazette rhénane, naissance d'une méthode*, PUF, Paris, 1984 ; et celle de Daniel BENSARD, *Les Dépossédés. Karl Marx, les voleurs de bois et le droit des pauvres*, La Fabrique, Paris, 2007.

temps il en déplace le sens : je n'ai pas le temps ici, évidemment, de me lancer dans des analyses comparatives de la façon dont différents théoriciens et critiques du droit valorisent la fonction constitutive du droit pénal dans la forme juridique elle-même, mais on voit bien que, pour Foucault (et *Surveiller et punir* en donnera une interprétation grandiose), ce qui importe dans la pénalité n'est pas tant la façon dont elle est justifiée ou légitimée que la façon dont elle est exercée, à la fois dans la société en général et dans le rapport aux corps individualisés, et les effets qu'elle produit de part et d'autre : la prison et ses substituts éventuels, et non pas le tribunal, la punition et non le jugement... Et c'est de ce côté-là qu'il faut chercher l'effectivité du droit, en somme du côté de ce qui fait que le droit n'est pas « normatif », mais est une *norme anthropologique* particulièrement efficace et – ajoutons-le – cruelle.

Une fois qu'on a mis en place cette première divergence, très formelle, on peut faire un pas de plus et poser la question fondamentale : qu'est-ce que Marx et Foucault font de la problématique de l'*individualité abstraite*, dont on peut bien dire qu'elle est la problématique centrale de la tradition sociologique et des philosophies de l'aliénation bourgeoise à l'époque moderne, mais qui avait trouvé d'emblée chez Hegel une formulation idéale. Ici je formulerai une deuxième hypothèse : Marx et Foucault divergent de plus en plus parce que Marx *entérine* cette problématique de l'individualisation comme abstraction, mais pour la porter à l'extrême, un extrême qui est un *excès*, et qui de ce fait porte en lui la promesse d'un renversement ; alors que Foucault tendanciellement la *réfuse*, et lui substitue une problématique de la *différenciation* des individus par les savoirs-pouvoirs, d'abord associés aux disciplines, puis plus tard au pouvoir pastoral et en général aux techniques de gouvernement, dans laquelle on a bien affaire à une rationalisation, mais pas à une abstraction (d'où les tensions récurrentes entre Foucault et l'école de Francfort, qui ne sépare pas vraiment les deux aspects, en raison de son héritage marxien et postmarxien). Cette profonde divergence *anthropologique* – à propos du problème fondamental de la construction de l'individualité – aura aussi sa contrepartie dans la divergence de deux *éthiques*, dont l'une est une éthique de l'aliénation et de la désaliénation par dépassement de l'abstraction individuelle dans une subjectivité collective, « communiste », alors que l'autre est une éthique du dépassement de l'individualité normale et normalisée dans une surindividualité qui la surmonte (comme Nietzsche parle du « surhumain » qui surmonte l'humain),

dont les modalités n'ont jamais cessé de préoccuper Foucault qui en a recherché les modèles dans différents contextes historico-culturels, et dont le rapport au collectif, non pas récusé mais énigmatique, n'a cessé pour lui de faire problème. Mais une divergence anthropologique plus une divergence quant à la position même du problème éthique, cela ne peut manquer de retentir sur la conception même de la *politique* : c'est bien ce qui se passe, et c'est pourquoi dans les matières politiques, Marx et Foucault peuvent bien se croiser, ou même chercher à se rejoindre idéalement chez leurs disciples communs, par exemple dans une commune valorisation de l'insurrection, mais il est difficile d'imaginer qu'ils lui donnent le même sens, et sans doute il apparaîtra qu'ils lui donnent des sens opposés. Je ne dis pas, notez-le bien, que *nous*, nous puissions choisir. C'est pourquoi il est difficile, très difficile, d'être foucaldo-marxien jusqu'au bout, de même que, *mutatis mutandis*, il a été difficile d'être freudo-marxiste – et pourtant il y a eu de remarquables tentatives en ce sens.

Mais revenons une dernière fois sur le point d'adversité, et essayons de donner une représentation plus précise de ces deux voies pour la construction de l'individu (ou l'individuation) : celle que j'ai appelée *excès de l'abstraction*, surcroît d'abstraction, et celle que j'ai rapportée à une conception de l'individuation comme *différenciation* normalisée des individus. Que fait Marx dans *Le Capital* ? Il n'en est pas resté à la théorie de l'aliénation du travail et du travailleur présentée dans le célèbre fragment des *Manuscrits de 1844* sur le « travail aliéné et la propriété privée », avec ses trois aliénations ou expropriations successives : l'expropriation du produit, l'expropriation de la capacité de travail (ou du travail comme « expression » des forces du travailleur), enfin l'expropriation de l'essence générique de l'homme, qui est son appartenance immédiate à une communauté d'êtres humains, et en dernière analyse à l'espèce elle-même (*Gattungswesen*)¹. Mais il a introduit deux moments d'individuation qui sont en même temps des modalités d'expropriation superposées, la seconde redoublant et métamorphosant la première. D'abord il explique que chaque individu est constitué comme tel par un *rapport à soi* qui est aussi un dédoublement ou une scission : l'individu en général (et particulièrement le travailleur) est *propriétaire de soi-même* en tant que « force » ou « capacité de travail » (*Arbeitskraft*, *Arbeitsvermögen*), ce qui revient à

1. Karl MARX, *Les Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, traduction de Franck Fischbach, Vrin, Paris, 2007.

dire que toute la structure économico-juridique que je viens d'évoquer, la structure en miroir de l'équivalence et du contrat, de l'appropriation et de la personne comme fiction juridique, *passé entre l'individu et lui-même*, ou le sépare de lui-même. Évidemment on peut aussi interpréter cela dans l'autre sens, comme une mise en rapport dialectique de l'individu avec lui-même par l'intermédiaire du social (que Hegel appelait l'« esprit objectif »), analogue à la conscience de soi à ceci près que c'est, en fait, toute la société comme forme juridico-marchande qui devient ainsi le médiateur aliénant et aliéné du rapport de soi à soi de l'individu. Mais il y a une deuxième forme, intensive et aggravée, c'est celle que produit la *mise en œuvre* de la « propriété », ou de la force de travail, et singulièrement sa mise en œuvre dans le cadre de la *grande industrie* que je décrivais ci-dessus comme l'émergence d'un « Léviathan » productif. Car ce Léviathan est doté d'une surindividualité qui en fait le « corps organique » du capital (non seulement le capital de telle entreprise, mais peut-être le *Gesamtkapital*, avec sa « composition organique »). La contrepartie est décrite par Marx comme un *démembrement* des individualités laborieuses, ou productives, dans la forme d'une division du travail qui déforme les organismes eux-mêmes, où sévit particulièrement cette scission, ce *démembrement* qui est la condition et l'enveloppe de tous les autres, à savoir la séparation des capacités manuelles et intellectuelles de l'homme. Version matérialiste de l'idée d'une disjonction de l'« âme » et du « corps » (*homo duplex*), qui fait des travailleurs des sortes de morts vivants, des corps sans âme ou des âmes sans corps. C'est cette séparation aussi qui, en dernière analyse, dissocie par force le collectif transindividuel, la coopération que pourtant requiert le procès de production industrialisé. Privés de leur âme, ou de leur corps, les travailleurs sont aussi retranchés de leurs semblables... La question qui se pose alors, à partir d'un célèbre passage du *Capital* qui est certainement un grand texte sur la subjectivité politique, de même qu'à partir du développement correspondant dans les *Grundrisse* où figure l'expression de *general intellect*, est de savoir si l'idée de l'« individualité intégrale » qui fait face, comme une négation de la négation, à ce *démembrement* représente le retour dans le texte de Marx d'un mythe faustien (ou gnostique) d'origine, ou bien la description d'un « horizon d'attente » pour les luttes de classes et l'espérance communiste¹. Peut-être les deux...

1. Sur l'« individu intégral », voir Karl MARX, *Le Capital*, livre I, chapitre XV, § 9, « La législation sur les fabriques » (sous la direction de Jean-Pierre Lefebvre, PUF, Paris,

Chez Foucault, à partir de l'analyse des disciplines, nous avons une trajectoire anthropologique très profondément différente. Je ne reviens pas ici sur les longs développements relatifs au « pouvoir-savoir », eux-mêmes très différenciés, qui nous expliquent, à propos de la psychiatrie et de la psychologie, de la criminologie et de la pédagogie, et finalement de la médecine, que le « savoir » (y compris le savoir scientifique, au sens formel, disciplinaire du terme) est immanent à cette forme de pouvoir justement parce qu'elle a besoin de connaître (ou d'objectiver) les différences pour les contrôler, et en particulier pour les *répartir* sans reste entre les différentes « cases » de la normalité et de l'anormalité sociales, dont chacune relève – *en tant que différence* – d'une « faculté » déterminée, au sens du « conflit des facultés » universitaires. Car tout ceci est bien connu dans le principe, même si le détail n'est jamais *déductible* d'une idée générale de la différence ou de la différenciation mais reste à découvrir au moyen d'une enquête, dans une histoire, une configuration contingente des rapports de pouvoir. C'est ce qui fait que – bien qu'il puisse être tentant de souligner ici les affinités paradoxales de Foucault avec la tradition sociologique française, plus précisément durkheimienne¹, comme s'il avait cherché à fonder la différence de la « solidarité mécanique » et de la « solidarité organique », ou de la similitude entre des individus interchangeables et de l'organicité des différences individuelles, non pas tant sur le *normal* que sur l'*anormal*, le *monstrueux* et l'*anomie* – on doit en dernière analyse chercher dans une autre direction l'intérêt et le ressort politique de la construction foucauldienne de l'individu. Je dirai dans un premier temps que c'est avant tout du côté de l'*hétérogénéité* des formes de la disciplinarisation pourtant « complémentaires », ou constamment en train de se *partager et repartager les vies* qu'il lui importe de contrôler, de définir et de redresser, qu'on doit ici chercher. Tout particulièrement du côté du grand partage qu'il-

p. 540-549) : « La grande industrie oblige la société sous peine de mort à remplacer l'individu morcelé, porte-douleur d'une fonction productive de détail, par l'individu intégral qui sache tenir tête aux exigences les plus diversifiées du travail et ne donne, dans des fonctions alternées, qu'un libre essor à la diversité de ses capacités naturelles ou acquises. » Le développement des *Grundrisse* sur les « machines » et le *general intellect* (commenté en particulier par Antonio NEGRI, *Marx au-delà de Marx*, Christian Bourgois, Paris, 1979) se trouve dans la traduction de Jean-Pierre Lefebvre, Éditions sociales, Paris, 2011 (réédition de 1980, La Dispute, Paris, p. 649-670).

1. Voir Bruno KARSENTI, *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*, chap. V : « La politique du dehors », Gallimard, Paris, 2013.

leurs j'ai appelé « bourgeois » entre les catégories de la criminalité et de la folie, avec leur flottement et leurs recouvrements paradoxaux (évidemment majorés dans les sociétés conservatrices, au nom de la « défense sociale »¹). D'où la dimension fortement *tragique* qui, indéniablement, affecte toute cette première couche de l'analyse de la productivité du pouvoir, ou du pouvoir en tant que mécanisme *positif* de production des individualités et des différences individuelles à policer ou gouverner. Car non seulement – comme le montrent éloquemment les développements sur *l'enfance* et la surveillance de la sexualité infantile, dont Foucault a dit alors qu'elles devenaient par excellence les objets de sa réflexion sur les exclusions ou les marginalités sociales – l'individualité ne se construit que dans l'ombre et sous la menace des basculements quotidiens, en quelque sorte banalisés, dans l'une ou l'autre des formes de l'anormalité – c'est précisément cela que veut dire « normalisation » ou, suivant les formules de *Sécurité, Territoire, Population*, « normation »² –, mais tout se passe comme si le destin des individus n'était, au bout du compte, que d'échapper à une anormalité pour tomber dans une autre : crime ou folie, perversion sexuelle ou délinquance, tout ce qui relève de ce que Stéphane Legrand appelle l'« engrenage psychiatrico-judiciaire »³. Nous sommes tous « normaux » ou « anormaux », c'est-à-dire assujettis au pouvoir de production de l'anormalité.

On aura reconnu la grande thématique de « l'âme prison du corps »⁴. D'où aussi la question de savoir quand et comment Foucault est sorti (s'il en est jamais sorti complètement) de ce tragique qui affecte d'une sorte de contradiction interne l'idée de la positivité du pouvoir, mais aussi celle de l'efficacité des résistances. C'est comme la face d'ombre, ou le dehors de cette extériorité intersubjective qu'est le « rapport de pouvoir ». Et je crois qu'on peut dire qu'il en est sorti par le *libéralisme*, par la reconnaissance assumée de son propre libéralisme : non pas au sens d'une doctrine ou d'une idéologie d'État, mais au sens d'une logique de l'action (et de l'action au second degré, l'action « réflexive ») qui maximise les « espaces de liberté » ; plus

1. Étienne BALIBAR, « Crime privé, folie publique », in *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, op. cit. L'inspiration en vient sans doute de Bataille.

2. Michel FOUCAULT, *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Gallimard/Seuil/EHESS, Paris, 2004, p. 59.

3. Stéphane LEGRAND, *Les Normes chez Foucault*, PUF, Paris, 2007.

4. Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 1975, p. 37-38.

précisément encore au sens de l'introduction de la gouvernementalité comme unité de contraires, intrication du « gouvernement de soi et des autres », à l'intérieur même du champ des disciplines. De sorte qu'*entre* le psychiatrique et le judiciaire, et les *écartant* l'un de l'autre, ouvrant virtuellement la « prison » de l'âme, surgisse un lieu d'alternative qu'il appelle une « pratique de vérité » : non pas tant un refuge pour la normalité « sereine », car la normalité n'est jamais chez Foucault que le produit d'une normalisation, mais plutôt la possibilité hétérotopique d'une contre-conduite qui ne soit pas l'anormalité, même si elle peut sembler parfois lui ressembler étrangement ou en parodier les codes. Ainsi d'une « infamie » ou d'un anonymat qui ne soit pas la relégation, d'un « dandysme » ou d'une « ascèse » qui ne soit pas une asocialité : libéralisme assez particulier donc, peu compatible avec les institutions du « libéralisme réellement existant », qui sont toujours en fait des mises en conformité, des véridictions conformistes. Mais libéralisme quand même, car aux antipodes de tout « socialisme » et de tout communisme, sauf peut-être ce genre de communisme utopique qu'évoque Roberto Nigro, le « communisme nietzschéen¹ ».

Je suis conscient de n'avoir fait qu'effleurer ma propre hypothèse. Mais j'ai essayé de faire comprendre en quel sens je crois nécessaire d'éviter la réconciliation, comme condition même de ce qui nous attire et nous semble nécessaire : un travail avec Marx et Foucault, faisant opérer Foucault dans Marx et Marx dans Foucault, au service d'une pensée critique élargie, mais sans assurance. Deleuze avait forgé, au temps de son compagnonnage le plus étroit avec Foucault (et avant de se retourner plutôt vers Marx, en compagnie de Guattari), cette expression qui m'est restée longtemps en partie opaque, bien qu'elle possède un extraordinaire pouvoir de suggestion philosophique : la « synthèse disjonctive² ». Peut-être serait-ce le lieu de la mettre à l'épreuve, pour forger le concept pratique de ce qui travaille dans notre réflexion sur le différend de Marx et Foucault, leur « point d'adversité » prolongé.

1. Roberto NIGRO, « “Communiste nietzschéen”. L'expérience Marx de Foucault », in *Marx & Foucault, op. cit.* L'inspiration en vient sans doute de Bataille.

2. Voir Gilles DELEUZE, *Logique du sens*, Minuit, Paris, 1967, p. 201-204. La notion est reprise dans *Différence et répétition*, PUF, Paris, 1969 et dans *Mille plateaux* (avec Félix Guattari), Minuit, Paris, 1980 ; et François ZOURABICHVILI, *Le Vocabulaire de Deleuze*, Ellipses, Paris, 2003, p. 82-83.

Troisième partie

Actualités

La philosophie et l'actualité : au-delà de l'événement ?

« Doch die Verhältnisse, sie sind nicht so ! »

BRECHT, *L'Opéra de quat'sous*.

Je commencerai en racontant une anecdote dont, en un sens, cet exposé constituera l'après-coup longtemps différé¹. Cela se passait à l'automne 1967, au retour d'un séjour de deux ans que j'avais fait en Algérie comme assistant à l'université d'Alger dans le cadre de la « coopération militaire », et je me retrouvais à Paris dans un environnement moral, politique, intellectuel, qui avait passablement changé depuis les grandes heures du « marxisme structuraliste ». Une partie des disciples de Louis Althusser, dont certains étaient pour moi des amis très proches, avaient rompu avec sa conception « théoriciiste » de la philosophie, qu'ils jugeaient indissociable de positions réformistes et révisionnistes en politique, et avaient décidé de se lancer non pas, comme plus tard en Allemagne ou en Italie, dans la lutte armée (bien que le problème, à un moment, se fût posé), mais dans l'entreprise d'un mouvement révolutionnaire de base, inspiré par l'exemple maoïste, correspondant à une nouvelle tentative historique pour « établir » les intellectuels auprès des ouvriers sur leurs lieux

1. Exposé présenté le 10 juin 2003 à l'École normale supérieure dans la série des conférences inaugurales du CIEPFC (Centre international d'études de la philosophie française contemporaine).

mêmes de vie et de travail¹. Rompant – pour certains d’entre eux, douloureusement – avec le « maître », ils allaient renouer des liens de collaboration avec Sartre, Foucault et d’autres. Je faisais partie de ceux qui, à distance, s’étaient trouvés placés devant un dilemme et qui avaient finalement choisi la voie traditionaliste. Et donc, retrouvant Robert Linhart, l’un des chefs de file du mouvement maoïste et l’un des plus brillants intellectuels de notre génération, le moment était venu non pas de régler nos comptes (nous n’en eûmes jamais), mais d’échanger nos arguments en allant au fond des choses. Et Robert, finalement, me posa la question suivante : tu tiens pour l’autonomie « relative » de la pratique théorique, pour son irréductibilité aux besoins de la lutte politique tels que les résume notre mot d’ordre « servir le peuple » ; fort bien, mais *qui passe les commandes au théoricien* ? Il aurait pu dire : qui pose les problèmes théoriques ? Ou plus anonymement : d’où viennent, d’où *proviennent* les problèmes théoriques qui requièrent l’effort de la pensée à un moment donné, ou de tout temps ? Comment sont-ils constitués en problèmes ? « Tombent-ils du ciel », comme disait ironiquement Mao, ou montent-ils de la terre, et comment réfléchir dans leur traitement même ces modalités de leur surgissement ? Mais il donnait à son interpellation une forme plus personnelle et plus spéculative à la fois, contenant implicitement un paradoxe : sommant en quelque sorte (ce qui était aussi une façon de trancher la question) la philosophie de se reconnaître un maître (le souverain, ou mieux : le souverain du souverain, c’est-à-dire le peuple), ou d’assumer la radicale incertitude, l’ignorance constitutive de sa propre *arkhè*, c’est-à-dire de ses commencements et de ses fins. On se doute qu’à cette question je dus répondre quelque chose du genre : cette question est elle-même théorique, etc. En vérité j’ai oublié ma réponse, sinon qu’elle était dilatoire, façon de dire que je ne voulais pas renoncer à mon genre de vie, *bios theôretikos* à peine modernisé. Mais je n’ai jamais oublié la question et voilà pourquoi, toujours sans réponse, je suis ici ce soir.

Une des façons possibles de résoudre l’aporie de la « commande », qui engage certainement toute notre conception de l’activité philosophique, c’est évidemment de *s’exposer*, aussi souvent que possible et sans restriction de compétence, sans immunité garantie, à des commandes, des interpellations, des requêtes en théorisation dont on

1. Robert LINHART, *L’Établi*, Minuit, Paris, 1978 ; Virginie LINHART, *Volontaires pour l’usine : vies d’établis, 1967-1977*, Seuil, Paris, 1994.

ne choisit pas les termes, même si on essaie, après coup, de les problématiser. C'est en somme laisser d'autres sujets, d'autres instances, déterminer ce dont on vous croit capable de disserter, à tort ou à raison, et dans une certaine mesure au moins les laisser *choisir pour vous* le langage même de la question. C'est ce qui vient de se produire et qui, encore une fois, m'amène ici. Ayant toutes sortes de bonnes raisons de souhaiter participer à ce cycle de conférences, j'en ai ajouté une autre, c'est qu'on m'imposait la formulation de la question : *la philosophie et l'actualité*. Dans mon acceptation, j'allais dire dans mon empressement, a beaucoup joué, sans doute, le fait que je croyais y entendre encore la question à laquelle je n'ai jamais eu de réponse, mais dont le manque de réponse n'a cessé de me préoccuper.

Par rapport à cette formulation que, donc, je n'ai pas choisie, je vais cependant prendre tout de suite une liberté (et il se peut bien que cette liberté engage toute la suite), celle d'ajouter un terme supplémentaire, celui d'*événement*. Je complète donc la question sous la forme suivante : « La philosophie et l'actualité : au-delà de l'événement ? » Et dans cet au-delà je prie qu'on entende à la fois une distance prise par rapport à la catégorie d'événement, à une certaine insistance de ses significations et de ses pouvoirs dans le discours de la philosophie française contemporaine, *et* une reconnaissance de sa fonction stratégique, incontournable. D'un côté, je voudrais ébaucher une critique de ce que je me risquerai à appeler l'*événementialisme*, comme on a parlé d'existentialisme, d'historicisme, de structuralisme, en montrant en particulier que sa possibilité et jusqu'à ses réalisations dans des systèmes singuliers sont prescrites par le rapport dialectique qu'il entretient d'emblée avec ses contraires – ce qui constitue aussi une limite pour la capacité de la pensée de l'événement à faire elle-même « événement », c'est-à-dire rupture, nouveauté absolue, changement de problématique. Bien que le choix des mots comporte évidemment une part de convention mais aussi impose des connotations dont nous ne sommes pas entièrement maîtres, je reprends ici le terme d'actualité pour essayer de désigner le supplément d'événementialité qui arracherait l'événement à sa fonction de simple variante dans l'histoire de la métaphysique du temps. Mais, d'un autre côté, je voudrais confirmer et approfondir l'idée – qui est sous-jacente aussi me semble-t-il à beaucoup de tentatives contemporaines en philosophie, chacune selon sa modalité propre et à ses fins propres, y compris ses fins politiques – selon laquelle une réflexion authentique sur le rapport de la philosophie à l'*actualité* (dans le double sens courant de

ce terme : immédiateté d'une « situation », facticité des « conditions » ou des « circonstances », et passage à l'acte, à la réalisation, donc à l'efficacité ou à l'effectivité de la pratique) ne peut se développer rigoureusement que si elle *commence* par une réflexion sur l'événement et l'événementialité, et peut-être se limite, en fait, à tenter d'en constituer complètement la catégorie et d'en énoncer les problèmes. C'est dans ce jeu sur l'unité et l'écart des deux termes d'événement et d'actualité, ou des questions qu'ils désignent, que j'espère ébaucher une réponse à la question de savoir ce qui « commande » la pratique, les orientations des philosophes, et donc, dans le principe au moins, « qui » les commande ou leur passe commande, y compris lorsque ce « qui » n'est attribuable à personne d'autre qu'eux-mêmes. La décision, a écrit Jacques Derrida, est toujours *décision de l'autre*.

*

Dans ce parcours nécessairement très schématique, je procéderai en deux temps. Pour commencer, je rappellerai quelques-uns des traits auxquels on peut reconnaître que la philosophie du ^{xx}e siècle a opéré une sorte de « tournant événementiel », ce qui l'a conduite non seulement à confirmer la grande équivalence du problème de l'être et du problème du temps, de la question ontologique et de la question de l'historicité (avec ses dissidences, bien entendu), mais à installer au sein de l'historicité une problématique transcendante de l'événement, qui est aussi une problématique de l'événement transcendantal, en lieu et place d'une problématique du devenir, de la transformation, du procès (ou plus subtilement à faire de l'événement transcendantal la condition de possibilité d'une pensée du devenir et du procès eux-mêmes). Inévitablement, cette présentation s'appuiera sur un rappel des questions que soulève la confrontation entre ce qui nous vient de Hegel : la téléologie de la « méthode absolue », ou du procès « sans sujet » qui constitue la forme d'autoréalisation et ainsi de temporalisation de l'Idée ; et ce qui nous vient de Heidegger : la facticité de l'événement/avènement (*Ereignis*), inséparable de la modalité d'un « être là » indépassable, d'un « avoir lieu » interprété comme une donation sans donateur (*es gibt*). J'essaierai de montrer que la rupture « événementielle » avec le point de vue de la processualité dialectique est toujours encore commandée par des symétries comme Être et Néant, devenir et éternité, continuité et discontinuité, détermination et indétermination, représentation et

irreprésentable, etc. Elle ne fait en un sens que développer les possibilités inscrites dans la métaphysique du temps, y compris en rétablissant l'envers des questions qu'elle a dû refouler ou dénier. Mais elle dégage aussi une question sans réponse préétablie, qui serait celle de la résistance « paradoxale » du sujet à sa propre déconstruction, ou à la déconstruction de son opposition avec l'objet, qui constitue en un sens l'horizon de toutes les philosophies « événementialistes ». De là je passerai à l'examen de deux discours très particuliers, à beaucoup d'égards incompatibles, et qui pourtant ont eu en commun – dans un passé récent – de pratiquer le rapport entre problématiques de l'événement et problématiques de la subjectivité dans la modalité du « paradoxe » discursif, où ils se sont investis eux-mêmes : tentant par conséquent d'en constituer l'*actualité* non pas tant sur le mode de la définition, ou de la description, ou de la fondation, que sur celui de l'effectuation et de l'écriture. Je veux parler d'Althusser et de Foucault, et plus précisément de deux textes ou séries de textes qui se situent en position autocritique dans leur propre discours, mais toujours par le biais, le détour du commentaire d'un auteur classique : le Kant de l'opuscule *Was ist Aufklärung?* auquel Foucault n'a cessé de revenir dans les dernières années de sa vie pour projeter, en lectures successives des mêmes formules, la caractérisation de son objectif critique, et le Machiavel du *Prince* auquel Althusser, dans un petit livre posthume qui est peut-être son grand livre, demande de lui expliquer (et de nous expliquer) ce que signifie, au bout du compte, agir politiquement dans l'espace de l'idéologie. Le rapprochement de ces deux discours sera facilité, en l'occurrence, par le fait que tout récemment, dans son ouvrage sur *La Vie psychique du pouvoir*, Judith Butler a très judicieusement mis au jour, au moyen de la catégorie de contradiction performative, une similitude formelle entre le traitement du paradoxe événementiel tel qu'il est traité par Foucault et par Althusser¹. La notion d'actualité, du moins selon un certain usage que nous pouvons en faire, apparaît alors non pas comme un autre nom de l'événement, mais comme l'indice discursif de la modalité selon laquelle la philosophie peut essayer, non pas tant de « penser l'événement » comme tel, que d'écrire « en rapport avec l'événement », dans une modalité oblique, elle-même événementielle, qui mette en jeu la différentielle du sujet et de l'objet, ou si l'on veut de la passivité et de l'activité.

1. Judith BUTLER, *La Vie psychique du pouvoir. L'assujettissement en théories*, traduction de Brice Matthieussent, Léo Scheer, Paris, 2002.

Je voudrais d'abord suggérer que la philosophie contemporaine a été le théâtre d'un « tournant événementiel » qui a manifestement la même importance que le fameux « tournant linguistique » (et qui au bout du compte ne s'avère pas indépendant de lui). Il est commode pour en repérer certaines caractéristiques de prendre pour pivot la façon dont Hegel pense pouvoir « achever » la révolution transcendantale kantienne en faisant de la marche du temps engendrant son propre contenu « concret », ou si l'on veut du *procès*, non seulement la condition de possibilité de notre représentation des phénomènes, mais la substance ou l'être même de leur manifestation, ce par quoi ils se donnent eux-mêmes à la pensée dans la forme de l'intelligible et de ses déterminations sensibles. En ce sens on dira que le tournant événementiel, à quelque moment qu'il se soit produit, est d'abord repérable comme antihégélianisme – ce qui impliquera inévitablement une connivence très profonde avec certains aspects de l'hégélianisme, et une analogie avec d'autres aspects du mouvement général de remise en question de la dialectique, ou de critique des facilités de la dialectique dans la philosophie contemporaine. Il est possible que ce point de vue soit beaucoup trop limité, et je soupçonne qu'il y a d'autres façons de repérer le tournant événementiel, à partir d'autres lieux, par exemple du côté de la philosophie analytique, dans l'inspiration venue de Hume qui met en œuvre la catégorie d'événement pour opérer la dissociation des actions et des causes¹, ou dans l'orientation du « pragmatisme » vers une théorie générale des actes de parole qui confèrent ou suspendent l'identité des locuteurs. Mais je m'avoue incompetent pour prendre les choses sur ces bases. Je me contenterai donc d'un point de vue « continental ». Et de ce point de vue il me semble qu'on peut dire ceci. La dialectique hégélienne est bien entendu à la fois une philosophie du devenir et une philosophie de l'événement, qu'elle appelle « moment » ou « figure », mais dans cette unité de contraires elle travaille systématiquement et explicitement à ramener l'événement sous le primat du *procès*, à en faire précisément un moment du *procès*. C'est même dans cette opération que consiste la possibilité pour la dialectique de se définir elle-même, de se poser comme le mouvement de l'être concret, et de dépasser les abstractions d'un point de vue formel sur la temporalité, où celle-ci n'est qu'une forme subjective juxtaposée à l'espace. Hegel ne cesse

1. On pense à Donald DAVIDSON, *Actions et événements*, traduit et présenté par Pascal Engel, PUF, Paris, 1993.

de penser le procès dans le langage de la vie, même si celle-ci (à la dernière section de la *Logique*) est décrite comme *l'une des figures*, encore partielle, déterminée, et non « absolue », de la réalisation de l'Idée : ce qu'on peut encore exprimer en disant que le concept du procès est approché le mieux possible par l'idée d'une *vie qui se sait elle-même*¹. Le procès, donc, ne peut laisser en dehors de lui l'événementialité, il faut au contraire d'une part qu'il en rende compte, et à la limite qu'il l'engendre comme un moment de sa propre réalisation (par exemple comme transition, changement qualitatif, figure individualisée de l'expérience), et d'autre part qu'il en réduise l'hétérogénéité persistante, en particulier dans la forme de la contingence, de la particularité, de l'extériorité irréductible au concept dont l'existence est le temps. On sait que cette opération est prise de très loin chez Hegel : au sein de la « nature », qui est logiquement le domaine où s'effectue le dépassement de la spatialité par la temporalité, la conversion des déterminations spatiales en déterminations temporelles, ou dont la disposition spatiale est assignée par leur propre temporalité. On sait aussi qu'elle comporte une difficulté intrinsèque, que Hegel ne fait pas de difficulté d'avouer mais dont il fait aussi le ressort de sa systématisation finale : il y a comme une « résistance » de la particularité à la nécessité du procès, homologue d'une résistance de la dispersion spatiale à l'intériorisation temporelle, qui se manifeste par exemple dans la *Philosophie du droit* et la *Philosophie de l'histoire* par l'aveu que « tous les événements » ne peuvent pas être intégralement déduits de la marche de l'Idée. L'histoire comporte une marge d'incertitude et de contingence dans laquelle se délectent les politiciens et les journalistes, mais qui devient aussi la raison majeure pour laquelle le procès en tant que temporalité de l'esprit objectif, historique ou institutionnel, ne peut constituer la figure ultime de la réalisation de l'esprit. Il faut passer à une figure « absolue » dans laquelle l'événement comme tel est annulé, parce qu'il coïncide avec la singularité même du tout, du mouvement éternel de l'esprit se produisant lui-même.

Je voudrais remarquer ici deux choses, même étayées trop rapidement. Premièrement ce mouvement hégélien d'absolutisation du concept de procès ne constitue pas une réfutation ou une récusation du point de vue transcendantal, même s'il se présente comme critique

1. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Science de la logique*, 1812, livre III, *Doctrine du concept*, II.3.1 « La vie ». Voir les profonds développements de Gérard LEBRUN, *La Patience du concept. Essai sur le discours hégélien*, Gallimard, Paris, 1972, p. 361 sq.

d'un transcendantalisme kantien qui lui paraît formel. Au contraire, il doit nous apparaître comme un achèvement, en tout cas comme un des achèvements possibles du mouvement transcendantal dans l'histoire de la philosophie moderne, c'est-à-dire de la constitution de la philosophie en théorie des conditions de possibilité de l'expérience, achèvement dans lequel – mais c'est peut-être aussi cela qui porte à la crise et au renversement – les conditions doivent être mises en évidence à même l'expérience, dans et par le mouvement qui porte l'expérience à ses propres limites. Deuxièmement, le ressort de cette constitution, ce que j'appellerai la constitution du *procès transcendantal* ou l'institution du procès comme figure ultime du transcendantal par-delà les disjonctions analytiques kantiennes en *formes sensibles* et *formes intellectuelles*, consiste semble-t-il dans la réunion de deux opérations spéculatives. L'une est celle qui permet de penser, à partir du procès, et lui-même et son contraire, essentiellement repéré par les caractéristiques de la finitude, de la fugacité, et de l'écart entre la certitude et la vérité, ou du « pour soi » et de « l'en soi », qu'on peut appeler la *conscience* dans le langage de la *Phénoménologie de l'esprit*. Ce sont ces caractéristiques qui doivent être « relevées » dans et par le procès, c'est-à-dire le mouvement de manifestation et de résolution de leurs propres contradictions. Pour achever la relève de l'extériorité spatiale ou de l'*objet* dans l'intériorité déterminée du temps, il faut procéder aussi à une relève de la conscience ou du *sujet* dans une intériorité absolue ou intériorité sans sujet. L'autre opération consiste, par voie de conséquence, à conférer à la catégorie du « procès » les caractéristiques de ce que Foucault appelle (mais il ne fait là que suivre de près le langage de Kant) le « doublet empirico-transcendantal¹ ». Le procès dialectique est dans la philosophie hégélienne essentiellement ce qui existe *à la fois* comme manifestation empirique et comme manifestation spéculative, ou pure, c'est-à-dire transcendantale, comme condition de possibilité de ce qui diffère de lui-même². La processualité dialectique doit rendre compte de ses propres obsta-

1. Michel FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, op. cit., p. 329 : « L'homme, dans l'analytique de la finitude, est un étrange doublet empirico-transcendantal... »

2. Au lieu de « manifestation », on peut dire aussi, dans le langage de la *Logique*, « proposition » (voir Jean HYPPOLITE, *Logique et existence*, PUF, Paris, 1953, p. 167 sq.). Sur l'importance comme fil conduisant de l'idéalisme transcendantal à la phénoménologie, de l'idée de l'identité de l'identique et du différent (qui reprend le motif héraclitéen de l'*hen diapheron heautô*), voir Françoise DASTUR, *Philosophie et différence*, Les Éditions de la Transparence, Chatou, 2004.

cles, retards, interruptions, elle doit en faire autant d'occasions de vérifier, au bout du compte, sa puissance irrésistible qui est celle de l'absolu. L'absolu n'est tout-puissant que parce qu'il est indéfiniment *différé*. La contingence doit être justifiée en permanence, ce qui veut dire qu'elle doit être réduite dans un procès. Mais pour cela il faut qu'en réalité il y ait deux sortes de « procès » insérés l'un dans l'autre ou formant comme un « chiasme » : des procès empiriques, observables ou représentables donc mêlés de contingence, par exemple la contingence des institutions historiques, et le procès transcendantal lui-même, qui coïncide avec la marche nécessaire de l'esprit.

La thèse que je voudrais soumettre maintenant à la discussion est la suivante : ce qui est frappant dans le mouvement que j'ai appelé sommairement renversement événementiel, c'est qu'on y retrouve d'une certaine façon la même caractéristique formelle (ce qui peut nous aider à comprendre qu'il y ait plus que jamais quelque chose de formel dans la critique hégélienne du formalisme), à savoir le dédoublement empirico-transcendantal, qui va prendre la forme d'une tension entre l'événement empirique, je suis tenté de dire « vulgaire », et l'événement transcendantal, c'est-à-dire l'événement authentique, ou pensé selon son essence propre, le seul qui précisément permette de penser l'historicité, c'est-à-dire de rendre compte de lui-même *et de son contraire*, en l'occurrence du procès, ou plus vraisemblablement de l'apparence du procès, de l'illusion du procès, qui peut être aussi dans certains cas la *possibilité du devenir* (je pense notamment aux formules remarquables de Deleuze sur la « différenciation de la différence » comme essence du virtuel¹). L'événement transcendantal, c'est celui qui se manifeste avec les caractéristiques dont précisément Hegel avait voulu faire le résidu de l'esprit, au risque de ne jamais en épuiser la résistance : la contingence radicale, l'absence de sens ou de fonction téléologique, le caractère fondamentalement irréprésentable.

1. Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, PUF, Paris, 1968, en particulier p. 269 *sq.* Je ne comprends ce dont il s'agit que grâce au commentaire de François ZOURABICHVILI, *Deleuze une philosophie de l'événement*, réédité in François ZOURABICHVILI, Anne SAUVAGNARGUES et Paola MARRATI, *La Philosophie de Deleuze*, PUF, Paris, 2004, p. 78 (« La multiplicité : différence et répétition »). Sur la difficulté que comporte l'idée d'une « conception vulgaire du temps » et son attribution à Hegel, voir Jacques DERRIDA, « Les fins de l'homme », in *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972 [et aujourd'hui le cours professé par Derrida en 1964-65 à l'ENS – l'année même par conséquent où Althusser et ses élèves se consacraient à « lire *Le Capital* », mais sans aucune communication : *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire*, Galilée, Paris, 2013. Note de 2019].

Heidegger est particulièrement insistant sur ce point, soulignant à ce propos (dans *Temps et Être* en 1962) qu'il y a là une caractéristique abyssale, réfractaire à la désignation de l'événement (ou de l'événement-avènement, à la fois appropriant et dépropriant : *Ereignis*) comme fondement au sens de la métaphysique. Mais je prends le risque de suggérer que ceci ne soustrait pas l'événement, bien au contraire, à l'assignation en position « ultime » ou à la désignation comme condition de possibilité à partir de laquelle les oppositions traditionnelles, continuité et discontinuité, détermination et indétermination, se laissent poser et relativiser.

Qu'on me comprenne bien cependant. Je ne veux ni suggérer que le renversement événementiel est une simple substitution ou inversion verbale d'un terme à l'autre, ni suggérer que, de façon indistincte, les philosophies de l'événement (caractéristique peut-être encore plus décisive que celle de « philosophies de la différence », en tout cas nécessaire à l'intelligibilité de cette dernière formule) procèdent au déplacement sur la notion d'événement des caractéristiques de l'Idée ultime ou de l'absolu. Je veux suggérer au contraire que, pour nous désormais, le sens même (et la puissance) de l'idée du transcendantal est devenu indissociable de sa « migration » du primat du procès vers le primat de l'événement, donc de la promotion des catégories de l'interruption de la *contingence* non déductible d'une causalité ou d'une finalité, ou en excès sur ses propres « conditions », de l'*irréversibilité* comme corrélat de l'*imprévisibilité*, de la *facticité* comme noyau de réalité irréductible à la représentation, donc à la régularité d'une loi ou d'un récit, et des façons elles-mêmes extraordinairement diverses dont ces notions peuvent être interprétées et développées phénoménologiquement. Ici encore la référence à Hegel est utile, car elle permet de pointer une série de problèmes inhérents à l'événementialisme, et qui rendent compte de son extraordinaire productivité philosophique.

D'abord il y a ce fait, sur lequel Jean Hyppolite ne cessait à juste titre d'insister dans ses cours, que les racines de l'événementialisme résident dans les différentes modalités selon lesquelles au cours du XIX^e siècle la représentation hégélienne du procès absolu a été radicalement remise en question, par Kierkegaard, par Nietzsche et par Marx. Il n'est pas équivalent, bien sûr, de poser le primat de l'événement dans la figure du moment d'angoisse où, chez Kierkegaard, se donne de façon radicalement subjective le sentiment de la « possibilité de la liberté », qui met en communication l'individu singulier (irréductible au « genre », à l'« humanité ») avec l'énigme de l'éternité dont

dépend pourtant l'authenticité de son existence, son « rapport de soi à soi » ; ou de poser le primat de l'événement dans la figure du « retour éternel » nietzschéen qui coïncide avec l'arrêt du cours du temps, où, si nous suivons le commentaire de Deleuze (*Nietzsche et la philosophie*, 1962), ce qui s'affirme est la puissance de sélection du devenir, des forces de la vie, jamais réductibles à la représentation d'une norme, ou d'une loi de régularité, toujours capables de différer d'elles-mêmes ou de produire leur propre transmutation.

Le cas le plus délicat est sans doute celui de Marx, dont il n'est jamais évident qu'il doive être pensé au titre de la philosophie du procès transcendantal ou d'une philosophie de l'événement transcendantal, non seulement en raison de la prégnance chez lui d'une dialectique de la fin de l'histoire, d'une tentative pour faire du devenir historique le mouvement même de la réalisation de l'absolu ou de la résolution des contradictions qui forment le « moteur de l'histoire », mais surtout en raison du fait que la figure la plus claire sous laquelle Marx pense la contingence ou l'indétermination de l'événement (Althusser dira sa « surdétermination ») consiste dans l'*écart matériel* du processus historique et de ses représentations idéologiques (décrit de façon dramatique à propos de la Révolution française et de ses répétitions au XIX^e siècle), donc dans la forme d'une *illusion transcendantale* qu'il faudrait percer pour accéder à l'irréductibilité des contradictions, à leur efficacité événementielle. D'un autre côté, l'inclusion de Marx parmi les précurseurs du tournant événementiel est nécessaire si l'on veut pouvoir dégager complètement le trait à partir duquel, peut-être, se laisse le mieux comprendre la constitution transcendantale de l'événement en principe d'intelligibilité de l'histoire, serait-il négatif, critique ou défectif : je veux dire l'idée de la *répétition* comme condition de possibilité du devenir lui-même. Chez Marx (*Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*) l'idée de la répétition inclut clairement le simulacre¹. Et c'est cette inclusion qui fait que, selon la façon dont on pense la constitution transcendantale

1. C'est pourquoi Deleuze, qui oppose pensée nietzschéenne de la répétition et pensée platonicienne du simulacre (*Différence et répétition*, p. 165 sq.), ne fait pas – à ce niveau – de place à Marx : il est semble-t-il, avec Platon, du côté de la « vision morale du monde » (il en va tout autrement, bien sûr, dans les ouvrages écrits en collaboration avec Guattari). Les figures de la répétition dans le *18 Brumaire* de Marx ont été commentées notamment par Paul-Laurent ASSOUN, *Marx et la répétition historique*, PUF, Paris, 1978 ; et par Christine BUCI-GLUCKSMANN, « Déconstruction et critique marxiste de la philosophie », *La Quinzaine littéraire*, n° 211, 1975.

de l'événement dans laquelle – conformément aux indications de Heidegger – l'extériorité réciproque des dimensions du temps doit être niée ou surmontée, la « dimension » phénoménologiquement privilégiée peut être *le passé* comme coupure irréversible, *l'avenir* comme ce qui demeure et demeurera toujours encore en réserve ou en attente, ou *le présent* comme ce qui inclut en même temps la différence virtuelle. Dans tous les cas cependant un élément de simulacre, ou de fiction, ou d'illusion doit être compté, qui interdit de traiter la puissance de l'événement comme une *garantie*. Ruinant en quelque sorte de l'intérieur toute possibilité d'en faire le ressort d'une nouvelle téléologie.

Ayant fait référence à nouveau à Heidegger, c'est-à-dire à la conception de l'*Ereignis* exposée notamment dans *Temps et Être* de 1962, je voudrais conclure sur ce premier point par un nouveau court-circuit avec Hegel. Ce que je pense, pour le dire en termes aussi simples (et même simplificateurs) que possible, c'est que toutes les philosophies contemporaines du primat de l'événement, soit qu'elles privilégient phénoménologiquement l'à venir (comme c'est le cas chez Derrida, dans un débat constant avec le messianisme), soit qu'elles privilégient phénoménologiquement le passé (comme c'est le cas chez Badiou, dans un débat constant avec l'idée de révélation), soit qu'elles privilégient phénoménologiquement le présent (comme c'est le cas chez Deleuze, dans un débat constant avec l'idée de création), procèdent sans doute de la façon dont Heidegger a décrit l'*Ereignis* comme un « retrait de l'Être » dans sa manifestation même, ce qui confère précisément au « il y a » ou « *es gibt* » la double dimension empirico-transcendantale dont j'ai parlé¹. Mais aussi ils s'en écartent, ou découvrent qu'il y a dans cette énonciation quelque chose d'intenable (d'autant plus intenable qu'elle se donne aussi comme une énonciation de la vérité). Et ce qu'il y a d'intenable, je me risquerai à le caractériser comme un élément de nihilisme, dont je pense qu'il porte précisément sur le traitement de ce que la tradition, notamment hégélienne, appelait le « sujet ». Les philosophies contemporaines de l'événement sont, bien entendu, des critiques radicales de la métaphysique de la subjectivité, et à ce titre elles entreprennent systématiquement de ruiner l'immense privilège – qu'on peut bien appeler une « souveraineté » – conféré au sujet

1. L'expression répétée par Heidegger dans *Temps et Être* : « Die Zeit ist nicht, es gibt Zeit », avec le jeu de mots qu'elle comporte, est intraduisible en français (voir *Questions IV*, Gallimard, Paris, 1976, p. 35 : « Le temps n'est pas, il y a temps »). Voir aussi Françoise DASTUR, *Heidegger et la question du temps*, PUF, Paris, 1990, p. 113.

par la philosophie classique de figurer par nature des deux côtés du doublet empirico-transcendental, du côté de la contingence et du côté de la nécessité, du côté de la finitude et du côté de l'absolu ou de ses substituts logiques, du côté aussi de la passivité et du côté de l'activité. Heidegger est peut-être le plus radical de tous les destructeurs du sujet, et pas seulement de tous les antihumanistes, dans la mesure où chez lui la « donation » événementielle de l'être et de la vérité, qu'exprime la formule « *es gibt* » ou « il y a », ne laisse à proprement parler aucune « trace » de subjectivité – ou si elle en laisse, c'est ailleurs, dans des opinions et des prises de position idéologiques du recteur de Fribourg métamorphosé après coup en ermite de la Forêt-Noire... En d'autres termes toute tension d'activité et de passivité est radicalement abolie dans la pensée de l'événement, et l'on passe sans transition d'un pathos de la décision à une poétique de l'abandon, du « laisser être », dans laquelle l'événement n'ouvre apparemment que sur l'invariance : non pas sur la critique de l'idée de procès, ou de téléologie, mais sur son abolition. Cette situation est bien entendu le contrecoup du fait que, chez Hegel, la subjectivité était devenue l'instrument de la téléologie du procès, elle était essentiellement localisée au point de la « médiation », de la « négation » qui forme la condition de possibilité préalable d'une négation de la négation, c'est-à-dire d'une réduction de la contingence et de l'événementialité au rôle de simple moment d'un procès orienté et continu. Mais la philosophie contemporaine de l'événement, peut-on suggérer, est une réaction contre Heidegger autant que contre Hegel, c'est-à-dire qu'elle cherche à la fois à *libérer la puissance, l'indétermination, l'irréductibilité de l'événement* du schème téléologique du procès et de ses moments successifs ou constitutifs, et à penser dans l'événement, ou au moyen d'une phénoménologie de l'événement, *une autre modalité de la subjectivité* : je dirai une subjectivité *sans sujet substantiel*, qui connote dans leur généralité et leur hétérogénéité toutes les différences de l'activité et de la passivité, ou de l'affirmation et de la négation, dont la subjectivité est plutôt l'effet que la cause, et qui importent au plus haut point à l'éthique, sinon à la politique¹.

1. En ce sens, si irréductibles soient-elles au « positivisme » ou au « théoricisme » qui marquaient la conscience de soi du structuralisme, les problématiques de l'événement partagent avec lui une orientation fondamentale, *renversant* la question de la « subjectivité constituante » en question de la « constitution du sujet » ou de la « subjectivation ». Voir mon article « Le structuralisme : une destitution du sujet ? », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1, janvier 2005, numéro spécial « Repenser les structures ».

*

J'entre alors, avec retard, dans ma deuxième partie, et je le ferai en court-circuitant une indication de Hegel, à nouveau, avec une suggestion à mon avis très éclairante qu'on peut tirer du livre récent de Judith Butler. Il s'agit maintenant de savoir comment on peut « actualiser » la pensée de l'événement, ou penser philosophiquement *l'événement comme actualité*¹. Souvenons-nous que Hegel a rencontré ce problème : en particulier dans la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, et sous des modalités énonciatives particulièrement intéressantes pour notre discussion. Hegel se trouve confronté à la difficulté de résumer un savoir qui ne peut résulter que de son propre développement, encore à venir, ou même tout simplement d'en désigner l'objet, et il reconnaît que cette présentation est en toute rigueur impossible. Mais elle est aussi « nécessaire », d'une nécessité hétérogène à la logique même du développement de l'esprit, et que je suis tenté de désigner au sens large comme politique². Cette nécessité tient à l'existence d'une résistance, voire d'un simulacre de philosophie de l'Absolu, et à la limite elle tient à l'existence contingente d'une *voix qu'il faut faire taire* : celle de Schelling, au risque de distordre le sens de l'autoprésentation des figures de l'esprit. Cette voix est l'autre du procès dialectique, qui ne peut être récupéré à aucun moment comme une figure de son développement, puisqu'elle en invaliderait la nécessité. La « solution » trouvée par Hegel consiste bien dans l'affirmation d'une certaine *actualité* de son propre discours, mais cette actualité est extraordinairement paradoxale : elle aboutit à en « nier » fictive-

1. Je ne peux me servir, en contrepoint de l'« événementialisme », du terme d'*actualisme*, parce qu'il sert déjà à désigner une grande philosophie du xx^e siècle : l'*attualismo* (ou *filosofia dello spirito come atto puro*) de Giovanni Gentile, souvent considérée de façon simplificatrice comme une variante de l'« hégélianisme italien », mais qui est plutôt une philosophie de la *praxis* originale (voir André TOSEL, *Marx en italiques. Aux origines de la philosophie italienne contemporaine*, T.E.R., Mauvezin, 1991), dont l'influence est bien vivante aujourd'hui (Antonio Negri). « Actualisme », au sens d'application rétroactive des schèmes de causalité observables dans le présent, est aussi un concept de géologie, auquel les discussions récentes sur l'*anthropocène* confèrent elles-mêmes un surcroît d'actualité épistémologique.

2. Il est tentant de rapprocher à cet égard le statut de la « Préface » de la *Phénoménologie* de celui des « scholies » dans l'*Éthique* de Spinoza, tels que les interprète Deleuze : comme la trace d'un deuxième livre doublant le premier, non pas démonstratif et ostensif, mais polémique et politique. Elle serait comme un « scholie préalable » (même s'il est possible par ailleurs, en substituant ce qu'on sait de l'ordre d'écriture à l'ordre d'exposition, de l'interpréter comme une « transition » de la *Phénoménologie* à la *Logique*).

ment l'événementialité, à moins qu'on ne puisse y lire aussi, de façon symptomale, une présentation de la philosophie comme un discours de fiction. Elle consiste, nous le savons, à poser que le philosophe est celui qui s'installe *par avance* dans la situation de l'Oiseau de Minerve, qui *anticipe l'après-coup*, c'est-à-dire qui pense en plein jour comme si la nuit était déjà en train de tomber : assumant le paradoxe d'énoncer par avance que son discours se tient déjà au terme du devenir de l'esprit, il en contemple le résultat, et proclame lui-même que son temps était venu. On voit que cette modalité paradoxale de l'énonciation ne revient pas purement et simplement à une thèse métaphysique de la « fin de l'histoire », mais plutôt – ce qui en un sens est beaucoup plus risqué – à une décision du philosophe concernant sa propre « actualité », ou sa contemporanéité avec l'actualité de son propre discours. Je voudrais suggérer que toute une partie de la philosophie contemporaine – et je vois là non pas la réfutation, mais la complication de la thématique de l'événement transcendantal, en liaison directe avec la question de la trace de subjectivité par-delà le procès – n'a cessé de travailler ce paradoxe, et d'essayer d'en problématiser les termes. Je reprends à dessein la terminologie de Foucault, qui d'ailleurs cite Hegel, même si c'est dans le sillage de Kant, comme représentant typique de ce mouvement de la modernité qui conduit les philosophes à se demander, à *nous* demander « ce que nous sommes » (et ce que nous devenons) en cherchant à caractériser les traits de « notre époque ».

Il se trouve que Judith Butler a fait d'un paradoxe du même genre le ressort de son analyse dans *La Vie psychique du pouvoir*, récemment traduit en français, et qu'elle l'a fait en rapprochant Foucault et Althusser de façon étonnante¹. Ce que Butler identifie, non pas comme une faiblesse ou un défaut, mais comme l'objet même des entreprises philosophiques de Foucault à propos du pouvoir et d'Althusser à propos de l'idéologie, c'est un « paradoxe » pragmatique, ou si l'on veut performatif. Foucault et Althusser sont obligés de parler du « sujet » ou de la « subjectivation », dont ils étudient les conditions de possibilité, l'un dans le rapport au pouvoir qui l'identifie et normalise ses conduites, l'autre dans le rapport à l'idéologie qui l'interpelle et lui assigne ses formes de bonne et de mauvaise conscience, à la fois comme d'un *résultat* et comme d'un *présupposé*.

1. Judith BUTLER, *La Vie psychique du pouvoir*, op. cit.

Plus exactement, ils sont obligés dans leur discours même, qui devient de ce fait amphibologique, de désigner comme « sujet » préexistant au sens de *suppositum* (ou comme « individu » à interpeller, substitut du sujet encore manquant) ce que, dans le même temps, ils assignent comme une *forme* ou comme une *fonction* du système des relations sociales. Il en résulte une difficulté au moins apparente, qui prend chez Foucault la forme de l'affirmation ambivalente (on pense par exemple au célèbre texte sur « Le sujet et le pouvoir ») qui fait de la subjectivation à la fois, ou alternativement, l'autre de l'assujettissement, sa libération si l'on veut, et la forme privilégiée de l'assujettissement perpétuel, ou si l'on veut la libération qui ne se donne que dans les conditions d'un nouvel assujettissement (mais rien ne dit que tous les assujettissements se valent...) ¹. Chez Althusser, dans le texte sur les « Appareils idéologiques d'État », elle prend la forme d'une circularité éthiquement et politiquement angoissante, pour ne pas dire nihiliste : la soumission volontaire, ou la conscience de l'interdit comme condition d'existence et d'individualité, précède toujours déjà le geste, ou le rituel, par lequel l'individu reconnaît l'interpellation qui le constitue – à moins qu'il ne faille dire que cette description n'a affaire qu'aux jeux de miroir de l'imaginaire, ce qui revient à dire que la genèse du sujet se déroule entièrement dans le champ de sa propre illusion, et qu'en ce sens elle est indépassable ². Mais on peut dire aussi

1. On se reportera ici au texte de Foucault, « Le sujet et le pouvoir », d'abord publié (en anglais) par Hubert L. DREYFUS et Paul RABINOW, *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago Press, Chicago, 1982 (traduit en français en 1984) avec l'indication « deux essais sur le sujet et le pouvoir », ensuite réédité dans les *Dits et écrits*, tome IV, p. 222-243. Dans l'attente de lumières qui pourraient venir de l'édition des cours au Collège de France encore manquants aujourd'hui, je pense (en raison du contenu) qu'il s'agit de notes personnelles liées au travail de Foucault sur la « gouvernementalité », la « résistance » et les « relations de pouvoir » dans la deuxième moitié des années 1970 – ayant par conséquent, au moment de leur publication, une signification rétrospective plutôt que prospective (Foucault est en train de réorienter son enseignement et ses recherches autour de l'« herméneutique du sujet » et du « souci de soi » qui bien entendu ne constituent pas purement et simplement un abandon des thèmes précédents). Les développements initiaux (autour de la formule : « c'est une forme de pouvoir qui transforme les individus en sujets. Il y a deux sens au mot sujet... », suivie par une typologie des « luttes », *Dits et écrits*, tome IV, p. 227) ne laissent aucun doute sur le fait qu'il s'agit aussi d'une réaction aux hypothèses d'Althusser sur « l'interpellation des individus en sujets » assurée par les « appareils idéologiques d'État », publiées pour la première fois en 1970. Ainsi se trouve esquissée une constellation de discours et de tendances politiques qui constitue aussi, à sa façon, une « actualité ». Ce point est justement relevé par Guillaume LE BLANC, *La Pensée Foucault*, Ellipses, Paris, 2006, p. 68 *sq.*

2. Le texte d'Althusser sur « Idéologie et appareils idéologiques d'État », aujourd'hui considéré comme l'un des plus importants de son auteur, et comme typique des élaborations

que cette ambivalence, ou cette circularité, constitue précisément une caractéristique de *l'événementialité comme telle* : événementialité de l'assujettissement, événementialité de l'interpellation, au moins en ceci qu'elles transgressent la régularité, la normalité de la description d'un procès, qui faisait corps avec la possibilité fictive, pour le théoricien, ou le philosophe, de se replacer à l'origine, à l'état de « nature », ou à la fin, dans le règne de la liberté et de la vérité. Laissant de côté la « solution » que Butler tente elle-même d'apporter au paradoxe¹, je voudrais prendre argument de ce rapprochement pour examiner en parallèle les textes dans lesquels Foucault et Althusser ont eux-mêmes élaboré pratiquement, sinon théorisé en général, une forme de *l'actualité comme objet et objectif propre de la philosophie*. Je crois d'ailleurs qu'on pourrait soutenir ceci, en faisant un pas de plus par rapport aux commentaires de Butler : non seulement le schème du « retournement du sujet sur ses propres conditions de possibilité » (qu'elle appelle *tropologique*), ou de l'implication « événementielle » du sujet dans la situation même qui lui donne son « objet », contraignant l'écriture philosophique à une sorte de contradiction performative, est commun à Foucault et Althusser, mais il peut servir, dans l'un et l'autre cas, à comprendre en quoi l'activité d'*écriture philosophique*

du « moment philosophique » français des années 1960-1970, a un statut très étrange : publié initialement dans *La Pensée* (n° 151, juin 1970), il a été réédité dans le recueil *Positions*, Éditions sociales, Paris, 1976, p. 67-125). Il s'agissait de « fragments » d'un manuscrit inachevé, intitulé « De la superstructure : droit, État, idéologie », interrompu dans sa rédaction par l'une des dépressions d'Althusser, et jamais repris par lui. Pour marquer ce caractère discontinu de l'exposition, Althusser avait inséré au début, à la fin et dans le cours du texte des *lignes de pointillés* qui ont entièrement disparu des rééditions posthumes, en particulier celle de Jacques Bidet (en appendice du volume *Sur la reproduction*, PUF, Paris, 1995, contenant le manuscrit « complet » dont provenait l'article) et celle d'Yves Vargès (dans le volume *Penser Louis Althusser*, Le Temps des Cerises, Montreuil, 2006), qui rassemble une partie des articles publiés par Althusser dans la revue *La Pensée* entre 1964 et 1975). Ce qui est ainsi effacé n'est pas seulement une marque de circonstance, mais l'indice des « manques » et des « apories » que comporte l'argumentation du texte, qui renvoient directement aux circonstances de son écriture. Le sens et les raisons de ses effets historiques s'en trouvent dès lors complètement faussés. J'ai soutenu (dans un séminaire au Collège international de philosophie) que le lieu des discontinuités doit être pris comme point d'appui pour comprendre en quel sens le manuscrit « Machiavel et nous » (lui aussi inachevé) en constitue la reprise et, à certains égards, la rectification.

1. Bien qu'elle soit fort intéressante, parce qu'elle fait intervenir l'idée d'une indétermination originaire du moi, sur le fond de laquelle se dessinent des possibilités de « jeu » dans l'assujettissement ou l'interpellation des individus en sujets (« interpellation » et « contre-interpellation », ou comme disait Michel Pêcheux, production dans une même structure d'assujettissement du « bon sujet » et du « mauvais sujet »).

constitue une sorte de déplacement du « cercle » de l'assujettissement, ou encore une forme de distanciation par rapport au schème de la répétition pure et simple. Donc, en ce sens, une façon, si limitée soit-elle, puisque purement discursive, de prévenir la réduction de l'événement à la nécessité.

Notons que Foucault et Althusser emploient l'un et l'autre le langage de *l'actualité*. Dans son livre posthume, *Machiavel et nous* (je vais revenir sur ce « nous », parfois étonnamment semblable au « nous » de Foucault), Althusser écrit : « J'ai voulu réfléchir sur cette énigme... sur cette présence toujours actuelle en dépit des siècles, comme si Machiavel, de sa campagne... était, depuis toujours, descendu parmi nous, et nous parlait » (de façon saisissante et insaisissable)¹. Et plus loin : « Machiavel ne parle pas à Hegel au passé... il lui "parle" au présent : très précisément de la situation politique de l'Allemagne... L'actualité de Machiavel pour Hegel [et plus généralement pour tous ses lecteurs, dont nous sommes...] est d'avoir eu l'audace de poser et de traiter le problème politique... de la constitution d'un État... » (c'est-à-dire, thèse qu'Althusser développera plus loin, le problème du *commencement* des institutions ou des processus de transformation historiques, qui est l'énigme de la politique) (p. 49). Et Foucault de son côté, dans les différentes variantes de sa conférence sur le texte de Kant *Was ist Aufklärung?* (qui avait fait l'objet d'un cours en 1982-1983), insiste constamment sur le fait que « l'objet » de la question de Kant (qui est aussi d'une certaine façon un non-objet, ou un objet non existant, non catégorisable), est « l'actualité » : « La manière dont Kant pose la question de l'*Aufklärung* est tout à fait différente [de celle de ses contemporains, par exemple Mendelssohn] : ni un âge du monde, auquel on appartient, ni un événement, dont on perçoit les signes, ni l'aurore d'un accomplissement. Kant définit l'*Aufklärung* d'une façon presque entièrement négative, comme un *Ausgang*, une "sortie" ou une "issue". Dans ses autres textes sur l'histoire, il arrive que Kant pose des questions d'origine ou qu'il définisse la finalité intérieure d'un processus historique. Dans le texte sur l'*Aufklärung*, la question concerne la pure actualité. Il ne cherche pas à comprendre le présent à partir d'une totalité ou d'un achèvement futur. Il cherche

1. Je donne les références à la première édition (posthume) du texte d'Althusser, dans le volume I des *Écrits philosophiques et politiques*, Stock/IMEC, Paris, 1994 (ici p. 43). Il a fait depuis l'objet d'une édition séparée : Louis ALTHUSSER, *Machiavel et nous*, suivi de deux essais par François Matheron, Préface par Étienne Balibar, Tallandier, Paris, 2009.

une différence : quelle différence aujourd'hui introduit-il par rapport à hier¹ ? » Ou encore : « L'hypothèse que je voudrais avancer, c'est que ce petit texte se trouve en quelque sorte à la charnière de la réflexion critique et de la réflexion sur l'histoire. C'est une réflexion de Kant sur l'actualité de son entreprise. Sans doute ce n'est pas la première fois qu'un philosophe donne les raisons qu'il a d'entreprendre son œuvre à tel ou tel moment. Mais il me semble que c'est la première fois qu'un philosophe lie ainsi, de façon étroite et de l'intérieur, la signification de son œuvre par rapport à la connaissance, une réflexion sur l'histoire et une analyse particulière du moment singulier où il écrit et à cause duquel il écrit. La réflexion sur "aujourd'hui" comme différence dans l'histoire et comme motif pour une tâche philosophique particulière me paraît être la nouveauté de ce texte. Et, en l'envisageant ainsi, il me semble qu'on peut y reconnaître un point de départ : l'esquisse de ce qu'on pourrait appeler l'attitude de modernité... » (p. 568). Et enfin (mais il y aurait encore bien d'autres citations possibles) : « 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. Si l'on veut bien envisager la philosophie comme une forme de pratique discursive qui a sa propre histoire, il me semble qu'avec ce texte sur l'*Aufklärung* on voit la philosophie... pour la première fois problématiser sa propre actualité discursive : actualité qu'elle interroge comme événement, comme un événement dont elle a à dire le sens, la valeur, la singularité philosophique et dans laquelle elle a à trouver à la fois sa propre raison d'être et le fondement de ce qu'elle dit... C'est ce nous (= "un ensemble culturel caractéristique de sa propre actualité", un *Zeitgeist* qui ne serait pas un *Volksgeist*) qui est en train de devenir pour le philosophe l'objet de

1. Michel FOUCAULT, *Dits et écrits*, tome IV, *op. cit.*, p. 564. Je n'entre pas ici dans la question des réécritures par Foucault, à l'occasion de diverses circonstances, de son analyse de l'opuscule de Kant. Elle a fait l'objet de diverses études (dont celle, remarquable, de Rudy M. Leonelli, dans sa thèse sur « Foucault généalogiste, stratège et dialecticien. De l'histoire critique au diagnostic du présent », soutenue en 2007 à l'université de Paris X-Nanterre) (traduction italienne sur ce point : *Illuminismo e critica. Foucault interprete di Kant, op. cit.*). Disons seulement qu'il y a, au bout du compte, une analogie étrange entre le sort de cette analyse en tant qu'*isolable* des recherches dont elle faisait partie ou dans lesquelles elle a été insérée (par exemple le cours de 1982-1983 sur *Le Gouvernement de soi et des autres* (Gallimard/Seuil, Paris, 2008), où elle précède sans l'introduire le « retour » à la question de la *parrésia* chez les Grecs, et le sort, en partie imposé par les circonstances à Althusser, de son texte sur les « Appareils idéologiques d'État », diffusé et commenté partout en dehors du manuscrit inachevé et inédit dont il était extrait.

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... Quelle est mon actualité ? quel est le sens de cette actualité ? et qu'est-ce que je fais lorsque je parle de cette actualité ? C'est cela, me semble-t-il, en quoi consiste cette interrogation nouvelle sur la modernité » (p. 680-681).

Il ne s'agit pas de plaquer purement et simplement ces textes les uns sur les autres, de les identifier et de réduire leurs discours à une « doctrine » unique. Mais il s'agit d'identifier le « trope » qui leur est commun et qui donne précisément son sens à cette référence insistante à l'actualité : actualité de l'événement, événement de l'actualité. Des deux côtés, historique et discursive à la fois.

Remarquons d'abord la présence de la contradiction performative ou du paradoxe de l'énonciation dont nous étions partis : elle est éclatante chez Foucault dans l'usage insistant, qui accompagne ce texte et toutes les allusions qui lui sont faites au long des *Dits et écrits*, de l'expression étrange : « ontologie de ce que nous sommes », « ontologie critique [ou : historique] de nous-mêmes », dont il s'est aussi servi, à l'occasion, en la détaillant sur plusieurs « champs » d'étude (la vérité, le pouvoir, le souci de soi) pour caractériser sa propre orientation philosophique. Il y a là, naturellement, des échos de formulations antérieures : Kant lui-même, Nietzsche, Heidegger et la question « qui » substituée à la question « quoi », à la question d'essence. Mais il y a surtout l'énonciation malaisée (logiquement « inconsistante ») du fait que, pour le philosophe, la « situation » dans laquelle il pense est elle-même son « objet » principal, et que sa propre « appartenance » à la situation en fait elle-même partie : non pas en tant qu'il en dépend seulement, donc aussi qu'il imaginerait la possibilité de s'en détacher, mais en tant que – circulairement – l'efficacité de son propre discours contribue, ou contribuera, hypothétiquement, à la transformer, à en libérer les virtualités, à l'orienter dans un sens plutôt qu'un autre et donc à lui conférer un certain sens¹. Il y a là une circularité qui est autre chose qu'un scepticisme, ou un relativisme, mais qu'on peut se risquer à désigner comme la forme même de l'investissement de la pratique, ou de la critique, dans la théorie même la plus spéculative.

1. On pourrait dire que Foucault et Althusser reprennent ici le problème qui avait été posé par Sartre dans « Qu'est-ce que la littérature ? » (*Situations*, II, Gallimard, Paris, 1951), à ceci près que chez Sartre l'articulation du discours au champ des forces constitutif de la situation passait par l'instance du « sujet », ou de l'individualité psycho-sociologique.

Or nous en trouvons l'analogue dans le texte d'Althusser : lui aussi se sert d'un « nous », déjà présent dans le titre, et repris dans le cours du texte : « Machiavel se saisit de nous. Mais si d'aventure nous voulons nous saisir de lui, il nous échappe : insaisissable » (p. 43), et à la fin : « Mais nous sommes alors en face d'une forme de pensée exceptionnelle. D'un côté des conditions définies avec la dernière précision, depuis l'état général de la conjoncture italienne, jusqu'aux formes de la rencontre entre la Fortune et la *virtù*, et aux exigences de la pratique politique ; de l'autre l'indécision totale sur le lieu et le sujet de la pratique politique. Ce qui est frappant est que Machiavel tient fermement les deux bouts de la chaîne, bref pense et pose cet écart théorique, cette espèce de contradiction, sans vouloir lui proposer dans la pensée, sous la forme d'une notion ou d'un rêve, une réduction ou une solution théorique quelconque. Cette pensée de l'écart tient au fait que Machiavel non seulement pose, mais pense *politiquement* son problème, c'est-à-dire comme une contradiction dans la réalité, qui ne peut être levée par la pensée, mais par la réalité, c'est-à-dire par le surgissement nécessaire mais imprévisible, inassignable dans le lieu, le temps et la personne, des formes *concrètes* de la rencontre politique dont seules les conditions générales sont définies. Place est ainsi faite, dans cette théorie qui pense et maintient l'écart, pour la pratique politique, place lui est faite par cet agencement de notions théoriques écartelées, par le décalage entre le défini et l'indéfini, le nécessaire et l'imprévisible. Ce décalage pensé et non résolu par la pensée, c'est la présence de l'histoire et de la pratique politique dans la théorie même » (p. 133-134).

Je laisse ici de côté les remarques critiques qu'on pourrait faire à propos de ce texte, en particulier la question qu'on pourrait se poser de savoir si le terme « concret », « concrète » ne relève pas de la tautologie (bien qu'à nouveau cette tautologie puisse être interprétée dans le registre de l'effet d'écriture performatif : est concrète la caractérisation d'une situation dans laquelle il est possible de s'insérer par la pensée de façon à dégager le jeu de ses forces actives et réactives, c'est-à-dire *problématiser* à la fois, de façon suprêmement ambivalente, et cependant suprêmement « active », l'impossibilité et la nécessité de sa transformation par le seul développement des institutions qui la formalisent). Mais je relève pour conclure provisoirement deux caractéristiques. Premièrement il y a une étonnante similitude entre les stratégies d'écriture (et donc de réflexion) de Foucault et d'Althusser : l'un et l'autre ont besoin, manifestement pour penser leur propre problème, en

tant que problème philosophique, ou leur propre problème politique comme philosophique, ou leur propre problème philosophique dans sa détermination politique, de le mettre à distance dans la figure d'un modèle, d'un *exemplar* : Kant, Machiavel. Mais le processus de mise en abîme, qui « traite » d'une certaine façon ou décale la contradiction performative, permet aussi du même coup de placer la notion d'actualité au point de croisement d'une certaine *situation* historique, d'un certain ensemble de *conditions déterminées* (soumises au « procès » de leur surgissement et de leur transformation) et d'une certaine intemporalité, ou trans-temporalité, mieux : d'une certaine *répétition événementielle* qui est en même temps, par définition, variation continue, ou reproduction incessante de singularités historiques. Cette mise en abîme ne s'arrête donc pas à l'homologie entre la situation du philosophe Althusser et du théoricien-stratège (ou si l'on veut de l'antiphilosophe) Machiavel, entre la situation du philosophe-archéologue-généalogiste Foucault et du philosophe critique Kant : dans les deux cas elle comporte aussi un en-deçà, un *troisième* niveau dont il n'y a pas de raison d'ailleurs de supposer qu'il soit le dernier. D'un côté c'est le modèle dont s'inspire Machiavel lui-même (ou qu'il forge pour s'en inspirer) : la politique du « prince » César Borgia, dont il tire les leçons décisives concernant la « crainte sans la haine », c'est-à-dire la possibilité d'utiliser l'idéologie même des gouvernés, des « hommes » de l'histoire, pour leur faire produire la situation qui contredit ses propres fins de reproduction et de conservation sociale. De l'autre c'est l'ensemble dans lequel Kant cherche à s'insérer pour lui conférer la conscience de soi critique nécessaire à l'accomplissement de ses objectifs : « les Lumières », ou plus exactement (mais c'en est le noyau actif) *l'intellectualité des Lumières*, susceptibles de conclure avec le Prince (disons plus généralement avec l'institution, avec la société organisée) un « contrat » qui met en balance (et par conséquent en mouvement) l'équilibre de l'obéissance et de la critique, ou de l'usage public et libre de la raison, ce qu'ailleurs Foucault appellera d'après le modèle grec le « dire vrai », la *parrèsia*¹.

1. Il est intéressant que Foucault, lorsque, après un très long détour, il entreprend, dans son cours de 1982-1983, de recouper sa lecture de Kant et ses analyses de la *parrèsia*, le fasse autour de la question platonicienne de « l'identité entre le mode d'être du sujet philosophant et le mode d'être du sujet pratiquant la politique » (*Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 271-272). Mais la question tourne court, et l'on peut bien dire que c'est dans la suite des réécritures du commentaire de Kant qu'elle est vraiment travaillée. Plus étrange est le passage suivant, si du moins il a été correctement transcrit : « En tout cas, si j'ai commencé le cours de cette année par Kant, c'est dans la mesure où il me semble que ce texte sur l'*Aufklärung*

Mais d'un autre côté les deux textes tirent, au bout du compte, dans des directions très différentes. À première vue très différentes... Non seulement, littérairement, il semble que le mouvement d'écriture qui investit l'intervention ou l'effort de subjectivation du philosophe dans son propre objet soit orienté en sens inverse : chez Foucault, tout se passe comme si le projet de Kant était *encore d'actualité*, ou plus exactement il s'agit de savoir dans quelle mesure ce projet est encore d'actualité, c'est-à-dire dans quelle mesure nous sommes toujours encore « modernes » (et cette mesure n'est certainement pas nulle) ; chez Althusser, retenant de Gramsci plus qu'il ne veut bien dire, tout se passe comme si le projet de Machiavel (ou le projet imaginé par Machiavel, projeté par Machiavel sur un « prince » à venir) était *déjà d'actualité* – à moins qu'il ne faille l'entendre de façon pessimiste, en tout cas sceptique : nous ne sommes *toujours pas plus avancés que Machiavel* pour ce qui est de savoir comment un « cours nouveau », une « autre politique » peut surgir des conditions de l'ancienne, à l'encontre de son procès. Ou plutôt nous sommes toujours encore (n'en déplaise à Marx, à Lénine, et à tous les autres « dirigeants-théoriciens » du prolétariat) condamnés à scruter dans les hasards du présent les « commencements » qui seraient déjà là, et qu'il ne sera au pouvoir d'aucune théorie de forger, ou de déduire. Mais on pourrait dire aussi que l'insertion rétroactive de l'écriture de Foucault dans l'actualité de Kant vise à dégager la signification de certains *discours*, tandis que l'insertion rétroactive de l'écriture d'Althusser dans l'actualité de Machiavel vise à dégager la résultante de certains *rapports de forces*. Il est vrai qu'aussitôt écrite cette formulation qui tente de saisir une nuance stylistique ou qualitative, disons une modalité de relation à l'actualité, je me rends compte qu'elle doit être renversée, ou affectée de son contraire : car les discours de Kant et de Foucault sont aussi des « forces », et l'objectif pratique qu'ils dessinent est celui de la formation

écrit par Kant est une certaine manière, pour la philosophie, de prendre conscience, à travers la critique de l'*Aufklärung*, des problèmes qui étaient traditionnellement dans l'Antiquité ceux de la *parrèsia*, et qui vont réémerger ainsi au cours du XVI^e et du XVII^e siècle, et qui ont pris conscience d'eux-mêmes dans l'*Aufklärung*, et particulièrement dans ce texte de Kant » (*ibid.*, p. 322). Faut-il comprendre que Kant critique les positions de l'*Aufklärung*, supposées homogènes, ou qu'il les illustre ? Un hégélien sera tenté de dire : dans le texte de Kant, la contradiction interne de l'*Aufklärung* vient au jour (ce qui est d'ailleurs à peu près ce que dit la *Phénoménologie*). Plus satisfaisante me semblerait l'idée que, dans l'opuscule de Kant, un « dispositif » rhétorique (ou tropologique) est mis au point, qui *introduit la contradiction* dans le discours des Lumières, dans la mesure où il pose la question de son actualité tout en l'effectuant et en lui assignant des limites (l'obéissance au Prince).

d'un *discours surnuméraire*, qui serait celui de la philosophie, déterminant d'une certaine façon l'évolution du rapport des forces (ou tentant de le déterminer). Et les forces de Machiavel et d'Althusser sont aussi des discours, en tout cas des « idéologies », selon la terminologie qu'il maintient, et la question qu'il se pose, où que pose pratiquement la superposition des deux « sujets » à travers le temps, c'est de savoir quel discours, s'il existe, et selon quelle modalité, est susceptible de combler le manque de la force transformatrice¹. Peut-être de la simuler, pour la faire exister. C'est de cette symétrie que, une prochaine fois peut-être, il faudrait repartir pour essayer de recouper encore l'ontologie de l'événement et la pragmatique de l'actualité, en posant la question : quelle topique, ou topographie, convient à la prise en compte de cette « impureté » spécifique, et à mon avis spécifiquement philosophique, du rapport sujet-objet, en tant que problème pour la réflexion ?

1. Cette modalité, dit le texte (en reprenant Gramsci) est celle d'un « manifeste » : mais qui devrait renoncer à exprimer les buts d'un mouvement préexistant. Je reproduis ici quelques formules dont je me suis servi à la fin de la Préface que j'ai rédigée pour la réédition du texte d'Althusser : « Ici se dessine pourtant, pour finir, un problème [...]. François Matheron le dit clairement : une telle figure de la politique, essentiellement "insituable", radicalement étrangère (comme la philosophie elle-même, qui forme son double) à la logique de la garantie ou du fondement, circulant au contraire de façon imprévisible entre les conjonctures et les "instances" de la conjoncture, *n'est pas celle du "marxisme"*. Ni celle qu'il a pu constituer autour des questions de la lutte des classes et de la prise du pouvoir d'État, ni celle dont il manqué autour de l'invention d'un "parti" (d'une forme d'organisation) qui, à la différence de tous les autres "partis", fût essentiellement "hors État". Il n'y aurait pas là, en soi, de difficulté [...] si par ailleurs Althusser n'avait autant insisté sur la philosophie comme "arme de la révolution", sur la "lutte des classes dans la théorie", et sur la réciprocité des notions de *politique* (ou de "nouvelle pratique" de la politique) et de *communisme*. Ce qui explique peut-être son incapacité à "terminer" le *Machiavel*, ou son sentiment subjectif que le *Machiavel* n'était pas encore terminé, que son rapport à "nous" demeurerait aporétique, pour autant que "nous" sommes en quête d'une politique communiste, et non seulement d'une pratique du gouvernement des peuples. Le livre [...] ne s'appelle-t-il pas "*Machiavel et nous*" ? Or qui est ce "nous", sinon celui qui surgit ailleurs comme le porteur d'une énonciation et d'une espérance collectives ? Ce "nous" qui, dans la conscience aiguë des transformations irréversibles accomplies par le xx^e siècle (avec ses catastrophes), demeure plus que jamais le contemporain de l'"imminence" annoncée dans le *Manifeste communiste*, voilà 150 ans ? Je ne dis pas que Matheron ignore ce problème [...]. Mais on jugera en le lisant s'il a ou non tendance à tracer "si possible" une ligne de démarcation [...] entre un Althusser machiavélien, ou qui réfléchit de façon essentiellement aporétique à partir de Machiavel sur la "politique de la politique" et sur son caractère interminable, et un Althusser communiste chez qui, pour des raisons psychologiques sinon religieuses, la plénitude ou la fonction de garantie assignée au *parti* (surtout s'il s'agit d'un "parti" idéal, dont le parti historique ne serait que la caricature) vient conférer à nouveau à la lutte des classes et à sa "fin", dont il se veut l'instrument et l'agent, une consistance et une valeur de fondement qui relèvent de l'ontologie » (« Une rencontre en Romagne », in Louis ALTHUSSER, *Machiavel et nous*, *op. cit.*, p. 28-29).

Le structuralisme : méthode ou subversion des sciences sociales ?

1.

À cette question il semble que la réponse ne fasse plus guère de doute, et qu'elle soit doublement négative¹. Le « structuralisme », ou ce qui a été désigné ainsi, principalement en France dans les années 1960 et 1970 (on réservera la question des autres usages), n'est plus reconnu comme une méthode vraiment féconde ni dans le domaine de la sociologie et de l'anthropologie, ni dans celui de la linguistique et de la psychologie, même si beaucoup des concepts et des schèmes de pensée qu'il a mis en circulation sont encore reconnaissables. Une bonne partie de ceux qui en avaient adopté d'enthousiasme le langage et les objectifs s'en sont détournés, tantôt pour se tourner vers des méthodologies plus positivistes, statistiques ou explicatives, tantôt pour se tourner vers des enquêtes participatives et chercher un contact plus immédiat avec « l'expérience ». Mais on ne saurait dire non plus qu'il a représenté une « subversion » puisque – en apparence au moins – les sciences sociales et humaines se portent fort bien et jouissent toujours de la même légitimité institutionnelle. Le moment serait donc venu d'entonner le « chant du cygne », et sans doute aussi de prendre acte d'un « naufrage collectif », selon les expressions mises en avant par le

1. Exposé présenté aux Journées d'étude de l'URA 1394, Philosophie politique, économique et sociale, CNRS-université de Paris X-Nanterre, les 6 et 7 avril 1995 : « Normes de scientificité et objet des sciences sociales ».

seul ouvrage d'ensemble sur la question qui soit aujourd'hui [1995] disponible – à vrai dire extrêmement médiocre¹.

Notre point de vue sera différent, car nous estimons que la question de savoir en quoi consiste exactement la teneur de l'entreprise, ou de l'aventure intellectuelle, représentée par le « structuralisme » est encore largement ouverte à la discussion, porteuse d'énigmes. Mais cette question est elle-même indissociable de la question de savoir sous quelles autres formes, quels autres noms, les questions qui ont donné lieu à cette entreprise sont encore aujourd'hui posées. Voire sous quelles formes et sous quels noms elles pourraient ressurgir, dès lors qu'il apparaîtrait que la bonne santé des sciences sociales, l'unité de leur champ et la compatibilité de leurs méthodes ne sont en vérité qu'une pellicule extrêmement fragile. Le problème de la subversion risque bien de se reposer alors, mais dans une atmosphère plus lourde, car nous ne sommes plus dans la conjoncture du « triomphe » de ce projet de savoir scientifique : à beaucoup d'égards nous risquons d'entrer dans la phase de la liquidation, au terme d'un inventaire plus ou moins expéditif.

La première condition pour discuter sérieusement des leçons du structuralisme, c'est de prendre conscience du fait qu'*aucune position unitaire n'a jamais été constituée sous ce nom*, pas même au sens de l'extension d'un modèle. Le structuralisme ne désigne donc pas une école, il désigne un mouvement, dans une conjoncture intellectuelle donnée, et ce qui le caractérise avant tout, pour reprendre une expression essentielle de Foucault, ce sont ses « points d'hérésie² ». Ceux-ci nous paraissent tourner principalement autour de trois grandes questions : celle de la *constitution du sujet*, celle de la *coupure théorique du savoir* et celle de l'*universalité de la nature humaine*. Mais auparavant il faut dire quelques mots de ce qui, en amont de ces divergences, constitue l'arrière-plan épistémologique commun aux grandes tentatives structuralistes.

2.

En dépit de ce qui a pu être avancé (et qui a été notamment accrédité par l'idée reçue selon laquelle le structuralisme en général a

1. François DOSSE, *Histoire du structuralisme*, 2 vol., La Découverte, Paris, 1991 et 1992.

2. Michel FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, op. cit.

pour racine la généralisation et l'exportation dans l'ensemble du domaine des sciences humaines du modèle linguistique, la théorie saussurienne de la langue avec ses dichotomies typiques : synchronie/diachronie, langue/parole, signifiant/signifié, etc. constituant à cet égard à la fois le prototype d'une démarche structurale et son *organon* logique), je ne crois pas qu'il faille mettre l'accent ici avant tout sur le primat de la question du *signe* et des structures de signification. Ou plutôt l'importance de cette question intervient en second, sur le fond d'une solution originale recherchée activement pour sortir du dilemme méthodologique constitutif des « sciences humaines » aux XIX^e et XX^e siècles, et qui ne cesse d'accompagner leur développement institutionnel.

Ce dilemme se présente comme un conflit entre méthode explicative et méthode compréhensive, méthode nomothétique et méthode idiographique, ou tradition naturaliste, déterministe, etc. et tradition herméneutique. Le programme structuraliste se concentre finalement autour du projet de *dépasser l'alternative* du réductionnisme analytique, « individualiste », et de l'organicisme « holiste » (selon la terminologie que les travaux anglo-saxons ont fini par imposer).

Prendre les choses de ce point de vue permet de replacer le projet structuraliste dans un double contexte.

D'abord un contexte philosophique (et nous y reviendrons en conclusion) : on peut suggérer que le choix unilatéral d'une perspective réductionniste ou organiciste est typique des méthodologies « scientifiques », alors que les grands projets philosophiques sont toujours plutôt des projets de dépassement ou de relativisation de cette opposition abstraite. Le fait que le structuralisme ait cherché lui aussi à sortir du dilemme est révélateur de sa dimension philosophique, mais il n'en fait pas une spéculation. Au contraire, le structuralisme a toujours cherché à opérer ce dépassement d'une façon immanente, dans le développement d'un savoir effectif, rapporté à des *objets*.

Ensuite un contexte propre, précisément, aux sciences humaines : ce qui fait la spécificité du structuralisme doit s'apprécier ici par comparaison avec un certain nombre d'autres tentatives antérieures ou ultérieures, appartenant néanmoins à la même grande conjoncture historique. Mentionnons le projet de synthèse de la sociologie et de l'histoire développé par l'école des Annales et porté à son maximum de précision conceptuelle par Fernand Braudel. Et mentionnons aussi, plus récemment, la conception pragmatique du raisonnement

sociologique en tant que « raisonnement naturel » développée par Jean-Claude Passeron¹.

Quant à la contribution du marxisme à ce débat, en tant que discours qui se situe précisément à la croisée de la philosophie et des sciences sociales, avec ou sans référence à la « dialectique », elle a été et reste décisive, mais selon des orientations très différentes. La conception du matérialisme historique proposée par Althusser autour d'une notion de *causalité structurale* qui se fondait précisément sur la double mise à distance de la « causalité mécanique » et de la « causalité expressive » a été, en fait, l'un des éléments moteurs du mouvement structuraliste comme tel (beaucoup plus que la référence assez conventionnelle de Lévi-Strauss lui-même, dans ses premiers textes, à la fonction déterminante en dernière instance des infrastructures matérielles et à la théorie de Marx). C'est dans une voie totalement différente que s'est engagé, dès les années 1970, le marxiste « hérétique » américain Immanuel Wallerstein en recherchant le dépassement des conflits de méthode de la science sociale « du XIX^e siècle » (mais toujours bien vivante au XX^e) dans l'analyse des aspects complémentaires de l'économie-monde considérée comme système historique concret, dont les lois générales reflètent la régulation dans une période donnée, pour lequel il cherche plutôt des modèles du côté de la *théorie des systèmes* et de la « nouvelle alliance » théorisée par Prigogine². « Structure », « système » (mots dont le sens propre, si tant est qu'il puisse être déterminé, a assez peu d'importance) sont les termes qui se sont ici imposés pour désigner le mode de pensée (et de connaissance) de la totalité qu'a recherché le structuralisme, au-delà de ces dilemmes. Ils ont en commun de mettre l'accent sur les relations au détriment des termes, ou plutôt de postuler que la fonction et l'identification des termes est entièrement déterminée par la nature des relations. D'où l'affinité du structuralisme en général avec le mode de pensée axiomatique en mathématiques et dans les sciences déductives : car il faut précisément que les relations soient organisées en système, ou soient considérées comme totalité pour que cette détermination ultime soit réellement pensable. C'est aussi ce qui permet au structuralisme d'aller au-delà des thèses de la tradition positiviste et de la tradition critique, également dirigées contre

1. Jean-Claude PASSERON, *Le Raisonnement sociologique. L'espace non poppérien du raisonnement naturel*, Nathan, Paris, 1991.

2. Immanuel WALLERSTEIN, *Impenser la science sociale. Pour sortir du XIX^e siècle*, PUF, Paris, 1995.

le « substantialisme », qui mettent l'accent sur le *rapport* (comme dans la fameuse définition comtienne de la loi) ou sur la *fonction* (comme dans la définition du concept chez Cassirer), mais qui laissent entier le problème du rapport entre ensemble et individu. Inversement, le structuralisme qui se donne les moyens de caractériser les individus aussi bien que les ensembles par une « totalité au second degré », c'est-à-dire le *système des relations* qui leur assignent leur place respective, doit inévitablement déboucher sur un nouveau dilemme, proprement ontologique, dont les deux interprétations possibles de la notion althus-sérienne du « support » (*Träger*) donnent une idée assez nette.

Ou bien le support est une *existence singulière* constituée par l'action de la structure, qui détermine toutes ses caractéristiques, autrement dit l'engendre. Ou bien au contraire (à la façon du « réel » lacanien) le support est une *limite indéterminée*, dont la singularité par définition excède toute détermination logique. On retrouvera dans un instant ce dilemme à propos de la constitution du sujet et du « point d'hérésie » qu'il détermine dans la tradition structuraliste. Il ne serait pas difficile de montrer qu'il est exactement parallèle à celui qui, dans la logique contemporaine, oppose l'orientation syntaxique-sémantique à l'orientation pragmatique.

3.

À l'accent mis par le structuralisme sur une conception nouvelle de la totalité, dépassant l'alternative de l'individu et de l'ensemble, avec les apories qu'elle engendre, correspond une conception spécifique de la correspondance entre les objets du savoir et la construction des théories. Nul ne l'a mieux dégagée, depuis des années, que Jean-Claude Milner, précisément dans la mesure où, après avoir participé lui-même à son développement, il a fini par s'en dégager et par lui opposer le retour à une épistémologie « galiléenne » universaliste fondée sur une conception généralisée de la scientificité comme production d'algorithmes littéraux, dans la lignée de Chomsky et de Lacan¹.

1. Voir en particulier Jean-Claude MILNER, *L'Amour de la langue*, Seuil, Paris, 1978 ; *L'Œuvre claire. Lacan, la science, la philosophie*, Seuil, Paris, 1995 ; et le texte sur la conception saussurienne du signe, malheureusement difficile à trouver : « Retour à Saussure », *Lettres sur tous les sujets*, n° 12, avril 1994 [aujourd'hui réédité dans *Le Périple structural*, op. cit.].

Ce que Milner a bien montré, c'est que le projet structuraliste, essentiellement *antiréductionniste*, tend à donner corps à un idéal de la science qui soit immanent au domaine de relations formant son « objet », donc irréductible aussi bien à une application ou une importation des concepts de la physique ou de la biologie qu'à une transcendance de l'esprit. Pour cela il faut établir une correspondance « naturelle » entre le domaine (ou le champ des objets : ce qu'Althusser avait appelé le « continent »), les concepts dont la spécificité relève d'une « problématique » (ou d'un mode de « constitution » déterminé), enfin les procédures de vérification et de démonstration. On est donc à l'opposé de l'idée de *mathesis universalis*, dans ce que Milner appelle un « aristotélisme » épistémologique (et dont le mot d'ordre pourrait être précisément l'interdit aristotélicien de la *metabasis eis allo genos*, réitéré par Husserl au début des *Recherches logiques*).

On s'explique ainsi la propension du mouvement structuraliste à passer d'une épistémologie formaliste à une épistémologie historique, centrée sur la question de la formation des concepts propres à chaque science et sur la recherche de la « coupure » inaugurale des nouveaux domaines de scientificité. On s'explique aussi que sa préoccupation majeure ait toujours été de tracer les « frontières » du domaine d'objets qui correspond à la science, ou de repérer le « mode de constitution » des objets du savoir qui les rend accessibles au concept. On s'explique enfin qu'il ait exercé une séduction toute particulière sur des chercheurs qui, dans différentes disciplines, de la linguistique à la psychanalyse en passant par l'anthropologie, étaient avant tout préoccupés de se dégager à la fois du technicisme des « modèles » formels et des litanies humanistes de la conscience¹.

Sur cette base, nous pouvons alors situer les principaux « points d'hérésie », ou les dilemmes du structuralisme. Il devra être clair qu'aucun d'entre eux n'a donné lieu (ni ne peut donner lieu) à une décision définitive. Et l'on comprend ainsi que le mouvement structuraliste ait pris « fin », pour donner lieu, dans le meilleur des cas, à divers « poststructuralismes » : non pas au sens d'un épuisement des questions, ou d'un aveu d'impuissance, mais d'un inévitable déplacement.

1. La question avait été posée avec une clarté exceptionnelle dans le grand livre de Gilles-Gaston GRANGER, *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Aubier, Paris, 1960.

4.

Le premier dilemme est celui qui concerne la constitution du sujet. Passés les débats quelque peu simplistes sur l'opposition du point de vue de la structure et du point de vue du sujet (ou sur la méconnaissance de la question du sujet par les tenants de la structure), qui ont surtout été alimentés par des adversaires et des épigones, il est temps de prendre conscience du fait que tous les grands représentants du structuralisme, dans leurs domaines respectifs, ont précisément concentré leurs efforts sur la question du sujet, dans l'intention de soustraire cette notion à son indétermination transcendante, et pour cela de la faire passer d'une fonction constituante à une fonction constituée, ou de la considérer comme un *effet*.

Tous les structuralistes, en ce sens, considèrent que le sujet est « produit », ou plutôt qu'il existe des modes de production de l'*effet de subjectivité*¹. C'est cette inspiration ou problématique commune qui permet de comprendre, cette fois, la dimension anthropologique présente dans toutes les entreprises structuralistes, si du moins l'on admet que l'objet propre de l'anthropologie est justement l'étude de modes différentiels de subjectivité et des formes d'expérience individuelle ou collective (en fait, plus fondamentalement, transindividuelle) qui leur correspondent dans l'histoire de l'humanité.

Un tel programme peut chercher ses ancêtres théoriques de différents côtés. Par exemple dans les théories classiques des passions et de l'imagination (chez Malebranche, chez Spinoza, chez Hume), notamment pour ce qu'elles soulignent de la dimension de méconnaissance indissociable de toute structure de constitution du sujet. Ou dans l'analyse marxienne du « fétichisme de la marchandise », en tant que mise en évidence des formes de subjectivité (perception du monde et de l'autre) impliquées dans l'objectivité même de la valeur et de l'échange marchand². Mais il se trouve que le structuralisme français a essentiellement puisé la formulation de ses problèmes dans l'ensemble de questions léguées et suggérées par l'œuvre de Mauss, dont la présentation par Lévi-Strauss constitue bien, comme ne se lasse pas

1. Voir mon essai « Le structuralisme : une destitution du sujet ? », *loc. cit.*

2. Sur la dimension anthropologique des analyses de Marx à propos du « fétichisme de la marchandise », voir notamment Jean-Joseph GOUX, *Freud, Marx. Économie et symbolique*, Seuil, Paris, 1973 et *Les Iconoclastes*, Seuil, Paris, 1978 ; et Alfonso M. IACONO, *Le Fétichisme. Histoire d'un concept*, PUF, Paris, 1992.

de le répéter Claude Imbert, le moment clé de « cristallisation » du programme dans son ensemble¹.

C'est de Mauss en effet, et plus particulièrement de l'*Essai sur le don*, que procède la tentative de trouver dans la forme même des relations sociales, ou dans leur « logique » propre, l'explication des conduites, des stratégies, des modes de représentation de soi-même et d'autrui qui forment le secret de la subjectivité. Mauss à cet égard a complètement refondu l'héritage durkheimien, dépassant la juxtaposition d'un naturalisme de l'organisme social (ou de la division du travail) et d'un moralisme ou normativisme de la « contrainte » exercée par la société sur les individus. Il a découvert dans la constitution du corps symbolique (à la fois symbolisant et symbolisé) le point même de l'indistinction de l'individu et de l'ensemble, de l'initiative individuelle et de l'inconscient transindividuel². À partir de là se déploient les alternatives. Elles portent au fond sur deux points. L'un concerne le rapport entre *modes de subjectivation et structures d'assujettissement*. Ce « jeu de mots » qui court à travers toute la tradition occidentale a une prégnance particulièrement forte en français, et c'est peut-être ce qui explique que le structuralisme français ait fini par le mettre au cœur de ses conflits internes (entre Lacan et Foucault, Lacan et Althusser, Althusser et Foucault : autant de façons de penser cette articulation, en privilégiant un terme ou l'autre)³.

L'autre concerne le rapport *de la subjectivation à l'individuation*, et mène à l'affrontement entre une conception du sujet individuel qui en fait la « synthèse des déterminations structurelles », intériorisées dans un *habitus* corporel ou dans une position idéologique déterminée, et une conception du sujet qui en fait le manque, le « vide » abstraite-ment commun à toutes les structures, en deçà par conséquent des formes déterminées de l'individualité, et témoignant de l'impossibilité qu'il y a à ce qu'aucun sujet coïncide jamais parfaitement avec lui-même. Bourdieu est ici d'un côté, Lacan de l'autre, avec tous ceux pour qui, généralement, le structuralisme a été plutôt une tentative pour penser, selon l'analyse de Deleuze, le « défaut des structures »

1. Claude IMBERT, *Lévi-Strauss, le passage du Nord-Ouest*, L'Herne, Paris, 2008.

2. La fonction majeure de l'œuvre de Mauss est désormais parfaitement élucidée grâce au travail de Bruno KARSENTI : d'abord son petit livre *Marcel Mauss. Le Fait social total*, PUF, Paris, 1994 ; ensuite et surtout sa thèse « Sociologie, anthropologie et philosophie dans l'œuvre de Marcel Mauss » (université de Lille III, 1996), parue sous le titre *L'Homme total*, PUF, Paris, 1997.

3. Voir Étienne BALIBAR, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, op. cit.

que leur complétude et leur efficace¹. Pour sa part, on peut bien dire qu'Althusser n'a jamais cessé d'osciller entre les différentes possibilités au gré de critères essentiellement politiques.

5.

Le second dilemme peut être exposé comme une antithèse dans l'interprétation de l'idée de coupure théorique, elle-même constitutive de l'idée du rapport entre le sujet et les formes de la connaissance, dès lors que, précisément, le sujet n'est plus constituant, mais doit être pensé comme un « effet ». Comment s'effectuera sa réinscription dans le champ du savoir (ou de la « pratique théorique »), dont il ne constitue plus le présupposé *a priori*, soustrait par son universalité et sa simplicité à toute contradiction ? Et comment cette réinscription sera-t-elle compatible, non avec un relativisme pur et simple, mais avec une refonte de l'idéal d'universalité ?

Je laisserai ici de côté la « solution » proposée en 1966 par Foucault dans *Les Mots et les Choses*, quel qu'en soit l'intérêt philosophique propre (« disparition » du sujet de la connaissance dans l'entre-deux des *épistémès* successives, en consonance au moins formelle avec une certaine idée heideggérienne de l'histoire de l'être, mais resurgissement d'un sujet pratique, ou d'un engagement subjectif, dans la forme précisément des « choix hérétiques » qui divisent intérieurement chaque *épistémè*). Car cette solution a au fond plutôt un caractère de métadiscours qu'elle ne constitue une problématique pour les sciences humaines.

En revanche on peut dresser face à face les deux stratégies que signalent respectivement l'expression althussérienne de « coupure épistémologique » et l'expression lévi-straussienne de « regard éloigné » (titre donné au troisième volume de *L'Anthropologie structurale*). Elles s'opposent terme à terme à partir d'une nécessité formellement commune qui est la déconstruction des évidences ou la nécessité de rompre le « cercle herméneutique » dans lequel le sujet de la connaissance ne fait jamais face à l'objet qu'en disposant par avance d'une « précompréhension » de sa signification. L'objet étant en l'occur-

1. Gilles DELEUZE, « À qui reconnaît-on le structuralisme ? », in François CHÂTELET *et al.*, *Histoire de la philosophie*, vol. VIII, Hachette, Paris, 1973 [réédition in Gilles DELEUZE, *L'Île déserte et autres textes*, édité par David LAPOUJADE, Minuit, Paris, 2002].

rence la conduite humaine, ou le rapport social, il importe au projet structuraliste d'instituer les conditions d'une radicale altérité en lieu et place de toute connivence préétablie, et cependant de transformer cette altérité en condition même de la conceptualisation.

Dans la perspective de la *coupure épistémologique* cette altérité est donnée par le développement même du concept, elle est donc essentiellement *intellectuelle*, même si, dans un second temps, elle se révèle tributaire de conditions historiques beaucoup plus matérielles (en particulier une certaine « position » prise dans les luttes de classes, et plus généralement dans les conflits de « dominants » et de « dominés »). Dans la perspective de l'*éloignement du regard*, théorisée et pratiquée par Lévi-Strauss, cette altérité est donnée par le décentrement *culturel* de l'observateur, qui se redouble dans sa « conscience de soi », où il prend la forme d'un conflit entre les deux orientations l'une et l'autre nécessaires : la participation et le retrait – qui s'affrontent par excellence à propos de l'interprétation des limites entre le sacré et le profane, le normal et le pathologique, la violence et l'institutionnel propres à chaque « culture ».

6.

Pour finir, cette opposition nous permet de déboucher sur *un troisième « point d'hérésie »*. Nous pouvons l'illustrer entièrement à l'aide des tendances contradictoires contenues dans l'œuvre de Lévi-Strauss et des utilisations auxquelles elles peuvent donner lieu.

C'est évidemment une erreur de penser que le structuralisme en général n'a fait que retrouver dans une terminologie moderne des idéologèmes essentialistes concernant la nature humaine, comme l'en ont accusé à la légère divers tenants de l'existentialisme et de la dialectique. Il n'en découle pas pour autant que le structuralisme n'ait rien à voir avec les questions qui procèdent de la « perte » de ce paradigme (comme dirait Edgar Morin). Au contraire, l'effet le plus intéressant de son engagement anthropologique est justement de faire surgir à cet égard diverses possibilités théoriques. Elles ont toutes à voir avec la recherche d'une élaboration du statut concret de l'universel, en tant qu'il constitue le corrélat de l'idée d'*espèce humaine*.

Pour une part les origines de cette interrogation se trouvent d'ailleurs dans l'une des grandes « questions pratiques », mais non institutionnelles ou technocratiques, auxquelles on doit le dévelop-

pement des sciences humaines dans la seconde moitié du xx^e siècle : la question du *racisme* et des thèses qu'on peut lui opposer, après la révélation de l'abjection du nazisme et de la colonisation.

Une des possibilités en présence conduit non pas tant vers la naturalisation biologique des universaux que vers le programme d'une théorie *cognitiviste*, c'est-à-dire d'une interprétation des différentes « perceptions » de l'humain comme processus d'apprentissage différents inscrits dans la constitution même du cerveau. L'autre possibilité, qui est aussi au moins de façon latente chez Lévi-Strauss (dans ses écrits sur l'histoire et dans ses analyses, proches de celles de Devereux, de la variation du pathologique d'une civilisation à une autre¹), cherche à penser l'universel non pas tant comme une puissance ou une plasticité réalisée dans des apprentissages différentiels que comme *le système* même que constitue la double *diversité* des « cultures » et des « caractères » individuels.

On est ici plutôt dans la tradition de Fourier que dans celle d'Helvétius, et ce n'est pas un hasard si de telles considérations peuvent se révéler particulièrement fécondes dans le moment où se pose le problème de l'alternative entre une recrudescence de la guerre des races, transmuée en exclusion des « étrangers » indésirables par le racisme postcolonial, et un cosmopolitisme rénové et refondu. La constitution d'un nouveau différentialisme intégral, tel qu'on peut le tirer de l'entreprise structuraliste, c'est-à-dire un différentialisme qui ne se contente pas d'opposer des ensembles historiques collectifs comme autant d'« univers » séparés, incommunicables (ce qui n'est au fond qu'une résurrection de la vieille thématique humboldtienne et leibnizienne), mais qui montre chaque individualité traversée, au moins virtuellement, et constituée, par le rapport de toutes les formes de subjectivité (et leur non-rapport : la différence ou altérité irréductible), ne suffit aucunement à agencer pratiquement les subjectivités ou les identités dans l'espace mondial. Mais c'est probablement l'une des seules façons d'en fonder la possibilité autrement que par des vœux pieux humanistes et des litanies sur le respect de l'Autre.

1. Voir Claude LÉVI-STRAUSS, « Cosmopolitisme et schizophrénie », *Le Regard éloigné*, Plon, Paris, 1983.

7.

Trois points d'hérésie, donc, mais on le voit immédiatement aussi, trois perspectives d'ouverture et de renouvellement de débats qui n'ont rien perdu de leur actualité. Il resterait à se poser la question de savoir dans quel « domaine » de la division du travail intellectuel ces débats se développent. À un certain niveau cette question est futile, elle ne concerne que la classification des « disciplines » dans l'architecture des établissements d'enseignement et dans les structures de financement et de pouvoir du CNRS. Mais d'un autre côté elle requiert la réponse suivante : *toutes ces questions sont fondamentalement philosophiques*. Et c'est ainsi que je mettrais volontiers fin au dilemme que je proposais d'abord moi-même : l'importance du structuralisme ne vient pas tant de ce qu'il ait fourni une « méthode » aux sciences sociales ou de ce qu'il ait permis de « subvertir » leur statut épistémologique, que de la façon dont il en a réinscrit les problèmes dans la philosophie, contribuant une fois de plus à la régénérer à partir de son autre.

Que devient la théorie ? Ascensions polémiques

Je voudrais avant toute chose remercier les organisateurs du colloque de m'avoir invité à prononcer cette communication, en ouverture des travaux¹. C'est un grand honneur et un grand plaisir. Les questions qui vont être ici débattues recoupent certains de mes intérêts les plus anciens, mais je crois pouvoir assurer aussi qu'elles ont une importance objective, dans une conjoncture critique pour les savoirs qu'on a rassemblés sous le nom de « sciences humaines et sociales », et pour les institutions qui les hébergent. Ce rapport, bien entendu, est circulaire. Dans l'expression qui nous convoque, cependant, chaque terme fait problème, et surtout la conjonction. C'est pourquoi on peut s'interroger sur les attendus du texte qui, de façon semi-officielle, a été mis en circulation à l'intérieur de l'université pour préparer le colloque et qui, si je comprends bien, suscite un certain nombre de réactions – dont certaines assez vives². Écrire : « On a longtemps

1. Communication au colloque « Sciences humaines & sociales », 16-17 décembre 2010, de l'université Paris-Ouest, pour le soixantième anniversaire de la fondation de l'université à Nanterre.

2. Je prends connaissance après coup du texte publié dans *Libération* du 16 décembre 2010 par « un collectif d'enseignants-chercheurs de Nanterre » sous le titre « Le colloque pris aux mots », comportant notamment les formulations suivantes : « Sciences humaines et sociales. Malgré la qualité des intervenants, cette catégorie qui suscita jadis tant de polémiques, qui alimenta une énergie critique prodigieuse, consiste ici en un catalogue hétéroclite où dominent deux partis pris présentés comme inéluctables, aussi naturels que l'air du temps. D'une part, la rengaine sur "l'effritement du paradigme structuraliste et du paradigme marxiste" (au singulier), faisant l'impasse sur leurs riches prolongements

cru à une crise des SHS. Après 1970, les paradigmes marxiste ou structuraliste se sont effrités face à la réalité du sujet concret qu'ils ne parvenaient pas à expliquer ; et on a pensé que d'autres disciplines comme l'économie ou la biologie permettraient de mieux comprendre le fait humain dans ses deux dimensions de généralité et de singularité... », c'est en dire beaucoup trop ou beaucoup trop peu. Car tout ici fait problème : le singulier de chaque terme, les différents « ou » (inclusifs ? exclusifs ?) ; la mise en parallèle de « paradigme » et « discipline », qui pourrait suggérer une thèse épistémologique forte, mais risquée : les disciplines entre lesquelles on « répartit » ce qu'on appelle tantôt « sciences humaines » tantôt « sciences sociales », ne sont pas autre chose en fait que des « paradigmes » explicatifs, herméneutiques, ou pragmatiques, ou sont entièrement supportées par de tels paradigmes. De sorte que, lorsque ceux-ci vacillent¹, c'est la discipline comme telle qui peut être remise en question. Témoin l'histoire de la psychologie expérimentale, de la sociologie, de l'anthropologie à l'époque coloniale et postcoloniale... Mais il se pourrait aussi que la finalité d'un paradigme authentiquement réflexif soit justement de questionner la légitimité des statuts, des programmes de recherche disciplinaires. Et c'est ce qu'avec plus ou moins de succès ont voulu faire le marxisme ou la psychanalyse (pourquoi est-elle absente de cette mise en place, alors que les débats à son sujet connaissent en ce moment une nouvelle acuité ?), en particulier dans leur « rencontre » avec l'idée structuraliste qui a marqué le dernier demi-siècle, notamment en France mais pas uniquement.

En 1995, l'année de mon arrivée à Nanterre, je participai à deux journées d'études de l'URA 1394 du CNRS sur le thème « Normes de scientificité et objet des sciences sociales », où je présentai un exposé intitulé « Le structuralisme : méthode ou subversion des sciences

et leur renouvellement théorique dans l'espace intellectuel mondial. D'autre part, l'évocation par certains, en guise de socle commun, d'un positivisme new-look, celui du "paradigme cognitif" : *exit* la critique sociale, vivent les neurosciences et les théories du comportement. »

1. Ils vacillent pour des raisons intrinsèques, mais aussi, à l'occasion, extrinsèques : qui dira à cet égard ce qui est responsable de l'« effritement » du paradigme « marxiste » (si effritement il y a), de ses apories théoriques propres, ou des attaques dont il fait l'objet dans les institutions et dans l'opinion publique, et du rapport que les unes et les autres entretiennent avec des événements historiques qui le mettent en cause ? Qui assurera que cette évolution est linéaire ? Que les mêmes hypothèses ne resurgissent pas sous une autre forme, qu'il n'y aura pas – ou qu'il n'y a pas déjà – un « néomarxisme » comme il y a un « néokeynésianisme » ?

sociales ? »¹. J'y avais développé l'idée suivante : bien qu'elle passe pour « achevée » la trajectoire du structuralisme demeure porteuse de questions qui importent aux sciences humaines, à la fois pour étendre leur champ de connaissance et pour résister à la liquidation dont elles sont aujourd'hui menacées en droit et en fait. Pour étayer cette proposition, je caractérisais le structuralisme non pas tant par l'exportation du modèle linguistique que par la tentative d'apporter une solution aux dilemmes hérités des épistémologies du XIX^e siècle (réductionnisme *vs* herméneutique, ou nomologie *vs* idéographie), par la constitution des domaines anthropologiques en objectivités autonomes, au moyen d'une axiomatisation des « rapports » dont dépendent la pratique sociale et ses variations ou transformations historiques. Sur cette base, j'essayais alors de montrer que le structuralisme – qui n'est pas une école unifiée mais un mouvement contradictoire – se divise régulièrement autour de ce qu'avec Foucault on peut appeler des « points d'hérésie ». J'en identifiais provisoirement trois : l'un, relatif à la constitution du sujet, oppose sa représentation comme individualité surdéterminée à sa représentation comme manque ou ligne de fuite ; le second, relatif à la constitution de l'objectivité, oppose l'idée de « coupure épistémologique » à celle de « regard éloigné » ; le troisième, relatif à la construction de l'universel, oppose le cognitivisme au comparatisme, et débouche sur deux régulations antithétiques de l'altérité des cultures. Je concluais que, sous une forme également éloignée de l'empirisme et de la spéculation (donc « critique »), le structuralisme avait ignoré l'opposition de la philosophie et des disciplines scientifiques (la *doxa* et la *theoria* selon Milner²). Dans les limites nécessairement étroites de mon intervention de cette année, je voudrais essayer de déplacer et de relancer ces hypothèses, pour tenir compte d'une conjoncture nouvelle.

Je le ferai en deux temps. D'abord je reviendrai sur le sens et la fonction du terme de théorie, tel qu'il a été investi dans une partie au moins de l'aventure structuraliste, en particulier lorsqu'elle a été surdéterminée par un rapport au marxisme, et sur les raisons pour lesquelles, même au prix de très profondes refontes, on ne pourrait selon moi s'en passer totalement sans dommage. Ensuite, je voudrais examiner (rapidement) deux questions qui me semblent aujourd'hui stratégiques pour la capacité d'intervention des sciences

1. Voir ci-dessus chapitre 8.

2. Jean-Claude MILNER, *Le Périple structural. Figures et paradigme*, op. cit.

humaines dans la réalité sociale qu'elles prennent pour « objet », et donc pour leur éventuel renouvellement disciplinaire au prix d'un détour « théorique » : l'une relative au statut de l'économie comme science sociale, l'autre aux apories de l'idée de multiculturalisme dont il semble que le simple développement des *cultural studies* dans leur définition actuelle ne suffira pas à nous faire sortir. On verra que, non par hasard sans doute, la superposition de ces deux questions implique une certaine façon de problématiser les phénomènes de violence qui accompagnent les développements actuels de la mondialisation, et semble exiger l'entrée dans un autre régime de « savoir-pouvoir » que celui sous lequel les sciences humaines ont travaillé dans les cadres institutionnels définis par l'État national, social, colonial et sécularisé¹.

Commençons par quelques réflexions sur le sens que revêt aujourd'hui, dans les disciplines qui nous occupent, une référence à la « théorie ». Nous n'échapperons pas, sans doute, à une formulation différentielle, ou même oppositionnelle. Mais je crois insuffisant de reprendre les antithèses classiques de la théorie et de la pratique (ou de l'application), ou de la construction théorique et des procédures empiriques inductives ou descriptives, qui n'ont pas de rapport spécifique à l'histoire des sciences humaines et sociales (même si on peut fournir un effort pour les y approprier, qui à mes yeux relève justement de la « théorie »)². Il me semble qu'il faut faire porter la discussion avant tout sur le statut singulier des *concepts* dans les disciplines « humaines » et « sociales ». Or ces concepts ont toujours un statut polémique, intérieurement et extérieurement, ce qui les rend aussi éminemment problématiques du point de vue épistémologique, en faisant lever le soupçon qu'ils se trouvent par là même inaptés à l'objectivité. Parmi beaucoup de terminologies qui seraient ici disponibles (car ce caractère a été reconnu par un très grand nombre de « théoriciens »), je propose de retenir celle

1. Sur ces qualifications, voir mon récent recueil : *La Proposition de l'égaliberté. Essais politiques, 1989-2009*, PUF, Paris, 2010.

2. Dans mon exposé de 1995, j'avais cité Jean-Claude PASSERON, *Le Raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel*, Nathan, Paris, 1991, et Immanuel Wallerstein, *Impenser la science sociale*, *op. cit.* Je pourrais aussi citer le tournant « critique » initié par James Clifford et George Marcus à partir de l'idée qu'une recherche anthropologique est toujours un travail d'écriture dont les codes s'inscrivent en un lieu institutionnel déterminé, dans *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley, 1986.

que, dans un article célèbre mais déjà ancien, proposait le philosophe anglais Walter Bryce Gallie :

The concepts which I propose to examine relate to a number of organized or semi-organized human activities : in academic terms they belong to aesthetics, to political philosophy, to the philosophy of history and the philosophy of religion. My main thought with regard to them is this. We find groups of people disagreeing about the proper use of the concepts [...]. When we examine the different uses of these terms and the characteristic arguments in which they figure we soon see that there is no one clearly definable general use of any of them which can be set up as the correct or standard use [...]. Now once this variety of functions is disclosed it might well be expected that the disputes in which the above mentioned concepts figure would at once come to an end. But in fact, this does not happen [...] each party continues to defend its case with what it claims to be convincing arguments, evidence and other forms of justification¹.

On notera que le mode de discursivité ainsi décrit ne caractérise pas telle ou telle discipline en procurant un moyen de la clôturer, mais au contraire définit une transdisciplinarité, ce qu'on pourrait appeler une « porosité » des frontières disciplinaires, qui ouvre les sciences humaines et sociales non seulement du côté de la théorie politique et de l'histoire, mais de la philosophie. Et d'autre part on notera qu'il ne s'agit pas d'une caractéristique des disciplines ou des paradigmes (comme on peut dire par exemple que, dans la perspective de Kuhn, tout « paradigme » est destiné tôt ou tard à se voir « contesté »), mais d'une modalité caractéristique de la conceptualité elle-même. La suggestion de Gallie est alors que, loin de représenter un signe d'échec pour la théorie, et au bout du compte pour la connaissance, cette conflictualité désigne un mode de constitution propre à certaines disciplines, ou à certains objets, mais à une double condition : 1) que la contestation ne reste pas assignée aux *usages* partisans, antagonistes entre eux, d'une théorie *préexistante*, mais soit véritablement constitutive d'une « antithétique de la raison », ou revienne de l'usage

1. Walter Brice GALLIE, « Essentially contested concepts », *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, vol. 56, Oxford, 1955-1956, p. 167-198. On lira le commentaire de Nestor CAPDEVILA, *Le Concept d'idéologie*, PUF, Paris, 2004, p. 293 *sq.* et le numéro spécial de la revue *Critique* (n° 122, été 2014) qui contient la traduction de l'article de Gallie. C'est à Capdevila que je dois d'avoir découvert le texte de Gallie qui se situait complètement en dehors de mon horizon philosophique.

dans la définition¹ ; 2) que la contestation comporte une dimension *réflexive*, c'est-à-dire qu'elle conduise à inscrire la détermination du « point de vue » (situation historico-sociale, mais aussi objectif pratique de transformation ou d'intervention) dans le champ de la connaissance elle-même, comme une des conditions de possibilité de ses « jugements ».

Ces considérations me paraissent justes, mais – au regard de ce qu'ont été les discussions des dernières décennies – encore un peu trop abstraites. Pour faire un pas de plus, je propose de mettre maintenant les usages du terme *théorie* en relation avec deux alternatives : d'une part celle de la *science* et de la *critique* ; d'autre part celle de *l'objet* et du *problème*. Il me semble d'ailleurs que la première conduit inévitablement à la seconde.

Ce qu'on a appelé la « théorie » (parfois le théoricisme) n'a cessé d'osciller entre un idéal de scientificité et un idéal de fonction critique, le premier étant semble-t-il privilégié par le structuralisme, le second toujours inhérent à la référence marxiste dans le couplage qu'on nous propose ici de discuter, et dont il faut bien convenir qu'il appartient à une conjoncture assez fugace, en un lieu singulier, qui doit aujourd'hui nous apparaître provincial (même s'il ne se réduit pas à « Nanterre la Folie », où d'ailleurs cette conjonction n'a pas été spécialement populaire en son temps)². Mais le fait que la théorie occupe ainsi une position instable, ou même intenable, témoigne justement de relations d'interdépendance paradoxales entre ces termes. Ce qui est au fond suggéré de façon répétée, c'est que la scientificité ne peut avancer que par la critique, et inversement la critique ne peut avancer que par la science ou du moins la conceptualisation³. Cette unité des contraires est analogue à celle qu'on peut observer dans le champ des sciences physiques entre le mathématique et l'expérimental, mais en même temps elle la déplace. Elle implique que la scientificité se

1. Gallie se réfère aux « antinomies » kantiennes comme à une procédure philosophique de « résolution » des conflits conceptuels, mais on peut penser que leur première caractéristique est d'en faire une condition de la pensée incompatible avec la constitution empirique des sciences de la nature et excluant du même coup l'anthropologie du champ de la scientificité.

2. Nelcy DELANOË, *Nanterre la Folie*, Seuil, Paris, 1998.

3. Je démarque ici de mémoire une formule dont se servait dans son enseignement le philosophe Georges Canguilhem : la notion de « scientificité » est équivoque, puisqu'elle recouvre à la fois le modèle d'une déduction formelle et celui d'une vérification-rectification expérimentale, mais le fait est que, le plus souvent, la formalisation avance par l'expérimentation et l'expérimentation par la mathématisation...

fixe comme objectif de mettre en évidence, de façon réflexive, les conditions idéologiques de ses propres questions, et par conséquent l'historicité de ses « sujets ». En ce sens on peut reprendre la thèse qui dit que « toute science est science de l'idéologie » : non pas celle de l'idéologie *des autres*, mais celle de *sa propre* idéologie¹. Inversement la critique présuppose non pas tant une sémantique ou une herméneutique de la subjectivité (comme tend toujours plus ou moins à le proposer une philosophie de l'aliénation) qu'une pragmatique ou une capacité d'intervention aux fins de *transformation* de situations sociales données, en particulier des situations conflictuelles vécues comme intolérables par certains de leurs « sujets » : elle prend alors la forme de ce que Foucault appelait une *parrèsia*, ou un « dire (le) vrai » en face du pouvoir ou de la domination, mais elle ne peut le faire de façon efficace que selon une modalité cognitive, en produisant non seulement un effet de « reconnaissance » mutuelle, mais une connaissance, et donc une distanciation au regard du vécu, identifiant des tendances ou des rapports descriptibles et vérifiables, révélant des déterminations ignorées aussi bien des dominants que des dominés. Je tentais à cet égard, en 1995, de comparer le thème du « regard éloigné » à celui de la « coupure épistémologique ».

On est alors conduit à renverser la situation initiale : la question n'est pas tant de savoir si on prend la « théorie » au sens d'un modèle explicatif, d'une construction d'objet de connaissance, ou au sens d'une manifestation de la demande d'émancipation et des forces transformatrices incluses dans une situation donnée, c'est plutôt de comprendre en quoi le caractère « essentiellement contesté » (et donc contestable) des concepts témoigne de cette *position* de la « théorie », dans le domaine qui nous occupe : à l'intersection d'un engagement critique et d'un projet de connaissance scientifique. C'est aussi la condition pour qu'il comporte une dimension non pas accidentelle mais *intrinsèquement* autocritique. Ce qui se traduit par le fait que, dans le champ des sciences humaines et sociales, l'idée d'une « science normale » au sens kuhnien est encore plus dénuée de sens que dans le champ des sciences naturelles². On peut alors passer

1. Avancée initialement par Pierre Macherey dans un article de 1965 (« À propos de la rupture », *La Nouvelle critique*, mai 1965), elle fut reprise par Althusser dans l'essai introductif de *Lire le Capital* (*op. cit.*, p. 47).

2. J'avais avancé naguère l'idée qu'une « science » qui procède essentiellement par *rectification de ses présupposés*, suivant le modèle bachelardien, est irréductible au modèle proposé

directement à la deuxième opposition considérée : *science d'objets ou science de problèmes*. Et il faut reconnaître ici que le structuralisme, comme l'a bien expliqué Milner, a représenté en un sens le triomphe de l'idéal classique d'une science d'objets, qui court d'Aristote à Kant et à Husserl (mais aussi à Bachelard et à Lévi-Strauss), construisant l'autonomie voire la clôture sémantique de son domaine en définissant un système de lois ou de rapports axiomatisables pour un domaine donné, ce qu'on pourrait appeler la *mathesis*¹. Mais il a été travaillé dès le départ, à travers Marx, Freud, et finalement Foucault, par une tout autre orientation : ce que Lacan appelle « science conjecturale », que Deleuze rapporte à une relation intrinsèque de la critique et de la clinique, et qu'Althusser a tenté aussi d'introduire dans sa conception « théoricienne » du marxisme (centrée sur la corrélation des systèmes de rapports et des jeux de tendances et de contre-tendances) en faisant de l'« analyse concrète des situations », ou de l'assujettissement de l'activité de connaissance aux conditions de la conjoncture, essentiellement imprévisibles, le critère de la scientificité. Disons que la science ne vise pas ici à constituer des objets ou des domaines d'objectivité, mais à identifier des *problèmes* (au sens de ce qui « fait problème » pour les acteurs d'une situation, les sujets d'une institution, etc., et leur interdit ainsi de « rester en place », qu'il s'agisse d'une place dans le discours ou dans l'institution). Une théorie qui tente de tenir à la fois les deux exigences de scientificité et d'engagement critique ne peut être uniquement la science d'un *objet*, ou d'un *domaine d'objectivité* se déployant entre la généralité formelle des lois de causalité et la singularité des cas ou des figures de l'individualité, il lui faut devenir aussi une pratique de *problématisation*, ce qui n'a lieu qu'à partir des différentielles de visibilité et d'invisibilité, d'assujettissement et de révolte, de normalisation et de subjectivation inscrites dans des situations et des rapports de forces. Ici la pragmatique l'emporte nécessairement sur la sémantique, car les situations ne peuvent ni être définies *a priori*, ni simplement décrites, mais présentent un caractère d'événementialité, d'urgence et d'implication (que Foucault

par Thomas Kuhn de succession entre les phases de normalisation des paradigmes et les phases de révolution qui les remettent en question : voir « Le concept de coupure épistémologique de Gaston Bachelard à Louis Althusser », in Étienne BALIBAR, *Écrits pour Althusser*, La Découverte, Paris, 1991.

1. Jean-Claude MILNER, *L'Amour de la langue*, op. cit. Voir aussi Jean-Toussaint DESANTI, « Réflexions sur le concept de *mathesis* », in *La Philosophie silencieuse, ou critique des philosophies de la science*, Seuil, Paris, 1975.

rassemblait dans la notion d'*actualité*). La problématisation, c'est le diagnostic d'urgence d'une situation. Mais cela suppose qu'elle remonte par l'enquête historique, ou par l'interprétation des discours et la levée de leurs refoulements à des *conditions* qui, comme telles, ne sont pas spontanément connues (et notamment pas des « partis » existants dans leur disposition institutionnelle)¹. Problématiser, ce n'est pas seulement « prendre position », c'est transformer la disposition des positions, le tracé des lignes de démarcation ou le « partage du sensible », comme dit Jacques Rancière.

On n'amalgamera pas tous les discours qui sont tenus dans le champ des sciences humaines sur les rapports de la scientificité et de la critique (on peut même penser que toute *invention* ou définition d'un champ de recherche ou d'un paradigme disciplinaire correspond précisément à une façon singulière de les articuler). Mais on se gardera des antithèses superficielles. Lorsque, par exemple, dans un ouvrage récent qui marque la réflexion actuelle sur le statut des sciences de l'homme, *De la critique*², Luc Boltanski caractérise les orientations d'une théorie critique comme une « provocation » stratégique destinée à interrompre la continuité de la pratique sociale en réalisant à la fois un « dévoilement » de ses conditions et une « exploitation » des contradictions qui lui sont inhérentes, symptomatiquement exhibées par l'antithèse des discours de ses acteurs, je ne vois pas, pour ma part, d'incompatibilité absolue avec la façon dont, dans un texte de 1976 consacré à rechercher les analogies entre le statut du marxisme et celui de la psychanalyse (mais au fond généralisable à un plus large spectre de discours), Althusser proposait un concept de « science conflictuelle », toujours déjà marquée de scissions, non seulement dans ses développements, mais dans le rapport même de ses porteurs à ses objets, qui constitue par excellence *son problème*³. Dans les deux cas il s'agit de sortir des dilemmes épistémologiques traditionnels opposant les « jugements de fait » aux « jugements de valeur », en instituant

1. Michel FOUCAULT, « Polémique, politique et problématisations », in *Dits et écrits*, tome IV, *op. cit.*, p. 591 *sq.* Il est significatif que l'exemple sur lequel s'appuie ici Foucault soit celui de l'interférence entre la psychiatrie et la criminologie, qu'on pourrait étendre à la question générale du statut des « différences anthropologiques » dans la société moderne. Voir également toute la discussion sur les fonctions de la prison développée à partir de *Surveiller et punir* et des activités du Groupe Information Prison.

2. Luc Boltanski, *De la critique*, Paris, Gallimard, 2009, p. 167 *sq.*

3. Louis ALTHUSSER : « Sur Marx et Freud », in *Écrits sur la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 222-245.

à partir des « situations concrètes » une dialectique intrinsèque de la connaissance et de la politique, pour laquelle chacun des deux termes est toujours déjà présent à l'intérieur de l'autre, mais selon des modalités changeantes, transformables.

Je passerai maintenant à un deuxième temps de mon exposé en examinant, comme je l'ai annoncé, deux situations stratégiques, toujours de façon programmatique. La première concerne la signification des débats actuels à propos de l'utilisation et de la conception de la théorie économique (qui retentit en particulier sur l'organisation de son enseignement). Cette polémique, en France aussi bien qu'aux États-Unis, a commencé par la mise en question de la « neutralité » (politique, épistémologique) des critères de formalisation en deçà desquels le titre de science n'est plus reconnu par la « profession ». Elle continue, depuis le déclenchement de la crise financière de 2008, par une remise en question de l'adéquation des modèles économiques « dominants » à la réalité (dont la contrepartie est le soupçon que des modèles intrinsèquement « irréels » remplissent une fonction essentiellement idéologique)¹. En adaptant un modèle critique proposé naguère par Jean-Toussaint Desanti, celui des « trois espèces de problèmes » susceptibles de surgir dans l'histoire d'une science (les mathématiques, en l'occurrence)², on pourrait suggérer que les conflictualités conceptuelles en cause sont ici de trois ordres distincts et superposés, de telle sorte que chaque niveau supérieur retentit sur le précédent qui en semblait à première vue indépendant (ce qu'on pourrait appeler une *montée polémique*, comme Quine parlait de « montée sémantique »³).

Au premier niveau il y a remise en cause de paradigmes « dominants » et réactivation de clivages entre des « partis » ou des « orientations disciplinaires » directement rattachées à des programmes ou des prises de position en matière de politique économique (ce qui revient tout simplement à constater que l'économie retrouve son

1. Voir le *Manifeste d'économistes atterrés* publié le 1^{er} septembre 2010 par Philippe ASHKÉNAZY, Thomas COUTROT, André ORLÉAN et Henri STERDYNIAK ; les articles de Paul KRUGMAN, « How did economists get it so wrong », *New York Times Magazine*, 6 septembre 2009, et James K. GALBRAITH, « Mais qui sont donc ces économistes ? », *La vie des idées*, 23 février 2010.

2. « Qu'est-ce qu'un problème épistémologique ? », in Jean-Toussaint DESANTI, *La Philosophie silencieuse*, op. cit., p. 110-132.

3. Voir Sandra LAUGIER-RABATE, *L'Anthropologie logique de Quine. L'apprentissage de l'obvie*, Vrin, Paris, 1992.

nom ancien : « political economy », et pas seulement « economics »). Cette polémique commence avec l'affrontement des néoclassiques et des néokeynésiens à propos de la capacité d'autorégulation des marchés financiers. Elle se poursuit par une confrontation autour de la question de savoir si le fonctionnement de ces marchés, intrinsèquement spéculatif, relève de la même logique d'ajustement entre offre et demande, et de retour périodique à l'équilibre entre les deux, qui permet de modéliser la distribution des biens ou l'allocation des capitaux productifs. Elle concerne donc finalement l'univocité ou l'équivocité de ce qu'on entend par « marché »¹.

Au second niveau, surgit une « contestation essentielle » à propos des notions d'*équilibre*, de *rationalité des « agents »*, et par conséquent des mécanismes de régulation. Cette contestation conduit certains économistes à réactiver les questions que se posait Keynes à propos du statut de l'incertitude en matière de développement ou de cycles économiques : relative ou absolue, accidentelle ou intrinsèque, endogène ou exogène. Et pour finir elle touche au postulat fondamental de l'utilitarisme : celui d'une *convergence* directe ou indirecte des activités économiques vers un bien commun ou une allocation optimale des facteurs économiques (sauf à écarter les *obstacles* institutionnels, sociopolitiques, etc.). Mais du même coup elle se trouve confrontée à la perspective déstabilisante d'une *divergence* intrinsèque de l'économie financière, qui pourrait au mieux être temporairement limitée par des contrôles étatiques².

Surgit alors la troisième espèce de problèmes (que Desanti mettait en relations avec la nécessité de « briser l'apparente stabilité des noyaux sémantiques immobiles » dont dépend la définition même d'un domaine) : rien de simple ici, car d'un côté on voit formulée l'exigence de réintégrer l'économie de plein droit dans le champ des « sciences sociales » (exigence qu'on pourrait appeler démocratique, puisqu'elle suggère que l'économie ne peut plus apparaître au sein des sciences humaines comme une discipline « souveraine », soit située *en deçà* du « social », dans un domaine de conditions matérielles préalables aux conflits politiques, soit située *au-delà*, dans un espace purement formel, ayant affaire en général aux logiques de l'action et à leur prévisibilité mathématique) ; mais, d'un autre côté, on voit aussi tendan-

1. Voir Michel AGLIETTA, *La Crise. Les voies de sortie*, Michalon éditions, Paris, 2010 ; Pierre-Noël GIRAUD, *Le Commerce des promesses*, Seuil, Paris, 2001.

2. Robert SKIDELSKY, *Keynes. The Return of the Master*, Public Affairs, New York, 2009.

ciellement remise en question par le biais de l'écologie (comme elle l'est simultanément dans d'autres domaines, en particulier en anthropologie) l'idée d'une autonomie du « social » ou de l'« humain » par rapport à la « nature ». C'est la question des *externalités* dont la mise à l'écart ou la neutralisation avait précisément permis de construire des modèles d'évolution *a priori* orientés vers l'équilibre ou la régulation. Or ces externalités sont de plusieurs types dont on ne sait pas, s'ils sont séparables, comment ils peuvent interférer : soit *sociales* (par exemple l'effet des inégalités, des exclusions et de leur aggravation sur les crises¹), soit *environnementales* (elles-mêmes à replacer dans ce qui est peut-être le grand changement de paradigme en cours dans les sciences humaines : la remise en question de l'opposition nature-culture², ou encore – plus contraignante à mes yeux – la refonte de l'idée même d'*historicité* qu'exige l'intégration dans le temps géologique d'un effet en retour de l'activité humaine³). En conséquence, le rapport entre l'histoire des évolutions sociales et culturelles et les transformations des écosystèmes planétaires apparaît à la fois de plus en plus incertain et de plus en plus contraignant : d'où aussi son caractère immédiatement conflictuel, non pas comme une simple « phase critique » de la connaissance scientifique, mais comme une condition permanente de son activité, sans fin prévisible. Ces révolutions en cours dans la conception de l'historicité sont pleinement *théoriques*, illustrant le recoupement de la science et de la critique : elles se situent au point même où se rencontrent les problèmes épistémologiques relatifs à l'internalité ou externalité des régulations sociopolitiques et la prévisibilité ou imprévisibilité de tendances de transformation des sociétés contemporaines.

On est tenté de confronter ces hypothèses à celles qu'il serait possible de tirer d'un deuxième exemple, sur lequel faute de place je serai tout aussi bref. L'idée que « le multiculturalisme a échoué » est venue récemment au premier plan sous la forme d'une déclaration de la chancelière Angela Merkel, derrière laquelle rôde le soupçon d'une manipulation politique⁴. Mais derrière cette apparence de « problème

1. En particulier par l'intermédiaire de l'endettement de masse : voir Joseph E. STIGLITZ, *Le Prix de l'inégalité*, Les Liens qui libèrent, Paris, 2012.

2. Philippe DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris, 2005.

3. Dipesh CHAKRABARTY, « The climate of history. Four theses », *Critical Inquiry*, n° 35, 2009.

4. Voir la réaction de Jürgen HABERMAS, « Leadership and Leitkultur », *New York Times*, 28 octobre 2010.

d'opinion » se révèle bien vite un enjeu scientifique et critique (donc théorique) fondamental, qui concerne la notion même de culture : sa « compréhension » et son « extension ». De même qu'il y a toujours eu plusieurs concepts concurrents de « culture » (qu'on a eu tendance à attribuer à des traditions elles-mêmes « culturellement différentes », ce qui dans la plupart des cas voulait dire « nationales », alors que – selon une thèse de Lénine, fameuse en son temps – toute culture est intrinsèquement divisée selon des lignes de clivage socio-politiques qui sont orthogonales aux différences nationales¹), il y a eu d'emblée plusieurs concepts de « multiculturalisme ». Ce n'est que par homonymie qu'on peut réunir sous un même concept un « multiculturalisme » comme celui de Charles Taylor ou de Will Kymlicka – pour qui les cultures sont des totalités extérieures les unes aux autres, propriété de communautés historiques auxquelles on appartient par tradition (occasionnellement par assimilation), et dont il s'agit de favoriser la coexistence au moyen d'un pluralisme constitutionnel, de sorte que pour chaque individu « son » appartenance communautaire demeure en dernière instance le véhicule de l'éducation et de la subjectivation –, et un « multiculturalisme » comme celui de Homi Bhabha et de Stuart Hall, dont l'horizon historique ultime est un processus incessant d'interaction entre communautés, conduisant à l'idée que ce qui rend les sujets capables d'individualisation et de transformation historique est leur capacité de *traduction*, donc de désidentification². On sait aussi que les nations modernes postcoloniales ont été très inégalement réceptives à l'une ou l'autre de ces conceptions du multiculturalisme au cours du temps.

Mais de toute façon le phénomène contemporain décrit comme « retour du religieux » ou « du sacré » vient bouleverser irréversiblement le débat et déterminer une crise de l'idée du multiculturalisme comme réalisation de l'idéal cosmopolitique³. On touche ici à un véritable

1. Vladimir Ilitch LÉNINE, « Notes critiques sur la question nationale » (1913), *Œuvres*, Moscou-Paris, 1959, p. 11-45.

2. Charles TAYLOR, *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Flammarion, Paris, 1999 ; Will KYMLICKA, *La Citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, La Découverte, Paris, 2001 ; Homi K. BHABHA, *Les Lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, Payot, Paris, 2007 ; Stuart HALL, *Identités et cultures*, Amsterdam, Paris, 2008. Pour un tableau comparatif : Francesco FISTETTI, *Théories du multiculturalisme. Un parcours entre philosophie et sciences sociales*, La Découverte, Paris, 2009.

3. Danièle HERVIEU-LÉGER date des années 1970 la diffusion de l'expression « retour du religieux » (*La Religion pour mémoire*, Cerf, Paris, 1993). La terminologie du « retour du sacré » est utilisée en particulier par Ashis NANDY, « The return of the sacred. The language

refoulé des sciences humaines (y compris sous la forme d'un écartèlement entre des disciplines et des méthodologies séparés, opposant l'anthropologie à l'histoire des religions ou à l'herméneutique) : l'incompatibilité des *objets* est le symptôme du *problème*, mais ne prescrit pas encore les voies de la *problématisation*. Peut-être celle-ci passe-t-elle d'abord par la reconnaissance « critique » de l'élément de vérité contenu dans l'idée pourtant tendancieuse du *clash of civilizations*, lancée par Samuel Huntington au moment du redéploiement de l'empire américain au Moyen-Orient, et depuis reprise sous différents autres noms au service d'inquiétantes résurgences du nationalisme couvertes par la notion équivoque de « populisme ». Mais surtout c'est la leçon d'un *comparatisme étendu*, qui en vient à remettre en question les protocoles de « neutralité axiologique » fondés sur le postulat d'une sécularisation qui serait irréversiblement liée à la modernisation. Dans le *double bind* des conflits contemporains (et de leur instrumentalisation politique), « culture » et « religion » ne sont presque jamais séparables (surtout pas sous la forme d'une « culture de référence » qui serait sous-jacente à l'institution occidentale de la laïcité). Mais elles ne sont jamais non plus identifiables à la terminologie près, s'il est vrai que l'on a affaire d'un côté à des processus de socialisation dans lesquels, même de façon conflictuelle, l'hybridation ou la « créolisation » sont de règle, formant la condition même de l'invention et de la transformation des genres de vie, alors que de l'autre surgissent de véritable *points d'intraductibilité*, qui renvoient à l'hétérogénéité irréductible des représentations symboliques de l'humain ou des « différences anthropologiques » : le rôle de la différence des sexes, la valeur de communication du corps, la signification de la vie ou de la survie, de la maladie et de la mort, la hiérarchisation des crimes...

On voit bien aujourd'hui que les projets de « constitution multiculturelle » pour la société démocratique *sous-estimaient considérablement* la violence des conflits *religieux* (ou à base religieuse) et surtout en méconnaissaient la nature. Ces conflits n'opposent pas en effet des *particularismes* (auquel cas la « solution » consisterait soit dans leur séparation sous l'égide d'une universalité supérieure, transcendante, soit dans leur intégration à quelque « spiritualité » syncrétique), mais *des universalismes incompatibles*. Cependant il n'en résulte pas du tout que la question se trouve prise dans l'alternative d'une

of religion and the fear of democracy in a post-secular world », *Mahesh Chandra Regmi Lecture*, 2007 <<http://www.soscbaha.org/downloads/Return-of-the-Sacred.pdf> >).

« guerre de religions » généralisée à reléguer dans l'espace « privé » par une réitération du moment souverain d'institution de la puissance publique nationale, et d'un œcuménisme ou d'un « dialogue inter-religieux » dans lequel n'entreraient que des voix qui se définissent comme celles de « communautés de croyants », subsumant la détermination politique sous leur autodéfinition narcissique. Le niveau proprement politique (que dans un autre contexte on peut appeler enjeu de citoyenneté) surgit là où des déterminations sociales qui ne sont à proprement parler *ni culturelles ni religieuses* viennent surdéterminer toute articulation des différents mécanismes d'identification collective. Aucun « conflit religieux » dans le monde d'aujourd'hui n'a des causes essentiellement religieuses elles-mêmes, contrairement à la représentation médiatique dominante. C'est pourquoi la catégorie marxiste de l'*idéologie*, en tant qu'elle implique, au minimum, la combinaison structurale de plusieurs scènes dont chacune est pour l'autre comme une « cause absente », peut se présenter à nouveau comme un cadre heuristique indispensable. On est ici (comme à propos des « externalités » en économie) au seuil de *problèmes de troisième espèce*, transgressant les frontières disciplinaires, alors que la recherche des catégories pour penser la diversité culturelle relève de la première espèce, et l'incompatibilité des « codes » du comparatisme culturel et du comparatisme religieux relèverait plutôt de la seconde¹.

Quoi qu'il en soit, mon objectif n'aura pas été ici de « résoudre » quelque problème que ce soit. Mais seulement de faire apparaître qu'une conjoncture déterminée (celle qu'on désigne vaguement sous le nom de mondialisation, ou de *seconde mondialisation* : la première ayant été déterminée par l'expansion européenne, la seconde par le choc en retour de la « provincialisation » de l'Europe) fait surgir des conflits de type nouveau qui, à terme, impliquent probablement de très profondes remises en question du statut actuel des savoirs « disciplinaires » : non seulement du point de vue de leur paradigme explicatif, mais du point de vue de leur « fonction cosmopolitique », dont découle pour une part leur découpage universitaire².

1. J'esquisse ici des propositions développées dans mon article « Cosmopolitisme et sécularisme », adaptation de la *Anis Makdisi Memorial Lecture* (American University of Beirut, 2009), [aujourd'hui repris et développé dans mon livre *Saeculum. Culture, religion, idéologie*, Galilée, Paris, 2012. Note de 2019].

2. Je ne suis donc pas en désaccord, au moins sur le principe, avec la thèse de Wallerstein : la définition même des « sciences de l'homme » est fonction d'une certaine « économie-monde » et de la politique qui y est dominante : cette thèse ne conduit à aucun relativisme

Cette refonte a pour enjeu, ne l'oublions pas, la possibilité de penser la multiplicité des formes de la violence du monde contemporain, sinon d'en réduire effectivement l'incertitude¹. Elle a besoin tout à la fois d'économistes, de *political theorists* et d'anthropologues d'un type nouveau (et donc formés autrement).

ou scepticisme, mais à une nouvelle articulation des éléments critiques et scientifiques dans la théorie. Voir *L'Universalisme européen. De la colonisation au droit d'ingérence*, Éditions Demopolis, Paris, 2008.

1. Étienne BALIBAR., *Violence et civilité*, *op. cit.*

Réouverture

Le concept de concept : « un se divise en deux »

Malgré la difficulté et même les risques de l'entreprise, j'ai accepté avec plaisir la charge de présenter l'exposé de conclusion de ce colloque en proposant une définition, ou plutôt un examen du concept de « concept ». C'est pour moi l'occasion de revenir à des questions auxquelles je me suis consacré pendant de longues années, et dont on a bien voulu évoquer plusieurs pendant ces deux journées¹. Cependant, en commençant à penser la façon dont je devais m'y prendre et à rassembler quelques matériaux pour cela, il m'est vite apparu qu'il faudrait m'en tenir à *l'une* seulement des dimensions du problème – en un sens le problème « ultime » de la philosophie, qu'Aristote appelait la *noesis noeseôs*, où elle cherche à réfléchir sur sa propre méthode et sur la spécificité de son discours – bien que toutes ces dimensions soient interdépendantes. Il m'apparut aussi que, même en disposant de plus d'espace, je devrais m'en tenir à des considérations en partie programmatiques. D'un autre côté il me faut bien sûr essayer d'indiquer pour commencer comment je vois l'articulation des questions « noétiques » auxquelles nous nous confrontons quand nous nous demandons ce que veut dire *faire de la philosophie* (y compris sous d'autres noms, comme celui de « théorie » ou de « critique »).

Il me semble qu'il y a quatre directions où doit s'engager une théorie du concept (ou mieux : du travail conceptuel) : il faut qu'elle

1. Exposé de clôture du colloque « Political Concepts : The Balibar Edition at Brown University », 2-3 décembre 2016 à Brown University, Providence (Rhode Island).

pose la question de la *scientificité des concepts*, ou de leur rapport à l'idée et à la pratique de la connaissance scientifique ; la question de leur *discursivité*, ou de la façon dont la formation et l'usage des concepts dépendent des propriétés du langage (ce qui inclut au premier chef les questions de traduction et de traductibilité) ; la question de leur *historicité*, qu'elle soit extrinsèque ou intrinsèque (et plus vraisemblablement l'un et l'autre) ; enfin la question de leur « politicité », qui peut jusqu'à un certain point – comme je vais essayer de le montrer – être identifiée à la question de la place du *conflit* dans la pensée conceptuelle. En fait, aucune de ces quatre dimensions n'est réellement séparable des trois autres, mais leur discussion ne suit pas exactement la même trajectoire, et ne fait pas appel aux mêmes références. C'est pourquoi ce soir je choisis de me concentrer sur la « politicité des concepts », l'aspect avec lequel l'épistémologie traditionnelle se sent le moins à l'aise (qu'elle soit plutôt de tendance positiviste ou de tendance criticiste au sens de Kant et de ses successeurs), mais aussi celui qui semble s'articuler le plus immédiatement avec les objets d'étude de notre collectif, bien qu'il faille se défier du paralogisme trop évident qui consisterait à croire que le caractère politique des concepts en général dérive du fait que, d'une façon ou d'autre, ils sont des *concepts du politique*.

Métalangage et montée polémique

Commençons par cette remarque que, dans la philosophie contemporaine, le nom de « concept » évoque immédiatement de très anciennes oppositions, qui semblent toujours vivantes. Le nom de *concept* en latin (*conceptus*) paraît renvoyer étymologiquement au verbe *cum-capire* que rend bien en allemand le terme *Begriff*, en dénotant une appropriation, une capture, une façon de s'emparer d'un « objet » (ou d'un *objet de pensée*). Mais cette connotation n'est pas la seule. Ainsi, quand Descartes écrit dans les *Méditations métaphysiques* qu'une certaine proposition est vraie « chaque fois que je l'énonce ou que je la conçois en ma pensée », il convoque une autre étymologie de *concupere*, qui nous parle de la création ou de la génération de la vie au sein d'une matrice¹. Et lorsque Kant attribue aux « concepts »

1. DESCARTES, *Méditations métaphysiques* (1641), Deuxième méditation (voir mon commentaire : « *Ego sum, ego existo* : Descartes au point d'hérésie », *Citoyen sujet, op. cit.*).

(*Begriffe*) par opposition aux « intuitions » (*Anschaungen*) la capacité « active » de synthétiser ou d'imposer l'unité à une diversité donnée de représentations, il nous oriente vers une autre grande division : celle de l'activité intellectuelle et de la reproduction ou de la *mimesis* passive des objets, que ce soit dans la forme d'images, de modèles, ou par l'effet d'une nomination. Deleuze n'en est pas très loin lorsque, dans le livre écrit avec Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, il introduit d'emblée une distinction entre le *concept*, l'*affect* et le *percept*, pour les assigner respectivement aux domaines de la philosophie, de l'art et de la science (même si, plus loin dans le livre, d'autres significations sont introduites qui corrigent ce que cette tripartition peut avoir de mécanique)¹.

Pour ma part je reste attaché à l'idée que le concept et la conceptualisation (que ce soit en philosophie ou au dehors d'elle, si tant est qu'il y ait un dehors de la philosophie, ou plutôt que la philosophie ne soit pas, comme l'a dit Foucault, une « pensée du dehors ») réfèrent à une *activité intellectuelle*, au sens d'une activité qui produit de l'*intelligibilité*, ou qui rend les choses intelligibles, produisant un « ordre intelligible » – ce que Spinoza appelait *ordinare ad intellectum*, pour définir ce qu'il appelait le « troisième genre de connaissance », immédiatement associé à une éthique de la connaissance, dont le mot d'ordre est : *sed intelligere* !² En d'autres termes ce qui fait que nous avons besoin de concepts, c'est que nous recherchons l'intelligibilité, que ce soit à propos de la nature, des passions, ou de la politique. Je pense que la référence aux concepts contient un impératif de *ne pas céder sur la nécessité de comprendre*, au beau milieu de nos affections et de nos actions. Et j'interprète en ce sens aussi bien l'étrange suggestion d'Althusser de former un « parti du concept » (expression qu'il prétend avoir trouvée chez Marx, mais je suis obligé de dire que je ne sais pas où elle peut y être), que la fameuse ligne de démarcation qu'avait tracée Foucault (en se référant à Cavaillès) entre les « philosophies du concept » et les « philosophies de

Sur Merleau-Ponty : Mauro CARBONE, *The Thinking of the Sensible*, Northwestern University Press, Evanston, 2014 ; et l'article « Concept » du *Vocabulaire européen des philosophies* sous la direction de Barbara CASSIN, Seuil/Le Robert, Paris, 2004.

1. Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, Paris, 1991.

2. Cette injonction se trouve dans le *Tractatus Politicus* (I, 4) : *actiones humanas non lugere, non ridere, neque indignari, sed intelligere*. Une formule semblable figure dans la lettre 30 à Oldenburg. *Ordinare ad intellectum* est l'objectif que définit et commente la V^e partie de l'*Éthique* (à partir de la proposition 10 et scolie).

la conscience », ce qui, notons-le, revient déjà à décrire la philosophie dans son ensemble comme un champ de bataille où s'affrontent des « partis » adverses¹. Tout ceci contribue certes à inscrire la question philosophique du concept (et de la *noesis noeseôs*) dans un horizon polémique, mais il y a encore loin de là à assimiler *conceptualité* et *conflictualité*, *a fortiori* politicité. Il se pourrait même que la conséquence d  t en être inverse, à savoir que la logique du concept est en conflit, *de l'extérieur*, avec la logique du conflit, et donc n'est pas intrinsèquement conflictuelle.

Les raisons qu'un positivisme ordinaire a de dresser des barrières entre le concept de concept et l'idée d'une conflictualité intrinsèque sont généralement rapportées à la consistance logique (respect du principe de contradiction) et au réalisme (la nature ou l'objectivité ne se détruit pas elle-même), mais je pense qu'on les comprend mieux si on remonte à la grande *division platonicienne* entre la *rhétorique* (ou le « discours sophistique ») et la philosophie (pas encore identifiée avec la « métaphysique » ou l'« ontologie »), division qui fonde le choix de la *rationalité*. Nous savons qu'elle ne tend pas à mettre la philosophie en dehors des questions politiques, loin de là. Mais elle vise certainement à faire en sorte que la philosophie se tienne hors du lieu « commun » où se développe le conflit des multiples intérêts et des discours politiques qui les expriment, qui pour Platon est l'espace de l'« opinion » et non de la « vérité ». Elle installe donc la philosophie dans une position transcendante par rapport aux conflits qui semble former la condition même de son pouvoir critique ou de sa capacité d'instaurer un « ordre intelligible » dans la pensée. Nous savons que cette séparation ou ce retrait détermine une opposition entre *logos* et *  pist  m  * d'une part, *agôn* et *stasis* de l'autre, et généralement ce que Lyotard (dans un retour explicite à la sophistique) a appelé le *différend*². D'où l'idée qu'il ne peut y avoir de science ou de concept et d'intelligibilité du politique que si la science, le

1. Voir la préface de Foucault à l'édition anglaise du livre de Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique* (*The Normal and the Pathological*, with an introduction by Michel Foucault, translated by Carolyn R. Fawcett in collaboration with Robert S. Cohen, Zone Books, New York, 1989), reprise en français dans les *Dits et écrits*, tome II, n   361 (« La vie : l'expérience et la science »), p. 1582 *sq.* L'idée de la philosophie comme « champ de bataille » (*Kampfplatz*), souvent reprise par Althusser (notamment dans la « Soutenance d'Amiens » de 1975) (voir *Solitude de Machiavel et autres textes*, *op. cit.*), vient du *Conflit des facultés* de Kant (1798).

2. Jean-François LYOTARD, *Le Différend*, Minuit, Paris, 1983.

concept, l'intelligible ne relèvent pas eux-mêmes de la politique. La force de cette position vient de ce qu'on peut difficilement réconcilier la quête de l'*objectivité* (que ce soit l'objectivité des essences ou celle des *realia*, des objets d'expérience) avec un différend généralisé. Elle vient aussi de ce que la connaissance et l'intelligibilité sont fortement associées, institutionnellement, avec l'idée d'un *apprentissage*, processus qui exige l'*enseignement* (même si c'est un *auto-enseignement*), ainsi que l'indique la quasi-équivalence, en grec, des deux concepts d'*épistémè* et de *mathesis* (ce qui se transmet, s'enseigne, par exemple la « mathématique »). Mais l'apprentissage et l'enseignement doivent obéir à des règles qui peuvent être normatives, et même impératives, mais difficilement conflictuelles, à moins que l'institution ne consente à se voir déstabilisée en permanence et à miner sa propre autorité.

Je voudrais indiquer ici très schématiquement deux conséquences épistémologiques de la « division platonicienne », avant de passer à l'examen d'idées et d'arguments qui peuvent la remettre en question – non pas au sens d'un abandon de l'intelligibilité, mais au contraire au sens d'une tentative pour accroître le pouvoir de connaître par concepts et d'« ordonner » les choses de façon intelligible, introduisant par conséquent l'idée que la reconnaissance de sa propre politicité est susceptible d'augmenter sa capacité de connaître et de faire connaître les choses.

Première conséquence : l'institution d'une *neutralité axiologique* de la science, ou la position d'une équivalence entre objectivité et neutralité. Bien que Platon lui-même ait en fait sur ce point une position beaucoup plus dialectique (témoin son traitement des différentes « hypothèses » du *Parménide* et leur relation avec la « méthode de division » dans *Le Politique*), le grand instrument qui est utilisé par l'épistémologie pour prévenir l'intrusion du conflit et de la politique dans le champ de l'intelligibilité et empêcher qu'ils ne viennent « contaminer » le concept, est la formation d'un *métalangage de la science*. Que ce soit dans une forme logique ou dans une forme transcendantale (et, de façon affaiblie, dans la forme d'une « méthodologie de la connaissance scientifique »), un métalangage est toujours un système de *règles* qui s'imposent *par avance*   la conceptualisation pour le compte de la vérité : c'est une superstructure *quasi juridique*, dont la fonction est analogue à celle de la *Grundnorm* dans la théorie kelsénienne du droit, excluant la conflictualité de façon à garantir la non-contradiction, ou – pour le dire dans la terminologie de W.V.O. Quine – réglant la *montée sémantique* vers le plus grand niveau de

généralité, de façon à éviter ce que, par contraste, nous pourrions appeler une *montée polémique* en direction d'idées ou d'hypothèses dont le conflit est inconciliable¹. La condition d'un tel métalangage ou système de règles *a priori* est donc inséparable de l'idéal d'une *science normale*, où les conflits sont relégués dans l'ordre subjectif des conjectures, des réfutations, et des moments de transition d'un paradigme explicatif à un autre. La science normale évite le conflit, ou le renomme « contradiction » de façon à pouvoir l'éliminer logiquement, car elle craint que le conflit ne détruise l'objectivité.

Il s'ensuit une seconde conséquence concernant les effets paradoxaux du *métalangage* et de la barrière instituée entre le concept et le conflit dans le cas des disciplines *anthropologiques*. Par convention, j'inclurai dans ce champ tout ce qui va de l'histoire et de la philologie à la politique et à la science sociale – ou plutôt toute recherche de connaissance qui *combine* ces disciplines en proportions variables, suivant la nature du *problème* qu'elles cherchent à étudier. La norme du métalangage neutre ou neutralisant est ce qui condamne l'anthropologie à l'éternel retour de l'opposition entre une critique ou une herméneutique qui peut se présenter dans les simples termes d'une critique du positivisme, de la réification, etc., et d'un objectivisme ou d'une naturalisation pseudo-scientifique. Cette opposition ne peut être surmontée si nous ne consentons pas à une révision du régime de la connaissance qui se fonde sur une autre façon de concevoir la construction et l'usage des concepts. Et nous connaissons, bien entendu, les noms sous lesquels, dans le champ anthropologique, on a tenté de repenser ce que sont les concepts et comment ils opèrent : *dialectique* fut (et pourrait être) l'un d'eux, *structuralisme* en fut un autre, respectivement orientés vers une pensée des *processus* et vers une analyse des *relations*, ce qui veut dire que dans les deux cas « l'objet » délimité est perçu comme un obstacle épistémologique, ou l'on tente de penser quelque chose comme une « objectivité sans objets », ce que je rattacherai encore à une tentative de relier les concepts à une activité de *problématisation* plutôt

1. Willard Van Orman QUINE, *Word and Object* (1960), New edition, with a foreword by Patricia Churchland, MIT Press, Cambridge, 2015, p. 56. J'ai esquissé un parallèle de la « montée sémantique » et de la « montée polémique » dans ma contribution au colloque anniversaire de la fondation de l'université de Nanterre : « Que devient la théorie ? Sciences humaines, politique, philosophie (1970-2010) : réflexions et propositions », ci-dessus chapitre 9.

que d'*objectivation*. C'est bien cette orientation que, en un sens, je voudrais tenter aujourd'hui de reprendre à mon compte et de pousser à l'extrême, mais en empruntant une autre méthode. J'essayerai de discuter pour elles-mêmes différentes tentatives qui ont été faites pour introduire la conflictualité à l'intérieur de la conceptualité. Je crois en effet que, dans leur symétrie ou leur opposition, la *dialectique* et le *structuralisme* demeurent des *métalangages* – ou si l'on veut des « méthodes », qui tendent à imposer des modèles abstraits sur la construction des concepts plutôt que de centrer l'attention sur le concept lui-même en tant qu'*unité propre d'intelligibilité* au sein de la connaissance.

Ce que je veux discuter, c'est la possibilité même de cette *unité de contraires* (au point de vue de l'épistémologie traditionnelle) que constitue la conflictualité intrinsèque au concept, et je propose de le faire sous trois angles successifs : premièrement en confrontant *concept et idéologie* ; deuxièmement en confrontant le concept et l'*antithèse sujet-objet* ; troisièmement en rapportant le concept au *sensible*. Comme vous le voyez il ne s'agira pas tant d'inventer moi-même quelque chose, sinon peut-être l'ordre dans lequel j'organise ces moments en convoquant des textes et des auteurs que je trouve éclairants.

Concept et idéologie

J'examinerai d'abord la question de la conflictualité des concepts en relation avec l'idéologie. Ce qui m'intéresse ici n'est pas le concept en tant que « concept idéologique », mais le rapport que *tout concept* entretient avec l'idéologie. Je présume du même coup que l'idéologie a toujours un rapport intrinsèque au politique et à la conflictualité du politique, qui se manifeste aussi bien par rapport à la notion d'idéologie comme « idéologie dominante » que par rapport à la notion du « conflit idéologique » (ou de la concurrence des idéologies). Il n'en reste pas moins que le discours de l'épistémologie a tendance à reléguer l'idéologie en tant que facteur de conflit soit du côté de la *préhistoire* des concepts, soit du côté de leurs *usages* et leurs *applications* plus ou moins légitimes – et donc, à chaque fois, dans un *extérieur* par rapport à la capacité de connaissance des concepts¹. Cette tendance

1. La « préhistoire » (d'une science) devint une catégorie commune en épistémologie à la suite des discussions sur la « coupure épistémologique » et la « révolution scientifique »

est parfaitement illustrée par la façon dont, au départ, Althusser avait défini ce qu'il appelait une « coupure épistémologique » et qu'il caractérisait par l'introduction de certains concepts (enfin) « scientifiques » dans le champ de la théorie de l'histoire – mais n'oublions pas que, dans sa rectification ultérieure de l'idée, la coupure était caractérisée comme « inachevée » et même sans doute *inachevable*, et que dès le début l'un des traits les plus intéressantes de cette épistémologie consistait à identifier des « concepts pratiques », situés dans l'intervalle ou le suspens de la coupure elle-même, donc faisant usage *simultanément* de plusieurs langages incompatibles entre eux¹.

Mais je voudrais mettre au jour d'autres possibilités. Je me référerai d'abord à l'idée des « concepts essentiellement contestés » (*essentially contested concepts*) telle que la proposa en 1956 devant l'Aristotelian Society le philosophe « analytique » d'Oxford W.B. Gallie dans un essai longtemps passé inaperçu². On est tenté ici de dire qu'à la limite la chose la plus importante est le *titre* même de l'essai, mais le contenu aussi est intéressant. L'appareil théorique utilisé par Gallie est un mélange assez léger d'argumentation analytique et de psychologie sociale, mais les questions qu'il pose en sont en fait relativement indépendantes. Bien entendu le mot qui importe est « essentiellement », par opposition à « de façon contingente »³. Son idée est que l'*impossibilité pratique* de parvenir à un « consensus universel » sur la

des années 1950 à 1970. Mais l'idée se trouve déjà chez Kant décrivant une « histoire de la raison pure » qui sépare la « voie sûre » du progrès de la science des conflits et des errances caractéristiques de la spéculation, avant la « révolution copernicienne » (voir la Préface de la deuxième édition de la *Critique de la raison pure*).

1. Cette idée a de très intéressantes affinités avec celle du « médiateur évanouissant » (*vanishing mediator*) proposée par Jameson à partir d'un autre corpus. Voir Louis ALTHUSSER, « Marxisme et humanisme », in *Pour Marx*, *op. cit.* L'article aujourd'hui fameux de Fredric JAMESON (« The vanishing mediator : or, Max Weber as storyteller ») est réédité dans *The Ideologies of Theory*, Verso Books, New York, 2008.

2. Walter Brice GALLIE, « Essentially contested concepts », Réédité dans Walter Brice GALLIE, *Philosophy and the Historical Understanding*, Chatto & Windus, Londres, 1964. Traduction française dans *Critique* (n° 122, été 2014), avec une introduction de Nestor Capdevila.

3. Une discussion portant sur la différence entre « concept » et « conception » s'est déroulée ensuite (avec des contributions de H. L. A. Hart, John Rawls, Ronald Dworkin, et Steven Lukes – tous cités dans l'entrée de Wikipedia « Essentially contested concepts »). Mon sentiment est que, en soulignant la différence des aspects sémantique et pragmatique (ou « objectif » et « subjectif »), cette discussion aboutit essentiellement à occulter le fait que Gallie s'intéressait à des conflits qui sont constitutifs du concept, ou lui appartiennent d'emblée – un point que souligne à juste titre le commentaire ultérieur de Jeremy WALDRON, « Is the rule of law an essentially contested concept (in Florida) ? », *Law and Philosophy*, vol. 21, n° 2, 2002, p. 137-164.

signification et l'usage de certains concepts, qui peut sembler n'être qu'une circonstance *externe*, est en fait le révélateur d'une caractéristique *intrinsèque* : c'est la signification elle-même qui engendre un processus infini, interminable, de sa contestation. Mais telle est *aussi* la raison profonde de leur utilisation : ces concepts ne sont pas mis en œuvre *en dépit* de leur caractère conflictuel, mais justement parce qu'ils provoquent et cristallisent un *dissensus*. Disons plus nettement encore : de tels concepts ne sont pas faits pour produire la *réconciliation* des points de vue opposés, mais pour les dissocier, et donc pour développer la controverse, voire l'antagonisme. À quoi cela tient-il ? Au fait que leur complexité interne, la « composition » de leurs éléments de définition (ce que la logique traditionnelle appelait précisément la *compréhension* du concept) ne comporte pas de « synthèse » univoque. En jouant ici avec la façon dont Deleuze a inversé la définition kantienne de la *fonction d'unité* des concepts, nous pourrions dire que cette composition interne repose sur des *synthèses disjonctives*, qui elles-mêmes entrent en résonance avec des conflits d'intérêt ou des engagements opposés entre eux. Dans son article original Gallie commence par annoncer trois exemples : les concepts d'*art*, de *démocratie* et de *religion*. Mais dans le cours de son argumentation il les remplace par ceux d'*art*, de *démocratie* et de *justice sociale*, en insistant particulièrement sur les deux derniers. La *religion* est laissée de côté, peut-être parce que la façon dont son concept est « contesté » pose des problèmes à Gallie : elle pourrait en effet conduire à des questions symétriques à propos du concept de *sécularisme* ou de *sécularisation*... Ce que je trouve très intéressant, évidemment, c'est le fait qu'il identifie comme tension interne à la définition et aux usages de « démocratie », dans la tradition constitutionnelle occidentale, le rapport entre l'égalité (la participation égalitaire) et la liberté (ou plutôt *les libertés*, au pluriel), la seconde étant pour lui le terme le plus « concret »¹. Quant à la tension interne au concept de la justice sociale, d'où découlent des choix éthiques opposés, elle oppose la *méritocratie* (ou la récompense des qualités, des performances individuelles) et la *solidarité* : ce seraient là les conceptions libérale et socialiste respectivement de la justice, dont

1. Dans un ouvrage récent, Nestor CAPDEVILA a poursuivi son usage antérieur de l'idée de Gallie, en revenant aux questions parallèles que posent les notions de « démocratie » et de « révolution » chez Tocqueville et Marx : *Tocqueville ou Marx. Démocratie, capitalisme, révolution*, PUF, Paris, 2012.

on peut faire remonter la distinction à la définition par Aristote de la « justice commutative » et « distributive » (*Éthique à Nicomaque*). Suivant une interprétation faible ou minimale, on logera ces antithèses du côté de la « raison pratique » ou de la prudence, en tant qu'elle s'oppose à la raison théorique ou spéculative. C'est ce que suggère l'emploi par Gallie de la terminologie des *appraisive concepts* (concepts « évaluants »), qui incorporent des jugements de valeur et sont en attente d'un acquiescement, ainsi que son idée suivant laquelle on passe d'une interprétation à l'autre du « même » concept par une « conversion » de point de vue, lors même qu'elle repose sur des arguments rationnels. Mais à cela s'ajoute l'idée que, dans l'usage de tels concepts, il est *impossible de ne pas choisir* une interprétation contre une autre, ou « prendre parti », ce qui permet de rejoindre le modèle kantien d'une antithétique de la raison pure, ou d'une logique d'universalités conflictuelles. Et dès lors une « teneur idéologique » devient une propriété du concept lui-même.

Je voudrais alors invoquer une seconde référence, qui me semble poser des problèmes tout aussi intéressants. Je l'emprunte à l'essai de Reinhart Koselleck sur la « sémantique historico-politique des concepts asymétriques », écrit en 1975 et repris plus tard dans *Le Futur passé*¹. Dans cette étude, Koselleck se propose de discuter des modalités de la représentation collective du « soi » et de « l'autre », en examinant les concepts qui reposent sur des couples d'opposés traçant une ligne de démarcation au sein de l'humanité considérée comme un tout, mais simultanément instituant une discrimination entre deux parties, ou instituant le *déni de reconnaissance* de certains êtres humains du point de vue des autres, donc réalisant dans le langage lui-même le paradoxe d'une *universalisation de la discrimination*. Trois exemples sont invoqués, que l'auteur range dans un ordre chronologique, esquissant ainsi quelque chose comme une histoire philosophique de l'altérité : l'opposition antique des peuples helléniques et barbares, l'opposition médiévale des chrétiens et des païens, et pour finir l'opposition moderne qu'il qualifie comme celle du surhomme et du sous-homme (*Übermensch* vs *Untermensch*). Ces oppositions asymétriques (puisque à chaque fois le premier terme est à la fois celui qui définit le « point de vue » et celui qui se donne la primauté) sont présentées comme typiquement *politiques*. C'est à

1. Reinhart KOSELLECK, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, EHESS, Paris, 2000.

propos de la dernière (l'opposition *raciale*) que Koselleck introduit aussi la catégorie d'« idéologie » ou d'« arme idéologique » (*ideologisches Kampfmittel*), en décrivant une efficacité – ou performativité – des concepts (*Wirkungsgeschichte von Begriffen*) qui ne serait pas superposée à leur construction, mais découlant de cette construction et rendue possible par elle. Le terme de *Gegenbegriff* qu'emploie Koselleck est ici significatif : on peut le tirer dans deux directions, ou bien pour dire que ce qui est ici « conceptuel » est l'opposition elle-même, et non pas chaque terme pris séparément, qui n'a pas de sens par lui-même ; ou bien pour dire que ce qui fait l'opposition est le geste de *subordination* et de disqualification, par lequel un terme « dominant » se désigne un adversaire (*Gegner*) et en même temps le rabaisse.

Je pense qu'il faut ici évoquer deux circonstances. Premièrement il est notoire que Koselleck tire une partie de son inspiration de Carl Schmitt dont il évoque le « mérite scientifique » à la dernière page de son essai, affirmant que c'est de sa façon de configurer le concept du politique à partir de l'opposition « ami-ennemi » qu'il a tiré son inspiration dans l'étude des oppositions sémantiques en général. C'est alors qu'il propose une juxtaposition lourde de sous-entendus (mais chargée de non-dits et d'euphémismes) avec la « manipulation linguistique » au moyen de laquelle les nazis, en catégorisant les soi-disant « Aryens » comme des surhommes (*Übermenschen*) et les « non-Aryens » symétriquement comme des sous-hommes (*Untermenschen*), se seraient donné la possibilité de poser une « inexistence potentielle » des « non-Aryens » (*Nichtexistenz*, terme d'apparence plus spéculative, mais pratiquement identique à celui de *Vernichtung*, qui désigne l'extermination)¹. Deuxièmement, cet essai s'inscrit en marge du grand projet qu'a inspiré et codirigé Koselleck : celui des *Geschichtliche Grundbegriffe* dont on pourrait souhaiter discuter les analogies et les différences avec celui des *Political Concepts* qui nous réunit ici². Dans le projet encyclopédique et historique de

1. Je parle d'euphémismes, mais il me semble difficile d'éviter ici l'idée d'une dissimulation de la « place d'énonciation » : cette place définie *au sein du discours historique* lui-même, où vient se situer un *sujet pour qui* (en tant qu'historien ayant été formé dans et par le conflit même qu'il décrit) les « concepts d'opposition » *apparaissent comme* « dissymétriques ». Il se pourrait en effet que, dans l'intervalle, ce sujet ait été amené à « changer de place », et même de côté...

2. Otto BRUNNER, Werner CONZE et Reinhart KOSELLECK (dir.), *Geschichtliche Grundbegriffe : Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 9 vol., Klett-Cotta, Stuttgart, 1972-1997. Voir Elias José PALTÍ, « Reinhart Koselleck. His Concept

Koselleck, les concepts sont essentiellement considérés comme des *unités de sens* rassemblées sous un *nom* (éventuellement composé) – par exemple : « État », « Révolution », « société civile-bourgeoise » ou *Bürgerliche Gesellschaft* – qui devient le point de départ d’une généalogie plus ou moins complexe. De ce point de vue les couples dialectiques de *Gegenbegriffe* apparaissent comme des cas limites, qui associent étroitement la possibilité d’exhiber la structure conceptuelle et son rapport aux effets idéologiques et politiques « performatifs » du concept. Il faudrait ici pouvoir entrer dans la discussion des trois oppositions anthropologiques enchaînées par l’auteur, car chacune (comme toujours chez Koselleck) se signale par une remarquable combinaison d’érudition et de réflexivité. Je dois me contenter de marquer ce qui – même si la construction tout entière n’en est pas disqualifiée – me semble l’affecter d’une dangereuse vacillation dont il nous faut prendre la mesure pour pouvoir continuer à analyser ce type de conflictualité conceptuelle.

Anticipant ce qui formera mon prochain examen, je dirai qu’il s’agit d’une *vacillation subjective-objective*. D’abord, pour pouvoir isoler le cas spécial des oppositions asymétriques, Koselleck est obligé de mettre de côté des accouplements conceptuels dont il nous dit qu’ils ne sont pas « oppositionnels » mais seulement « distributifs », ou même qu’ils sont oppositionnels mais pas « dissymétriques » (donc discriminatoires) : comme exemples de couples non oppositionnels (*sic*) il nomme des différences anthropologiques comme « l’homme et la femme » (ou le masculin et le féminin), « les parents et les enfants », « la santé et la maladie » (ou le normal et le pathologique) ; comme exemples de couples oppositionnels mais non dissymétriques, il donne « le national et l’étranger », « l’ami et l’ennemi ». Dans ce dernier cas, bien sûr, une conflictualité peut surgir, mais elle serait extrinsèque, une question d’utilisation et non de constitution. Ensuite il y a le fait que les trois grands cas de *Gegenbegriffe* asymétriques discutés par Koselleck (Grecs et Barbares, chrétiens et païens, surhommes et sous-hommes) ont chacun sa logique et correspondent à des *formations du politique* qui s’ordonnent en une succession, de sorte que chacun hérite de ses prédécesseurs une certaine représentation de l’altérité, mais semblent aussi marquer comme une *intérieurisation progressive*

of the *Concept* and Neo-Kantianism », in *Contributions to the History of Concepts*, vol. 6/2, Berghahn, New York, 2011. L’article « Histoire » est traduit en français dans *L’Expérience de l’histoire*, Gallimard/Seuil, Paris, 1997.

de l'altérité au « soi ». Les Barbares sont censés être extérieurs à l'hellénisme d'une façon qui ne vaut déjà plus pour le « paganisme » ou l'« idolâtrie » par rapport à la rédemption et au messianisme chrétien. Mais quand on arrive au « cas » de l'opposition raciale, les choses se compliquent sérieusement. D'abord la désignation même de l'opposition oscille entre « humain/inhumain » et « surhumain/sous-humain ». La généalogie montre que l'inhumain réfère tantôt au criminel, tantôt à l'opprimeur (ainsi les princes et les rois sont désignés comme l'inhumain dans le discours des « Lumières radicales »), ou inversement comme les opprimés et les arriérés. Nous ne sommes plus alors dans l'extériorité, mais dans l'inclusion et l'incorporation d'un élément dont la menace s'apparente à celle d'un « corps étranger » dans l'organisme, ce qu'à la façon de Lacan je suis tenté d'appeler *la chose, das Ding*. Le fait que paradoxalement l'humain (*die Menschheit* : à la fois l'humanité comme espèce et l'essence humaine) doive inclure sa propre négation (même si c'est pour devoir aussi *l'annihiler*, sur un mode auto-immunitaire) engendre un déplacement ou appelle un « supplément » tout aussi paradoxal : à savoir l'idée que l'humain qui s'oppose à l'inhumain ou s'en dégage est « plus qu'humain » (*der Übermensch*). Une lecture symptomale de Koselleck s'impose ici, et je pense qu'elle montre qu'une telle vacillation n'a pas seulement une fonction idéologique au sens négatif, mais une fonction conceptuelle : sans elle, la ligne d'évolution imaginée par Koselleck n'existerait tout simplement pas. Il s'agit d'une histoire de l'impossible unité et de l'impossible égalité de l'humain.

Je ne fais qu'évoquer ici une troisième référence, à laquelle j'ai déjà eu l'occasion de m'intéresser ailleurs : celle que manifeste l'aporie du concept althusserien de « coupure épistémologique » auquel je faisais allusion plus haut. En 1970, dans son essai *Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique ?*, Canguilhem avait entrepris à sa façon de surmonter cette aporie au moyen d'une formule oxymorique (selon les repères de l'époque), libérant l'épistémologie d'une représentation *disjonctive* et non dialectique de la différence entre « science » et « idéologie », pour ébaucher au contraire une description des mouvements en sens contraire : « idéologisation » et « désidéologisation », qui se produisent quand des concepts comme ceux de *mécanisme*, d'*évolution* ou de *régulation* sont transportés à travers des « frontières » disciplinaires¹.

1. Georges CANGUILHEM, « Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique ? » (1969, rééd. in *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie, op. cit.*). Voir mon étude « Science et vérité dans la philosophie de Georges Canguilhem », ci-dessus chapitre 1.

On parvient ainsi à remettre complètement en question l'idée d'une « science normale » et le refoulement du conflit qu'elle implique.

La distinction sujet-objet

Je passe maintenant à un second examen, qui se fonde sur la discussion et la critique de la distinction « sujet-objet » : elle sous-tend aussi bien les représentations empiristes que les représentations transcendantes de la connaissance objective, ce qui fait que les concepts sont vus soit comme des *moyens* de sauvegarder cette distinction, soit comme des *conditions a priori* de sa reproduction. La version transcendante est évidemment plus exigeante philosophiquement, mais ce sont en réalité deux faces de la même fonction.

L'idée de surmonter, neutraliser ou même abolir la distinction du sujet et de l'objet en tant qu'héritage de la tradition métaphysique qui est aussi étroitement associée à des institutions juridico-économiques comme la propriété ou la forme marchandise n'a rien d'original dans la philosophie contemporaine. Elle se déploie en particulier dans le discours post-phénoménologique, tel que l'illustre l'ouvrage posthume de Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, cherchant à décrire sous le nom de « chair du monde » une expérience pré-ontologique dans laquelle l'extériorité et l'intériorité échangent leurs places suivant un schéma de « chiasme » ou d'*entrelacs* du corps propre et du monde environnant. Derrida s'en est emparé ultérieurement et Judith Revel l'applique aujourd'hui à une relecture de Foucault¹.

Mais l'approche que je voudrais tenter ici est autre. Je retourne à la critique par Foucault du « doublet empirico-transcendental » dans *Les Mots et les Choses*, qui elle-même avait été précédée par une lecture attentive des deux côtés de la philosophie kantienne de la connaissance : d'un côté la *Critique de la raison pure* établit « déductivement » que le « sujet » est le système des conditions de possibilité de notre perception et de notre connaissance de tous les « objets », en tant qu'il contient l'identité des conditions de possibilité de notre expérience des objets et des conditions de possibilité de l'existence

1. Maurice MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'Invisible*. Suivi de *Notes de travail*, texte établi par Claude Lefort, Gallimard, Paris, 1964 ; Judith REVEL, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Vrin, Paris, 2015.

des objets en général ; de l'autre les textes « anthropologiques », usant d'une méthode inspirée par l'histoire naturelle, décrivent ces caractéristiques empiriques de l'individu humain qui peuvent, suivant les cas, constituer les obstacles ou les instruments au service de la culture et de l'éducation morale¹. Ainsi que Foucault l'a montré, il y a une étroite corrélation entre le fait que, d'un côté, le *sujet connaissant* soit retiré (ou *forclos*) du monde des objets (et donc dépourvu de toute matérialité), et le fait que, de l'autre côté, les processus de sujétion et de subjectivation soient « réifiés », objectivés et projetés pour y être reconstruits dans le monde des phénomènes mesurables, ou encore classés suivant des typologies de l'humain qui ont une fonction disciplinaire, à travers toute une batterie de modèles d'explication quasi scientifiques, allant de la psychologie du comportement à la psychiatrie, en passant par la théorie des jeux et la statistique. Je crois que nous pouvons pousser d'un cran cette critique en posant que ce qui est *forclos* du champ de l'objectivité scientifique par la « révolution copernicienne » ce n'est pas seulement la *faculté de connaissance* (allant de l'investigation à la conceptualisation) mais ce sont aussi les *intérêts* qui sont à l'origine de la recherche d'intelligibilité ou du « désir de savoir » lui-même, et en ajoutant que la neutralisation d'une conflictualité originaire a pour effet de rejeter dans l'inconnaissable, dont il n'est ni expérience ni concept (du côté de la « chose en soi »), le genre de contradiction dont les développements, la résolution éventuelle, ne sont ni calculables ni prévisibles d'aucune autre façon. Ce qui suggère en retour qu'un rétablissement du *désir de savoir comme tel* au sein du domaine des objets, ou plus généralement parmi les *problèmes* qu'une anthropologie doit se poser, et une restitution des conflits, des contradictions, des antagonismes (je ne les confonds pas), forment une caractéristique de l'objectivité elle-même – peut-être ce que j'ai appelé une « objectivité sans objets » – et doivent aller de pair. Ce sont là deux faces de la même question, qu'on a pu viser à l'occasion sous la catégorie hégélienne (et surtout posthégélienne) du « sujet-objet » (Lukács, *Histoire et conscience de classe*).

De même que précédemment, plusieurs voies s'ouvrent ici. La première est la voie postkantienne, en particulier dans la forme de la dialectique hégélienne : je la laisserai de côté, parce qu'elle ne rétablit provisoirement l'antagonisme que pour mieux le faire disparaître dans

1. Voir le commentaire de Foucault à *L'Anthropologie du point de vue pragmatique* de Kant, *op. cit.*

la forme terminale d'un « savoir absolu ». Je préfère montrer comment la double restitution du désir et de la conflictualité est à l'œuvre dans les formulations extrêmes de certains philosophes français contemporains¹. Un développement qui va dans ce sens se trouve chez Althusser, en particulier dans sa tentative tardive pour comparer le caractère intrinsèquement conflictuel des développements du marxisme et de la psychanalyse : dans l'essai de 1976, *Sur Marx et Freud*, écrit pour un colloque sur la psychanalyse auquel il ne participa jamais, et qui devait pour la première fois se tenir en URSS, il appelle « théories scissionnelles » (ou, mieux encore : « schismatiques ») ces théories dont le pouvoir de connaissance est paradoxalement lié au fait qu'elles progressent seulement à travers des *déviations* (qu'on pourrait aussi appeler des « hérésies », au sens étymologique d'où provient l'usage théologique) mais qui ne comporteraient en tant que telles aucune « orthodoxie ». Cela tiendrait au fait décisif que ni le psychanalyste ni le théoricien politique marxiste ne sont (et ne pensent) *à l'extérieur de la situation qu'ils analysent*². Leur position « subjective » et les intérêts correspondants font « objectivement » partie des composantes de la situation dont ils recherchent l'équivalent conceptuel – ce qu'expriment des notions telles que « transfert » ou « contre-transfert », et « position de classe » ou « de parti ». De plus en plus, Althusser s'est ainsi trouvé poussé vers une conception *pascalienne* du

1. Le caractère purement français de ces références est un effet que je regrette des limites de ma formation philosophique. Il ne tient pas du tout à ce que je croirais que la philosophie française posséderait à cet égard un monopole. La *Dialectique négative* d'Adorno devrait ici faire l'objet d'une discussion, mais c'est à soi seul un monde... Pour beaucoup d'entre nous, c'est aux penseurs postmarxistes Lukács et Ernst Bloch (qui en a fait le titre d'un de ses livres) que renvoient le prestige et la définition de cette catégorie dialectique. Elle vient bien de Hegel, mais plus fondamentalement de Schelling. Les développements de Habermas dans *Connaissance et intérêt* (1976) me semblent en comparaison moins intéressants.

2. Notons qu'il y a là un renversement complet de la position qu'Althusser avait soutenue dans le cadre de sa théorie de la « coupure épistémologique », même quand il la déclarait « continuée ». Je me réfère ici avant tout à l'essai « Sur Marx et Freud » rédigé par Althusser en 1976 pour la conférence de Tbilissi à laquelle finalement il ne participa pas (voir *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan, op. cit.*). Dans l'original français Althusser n'utilise pas la notion de schisme, qui renvoie à l'histoire de l'Église, mais celle de « scission » qui a un arrière-plan plus directement politique. C'est la traduction allemande revue par Althusser (1977) qui introduit cette variante. De ce fait, on peut y lire en filigrane une référence au « Grand Schisme » du mouvement communiste international (Chine/URSS) dans lequel il était pris lui-même par une sorte de double allégeance (au PCF dont il était membre et à l'organisation de ses élèves maoïstes), en même temps qu'une confrontation oblique avec Lacan et sa position « schismatique » dans l'institution psychanalytique.

risque, du « pari » et du « parti » qui sont impliqués dans la connaissance¹. Mais on se demandera aussi : n'y a-t-il pas quelque chose d'analogue dans la façon dont Foucault s'est avancé vers l'idée à première vue étrange d'une « ontologie de nous-mêmes » ou « de ce que nous sommes », véritable subversion de la grammaire philosophique classique (plus encore que l'idée d'une « ontologie relationnelle »), dont il me semble qu'elle opère aussi un déplacement et une refonte de sa critique de la *volonté de savoir* ? Car c'est à travers la définition d'une *actualité intempestive* que Foucault ébauche cette étrange « ontologie ». Son objet n'est pas tant de dire *qui nous sommes*, ou qui nous sommes déjà devenus, que plutôt *qui nous sommes en train de devenir*, sans aboutissement assuré : c'est pourquoi elle implique un élément d'incertitude essentielle, qui a pour effet d'intensifier en retour le désir d'intelligibilité. Mais, nous le savons également, cette recherche ne doit pas prendre la forme d'une prise de conscience individuelle ou collective, elle n'est pas une figure de la « conscience de soi », mais s'oriente entièrement vers le « dehors ». Elle réside dans l'interprétation des signes du temps et de la mutation culturelle qui se produit « en ce moment même ». Sans doute un *devenir* foucauldien de soi-même comme autre que soi, et un sujet althusserien intrinsèquement divisé par le *parti* qu'il prend ne sont pas exactement la même chose (de même que ni l'un ni l'autre ne coïncide avec une *pratique* analytique négociant le transfert et le contre-transfert). Il me semble pourtant qu'ils se rejoignent tendanciellement, en pointant vers un dépassement de la relation spéculaire entre le sujet et l'objet suivant une modalité qui est conceptuelle plutôt que mystique ou phénoménologique. L'intelligibilité qui forme leur horizon doit être *plus grande*, et non pas moindre que celle qu'implique une séparation du sujet et de l'objet². Une importante différence subsiste cependant entre eux : ils pensent la conflictualité comme un effet inévitable du rapport « chiasmatique » qui fait de chacun de ces deux pôles comme une *enclave* au sein de l'autre ; mais pour Althusser le conflit est

1. « Pari » et « parti » (impliquant le choix, la décision) sont chez Pascal, on le sait, des termes synonymes. « Or quel mal vous arrivera-t-il en prenant ce parti ? [...] Je vous dis que vous y gagnerez en cette vie, et que à chaque pas que vous ferez dans ce chemin, vous verrez tant de certitude de gain, et tant de néant de ce que vous hasardez, que vous connaîtrez à la fin que vous avez parié pour une chose certaine, infinie, pour laquelle vous n'avez rien donné » (Blaise PASCAL, *Pensées*, Louis Lafuma, § 418).

2. J'ai développé cette comparaison plus en détail dans mon essai : « La philosophie et l'actualité : au-delà de l'événement ? », ci-dessus chapitre 7.

une oscillation politique (et, en ce sens, idéologique) qui affecte la pratique, la puissance d'agir des individus et surtout des collectifs, tandis que pour Foucault il s'agit plutôt de l'inquiétude anthropologique ou du « mal-être » affectant le gouvernement de soi. Dans tous les cas cependant un *être au monde* est en jeu, qui ne se laisse plus penser ni comme un face-à-face, ni comme une corrélation cognitive.

Partage du sensible

Pour conclure provisoirement cette discussion je voudrais me transporter à l'opposé, du côté de ce que la philosophie classique considère comme l'antithèse de la connaissance par concepts, c'est-à-dire le *sensible*, relégué par Kant dans la position « élémentaire » de ce qui doit être subsumé sous la loi du concept, donc mis en son pouvoir, pour contribuer à la connaissance, quitte, en retour, à lui assigner ses *limites*. Je vole à Jacques Rancière son expression : « le partage du sensible », et je voudrais essayer de l'attirer dans la direction de ma propre question. Il est difficile de traduire en anglais le titre original de Rancière, mais comme toujours l'épreuve de la traduction en révèle aussi les enjeux, parce que le « sensible » évoque à la fois la sensation et la sensibilité, et que le « partage » évoque à la fois l'opération de séparation (à la limite, en termes politiques, l'institution d'un *apartheid*) et la répartition aussi égalitaire que possible au sein d'une communauté¹. Comme nous le savons, cette idée d'une division et d'une (re)distribution du sensible permet à Rancière d'articuler étroitement l'esthétique et la politique, et même d'inventer une esthétique de la politique, qui n'est pourtant identique ni à une esthétique « politique » ni, inversement, à une critique de « l'esthétisation de la politique » telle que l'a proposée Benjamin à l'époque de sa collaboration avec Brecht. Elle nous écarte de la distinction deleuzienne du *concept*, de *l'affect* et du *percept*, et même si l'on peut penser qu'elle a été en partie suggérée à l'auteur par des idées comme celle d'une *logique de la sensation* (Deleuze) ou d'une *logique du sensible* (Lévi-Strauss), nous avons plutôt affaire à une réaction contre leur orientation parce que l'axiome de Rancière n'est pas que la sensation ou la perception engendre ses propres structures « sauvages » d'intelligibilité qui trouveraient leur expression dans

1. Jacques RANCIÈRE, *Le Partage du sensible. Esthétique et politique*, La Fabrique, Paris, 2000.

l'art, mais qu'il existe un *pouvoir* politique ou littéraire de l'humain (il parle de *littérarité*) qui s'organise suivant les époques historiques en différents *régimes* de l'activité artistique : le régime spécifiquement moderne ou « esthétique » ne serait que l'un d'entre eux, qui a pour objectif de « démocratiser » les genres en remettant en cause leur organisation hiérarchique. Il autoriserait donc l'émergence d'une production esthétique qui s'empare de *n'importe quelle* technique, n'importe quelle activité matérielle socialement reconnue. Et c'est à travers ce pouvoir de diviser, de distribuer et de redistribuer le sensible, incluant en particulier les distributions du *visible* et celles du *dicible*, que les arts acquièrent une fonction politique, en interférant avec la politique au sens radical : la déclaration de l'égalité telle que l'énoncent les *sans-part*, opposant leur capacité d'émancipation à tout ce que Rancière appelle, en opposition à la politique, la « police », ou le système des classements et des exclusions sociales. Ainsi que l'écrit Rancière : « Des énonciations politiques ou littéraires produisent des effets dans le réel. Elles définissent des modèles de parole et d'action, mais aussi des régimes d'intensité sensible¹. »

Qu'est-ce donc qu'une redistribution du sensible ? C'est évidemment une opération conflictuelle, à deux niveaux différents. Le plus apparent désigne une « topographie » ou une représentation discursive des différentes collectivités et de leurs fonctions sociales et symboliques, en particulier pour ce qui concerne les valorisations et les dévalorisations qui sont à l'œuvre dans les espaces public et privé, et contribuent ainsi à la construction d'un « ordre social ». Si je peux me permettre d'insérer ici ma propre terminologie, je dirai qu'il s'agit de tracer et de retracer les *frontières intérieures* qui marquent des différences sociales et assignent des rangs, des statuts, des « conditions ». Mais, de façon plus décisive, ce qui est en jeu est le modèle des *visibilités et invisibilités* fondé sur la représentation de certaines activités, de certains langages et de certaines subjectivités, et inversement le refoulement ou l'occultation de certaines autres. La thèse de Rancière est alors que tantôt l'absence des invisibles « sans part », tantôt au contraire, dans les moments d'insurrection, leur entrée en force dans le champ du visible et du dicible est ce qui détermine obliquement la configuration des possibilités de représentation pour toutes les autres parts. Le chapitre final du grand livre de Rancière,

1. Jacques RANCIÈRE, *ibid*, p. 62.

Aisthesis, en donne une illustration saisissante en interprétant le texte de James Agee (qui pour moi ne va pas sans les photographies de Walker Evans) *In Praise of Great Men*, qui sortit de leur voyage commun sur les routes du sud des États-Unis ravagés par la Grande Dépression¹. C'est sa version à lui du devenir présent de la « cause absente », qui cherche à en éliminer toutes les résonances théologiques, et peut-être doit autant à Althusser (même retourné contre lui-même) qu'à Foucault, l'un et l'autre cherchant à répondre secrètement à Merleau-Ponty. Dans la description de Rancière, rien n'évoque plus le miracle d'une *parousia* ou le surgissement d'un « rédempteur » (même si on le nomme Prolétariat) : l'opération littéraire est à la fois *commune*, en ce sens qu'elle crée des notions communes ou du sens commun, et *exceptionnelle*, par l'intensité du trouble qu'elle produit. Il me semble qu'ici, par l'intermédiaire d'une singulière alliance de la poétique ou de la littérarité au sens large et de la politique, nous avons bien affaire à une réduction maximale de l'opposition entre le concept et l'intuition, ou encore à un effet conceptuel en l'absence de concept formel.

*

Nous voici parvenus aux limites de toute discussion « épistémologique » portant sur la *production des concepts* en termes de conflictualité intrinsèque. Il ne s'agit pas ici de formuler une conclusion ou une « doctrine » générale, mais plutôt de prononcer l'ouverture d'une question. L'articulation ou la suture de toutes ces modalités de conflictualité conceptuelle (ou de conceptualité conflictuelle) dans la forme d'un système ou d'une synthèse théorique ne produirait pas la consolidation mais la dissolution de leur signification politique. On peut cependant faire état de ce qui vient inévitablement à l'esprit en parcourant à nouveau cette trajectoire faite de relectures des auteurs classiques ou contemporains qui ont cherché à surmonter le *partage platonicien* de la *mathesis* et du *polemos* : tout ce parcours semble comme une façon de « différer » encore et encore l'examen de la question de la *dialectique*, et particulièrement de la dialectique hégélienne, où le *concept comme tel* se donne pour l'exposition et la résolution du conflit. Du même coup se pose avec insistance la

1. Jacques RANCIÈRE, « The Cruel Radiance of What Is (Hale County 1936-New York 1941) » traduit dans *Aisthesis : Scènes du régime esthétique de l'art*, Galilée, Paris, 2012.

question de savoir si Marx, en particulier par sa refonte des rapports qu'entretiennent chez Hegel les notions indissociables, mais distinctes, du *conflit* (lutte, antagonisme) et de la *contradiction*, n'a fait que prolonger la veine dialectique hégélienne, ou au contraire a ouvert la porte à sa déconstruction. Intentionnellement, je n'ai pas repris le fil de cette vénérable discussion, non seulement parce que je voulais me donner le temps d'explorer une voie alternative, mais parce qu'au fond je pense qu'il y a une grande différence entre ce que Hegel appelle *le concept* (*das Begriff*) et ce qui importe aujourd'hui pour nous dans le champ de l'épistémologie, de l'anthropologie et de la philologie. Et, comme on l'aura deviné, le fil conducteur de mon exposé, s'il est unique, est plutôt kantien (ou néo-néokantien) qu'hégélien. Son idée secrète est de changer notre conception du « schématisme », de telle sorte que l'activité de formation de concepts (*das Begreifen*) ne serve pas tant à *séparer* les facultés ou les dimensions de l'activité intellectuelle dont la « rencontre » pourrait engendrer le conflit – qu'il s'agisse d'idéologies, de modes de subjectivation ou de sensibilités –, mais au contraire les transporte les unes auprès des autres dans un seul *topos noêtos*, ou espace d'intelligibilité, de façon à problématiser les effets aléatoires de leur rencontre.

Origine des textes recueillis

Machiavel tragique : intervention à la rencontre-débat du 21 avril 2001 « Autour de Machiavel. La politique comme un des beaux-arts », organisée au Théâtre des Amandiers de Nanterre à l'occasion de la création du *Prince* de Nicolas Machiavel mis en scène par Anne Torrès, traduction de Jacqueline Risset, programme conçu par Céline Roblot (publications du Théâtre des Amandiers, octobre 2001). (Traduction italienne parue dans *Lettera Internazionale, Rivista trimestrale europea*, n° 90, 4^e trimestre 2006.)

« Être dans le vrai ? » : science et vérité dans la philosophie de Georges Canguilhem : communication au colloque « Georges Canguilhem, philosophe, historien des sciences » au Collège international de philosophie, Paris, du 6 au 8 décembre 1990 ; première publication dans les Actes du colloque, *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences*, Albin Michel, Paris, 1993. Repris dans *Lieux et Noms de la vérité*, Éditions de l'Aube, La Tour-d'Aigues, 1994.

Alain Badiou dans la philosophie française : communication au Collège international de philosophie : « Alain Badiou : “La pensée forte” », Bordeaux, du 21 au 23 octobre 1999. Première publication dans Charles RAMOND (dir.), *La Pensée forte : sur l'œuvre d'Alain Badiou*, L'Harmattan, Paris, 2002.

« L'histoire de l'Église doit être proprement appelée l'histoire de la vérité » : communication présentée au colloque « Pascal-Spinoza »,

organisé par le Collège international de philosophie et l'UMR 5037 du CNRS, du 8 au 10 juin 2006. Première publication dans Laurent BOVE, Gérard BRAS et Éric MÉCHOULAN (dir.) : *Pascal et Spinoza. Pensées du contraste*, Amsterdam, Paris, 2007.

Esser principe, esser popolare : l'épistémologie conflictuelle de Machiavel : « *Esser principe, esser popolare : Machiavelli's conflictual epistemology* », in *The Radical Machiavelli. Politics, Philosophy, and Language*, edited by Filippo DEL LUCCHESI, Fabio FROSINI et Vittorio MORFINO, Brill, Leyde-Boston, 2015. Adaptation française pour le présent ouvrage.

Foucault et le « point d'hérésie » : la version originale en anglais de cette étude a paru en 2015 sous le titre : « Foucault's Point of Heresy. "Quasi-Transcendentals" and the Transdisciplinary Function of the Episteme », dans *Theory, Culture & Society 2015*, vol. 32 (5-6) 45-77, numéro spécial sur les *Transdisciplinary Problematics*, édité par Peter OSBORNE, Eric ALLIEZ et Stella SANDFORD. Une version française abrégée a paru dans : *Foucault hérétique. Les mots et les choses*, sous la direction de Bertrand NOUAILLES et Alain PETIT, Presses universitaires Blaise-Pascal, Clermont-Ferrand, 2019.

Un point d'adversité : l'Anti-Marx de Michel Foucault : exposé présenté au colloque « Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations », colloque international à Paris X-Nanterre, du 18 au 20 décembre 2014. Première publication dans Christian LAVAL, Luca PALTRINIERI, et Ferhat TAYLAN, *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*, La Découverte, Paris, 2015.

La philosophie et l'actualité : au-delà de l'événement ? : exposé présenté le 10 juin 2003 à l'École normale supérieure dans la série des conférences inaugurales du CIEPFC (Centre international d'études de la philosophie française contemporaine). Première publication dans Patrice MANIGLIER (dir.), *Le Moment philosophique des années 1960 en France*, PUF, Paris, 2011.

Le structuralisme : méthode ou subversion des sciences sociales ? : exposé présenté aux Journées d'étude de l'URA 1394, Philosophie politique, économique et sociale, CNRS-université Paris X-Nanterre, les 6 et 7 avril 1995 : « Normes de scientificité et objet des sciences

sociales ». Publication dans Tony ANDRÉANI et Menahem ROSEN (dir.), *Structure, système, champ et théorie du sujet*, L'Harmattan, Paris, 1997.

Que devient la théorie ? Ascensions polémiques : communication au colloque « Sciences humaines & sociales », 16 et 17 décembre 2010, université Paris X-Nanterre. Version revue pour publication dans Yan BRAÏLOWSKY et Hervé INGLEBERT (dir.), *1970-2010, les sciences de l'Homme en débat*, Presses universitaires de Paris-Ouest, Nanterre, 2013.

Le concept de concept : « un se divise en deux » : exposé présenté au colloque « Political Concepts : The Balibar Edition at Brown University », Providence (Rhode Island), 2 et 3 décembre 2016 ; texte anglais en ligne <<https://www.politicalconcepts.org/concept-etienne-balibar/>>.

Table

Ouverture. Machiavel tragique	5
Voix	6
Tragédie.....	8
Cruauté.....	10
Ruine	12
 Avant-propos	 15
« Histoire de la vérité »	19
« Points d'hérésie »	22
Ascension polémique	28
Noesis noeseôs.....	32

Première partie
Histoire de la vérité

1. « Être dans le vrai ? » : science et vérité dans la philosophie de Georges Canguilhem	39
 2. Alain Badiou dans la philosophie française	 58

3. « L'histoire de l'Église doit être proprement appelée l'histoire de la vérité »	84
--	----

Deuxième partie
Points d'hérésie

4. <i>Esser principe, esser popolare</i> : l'épistémologie conflictuelle de Machiavel.....	105
5. Foucault et le « point d'hérésie »	126
Un dispositif complexe : les « points d'hérésie »	128
Les trois types de « points d'hérésie »	134
Du « quasi-transcendantal » au « sommeil anthropologique »	149
La place du roi	160
6. Un point d'adversité : l'Anti-Marx de Michel Foucault...	167

Troisième partie
Actualités

7. La philosophie et l'actualité : au-delà de l'événement ?...	191
8. Le structuralisme : méthode ou subversion des sciences sociales ?	215
9. Que devient la théorie ? Ascensions polémiques	227
Réouverture. Le concept de concept :	
« un se divise en deux »	243
Métalangage et montée polémique	244
Concept et idéologie.....	249

TABLE	271
La distinction sujet-objet	256
Partage du sensible	260
Origine des textes recueillis	265

DU MÊME AUTEUR

À La Découverte

Race, nation, classe. Les identités ambiguës (en collaboration avec Immanuel Wallerstein), nouvelle édition poche 2018 (1988)
La Philosophie de Marx, « Repères », 2014 (1993).
L'Europe, l'Amérique, la Guerre. Réflexions sur la médiation européenne, 2005 (2003).
Nous, citoyens d'Europe. Les frontières, l'État, le peuple, « Cahiers libres », 2001.
Sans-papiers : l'archaïsme fatal (en collaboration avec Jacqueline Costa-Lascoux, Monique Chemillier-Gendreau et Emmanuel Terray), « Sur le vif », 1999.
Les Frontières de la démocratie, « Cahiers libres », 1992.
Écrits pour Althusser, « Armillaire », 1991.

Chez d'autres éditeurs

Libre parole, Galilée, 2018
Spinoza politique. Le transindividuel, PUF, 2018
Des universels. Essais et conférences, Galilée, 2016
Europe, crise et fin ?, Le Bord de l'eau, 2016
Saeculum. Culture, religion, idéologie, Galilée, 2012
Cittadinanza, Bollati Boringhieri, « I Sampietrini », 2012
Citoyen sujet, et autres essais d'anthropologie philosophique, PUF, 2011
La Proposition de l'égaliberté. Essais politiques 1989-2009, PUF, 2010
Violence et civilité. « Wellek library lectures » et autres essais de philosophie politique, Galilée, 2010
Très loin et tout près. Petite conférence sur la frontière, Bayard, 2007
Europe, constitution frontière, Éditions du Passant, 2005
Marx démocrate : le manuscrit de 1843 (en collaboration avec Gérard Raulet), PUF, « Actuel Marx Confrontation », 2001
Identité et différence. L'invention de la conscience, présentation, traduction et commentaire du chapitre II, xxvii, de l'*Essay concerning Human Understanding* de Locke, Seuil, 1998
Droit de cité. Culture et politique en démocratie, PUF, 2000 (1997)
La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx, Galilée, 1997
Lieux et noms de la vérité, Éditions de l'Aube, 1994
Spinoza et la politique, PUF, 1991 (1985)
Marx et sa critique de la politique (en collaboration avec André Tosel et Cesare Luporini), Maspero, 1979
Ouvrons la fenêtre, camarades ! (en collaboration avec Guy Bois, Georges Labica et Jean-Pierre Lefebvre), Maspero, 1979
Sur la dictature du prolétariat, Maspero, 1976
Cinq études du matérialisme historique, Maspero, 1974
Lire « Le Capital » (en collaboration avec Louis Althusser, Pierre Macherey, Jacques Rancière et Roger Establet), Maspero, 1965 (3^e éd. PUF, « Quadrige », 1996)