

Vladimir Safatle\*

## Une certaine latitude : Normativité et contingence dans la biopolitique de Georges Canguilhem

*La santé est dans l'homme  
une certaine latitude...*  
Georges Canguilhem

*Nous vivons dans l'oubli  
de nos métamorphoses*  
Paul Eluard

« C'est la vie beaucoup plus que le droit qui est devenue alors l'enjeu des luttes politiques, même si celles-ci se formulent à travers des affirmations de droit » (Foucault, 1977, p. 191). La phrase de Michel Foucault exprime une mutation importante dans la compréhension des structures du pouvoir au cours des dernières décennies. Telle mutation est liée à la conscience de la façon dont les discussions à propos des mécanismes d'« administration des corps et de gestion calculatrice de la vie » ont occupé le centre des problèmes concernant les effets de la sujétion sociale. Des mécanismes qui montrent comment le fondement de la dimension coercitive du pouvoir se trouve dans la production des horizons disciplinaires de formes de vie. Ainsi, depuis que Foucault a commencé à utiliser systématiquement des termes comme « biopouvoir » et « biopolitique »,<sup>1</sup> nous sommes devenues plus sensibles à la façon dont les discours disciplinaires sur la sexualité, les dispositions corporelles, la santé, la maladie, l'expérience du vieillissement et de l'autocontrôle établissent les normativités responsables de l'idée sociale d'une vie pouvant être vécue. D'où une affirmation majeure comme : « l'homme, pendant des millénaires, est resté ce qu'il était pour Aristote : un animal vivant et de plus capable d'une existence politique ;

57

<sup>1</sup> La « Biopolitique » est une notion créée probablement par Rudolph Kjellén, en 1920, pour décrire sa conception de l'État comme une « forme vivante » (*Lebenform*) pourvue de l'organicité propre à une forme biologique (cf. Kjellén, 1920, pp. 3-4). Pour une généalogie du concept de biopolitique, voir Esposito, 2008.

\* Département de philosophie de l'Université de São Paulo

l'homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question » (Idem, p. 188).

Néanmoins, dire que la vie est devenue l'objet de dispute des luttes politiques signifie, au moins pour Foucault, dire aussi autre chose. Car il s'agit d'affirmer que le biologique ne peut pas être compris comme un champ autonome de production des normativités capables d'influencer la détermination de nos possibilités sociales. Il ne pourrait même pas être compris comme un point d'imbrication entre vie et histoire, car celui qui parle d'« imbrication » présuppose deux pôles ontologiquement distingués. Mais souvenons-nous, par exemple, du sens d'une affirmation de Foucault à propos de la notion de biopouvoir :

Ensemble des mécanismes par lesquels ce qui, dans l'espèce humaine, constitue ses traits biologiques fondamentaux va pouvoir entrer à l'intérieur d'une politique, d'une stratégie politique, d'une stratégie générale de pouvoir, autrement dit comment la société, les sociétés occidentales modernes, à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, ont repris en compte le fait biologique fondamental que l'être humain constitue une espèce humaine (Foucault, 2004, p. 3).

Lorsqu'il fait cette affirmation, Foucault n'est pas en train de dire que les traits biologiques majeurs de l'expérience humaine peuvent rentrer dans une stratégie politique parce que la politique serait déterminée, serait limitée par ces fondements biologiques. Il dit que le biologique, au moins à l'intérieur d'une problématique politique doit apparaître comme ce qui n'a pas de fondement propre<sup>2</sup>. Il y aurait une plasticité qui serait constitutive du biologique, qui permettrait au biologique d'être un genre d'histoire qui s'oublie de sa propre nature. Déjà dans *Les mots et les choses* les réflexions sur le biologique sont présentés

58

<sup>2</sup> Cela nous explique peut-être pourquoi le concept de vie chez Foucault n'est jamais déterminé de façon explicite « en restant essentiellement implicite » (Muhle, 2008, p. 10). Il doit rester implicite parce qu'il est, au moins pour Foucault, un concept sans autonomie ontologique. Muhle soutient une autre hypothèse, à savoir, qu'il y a un « double rôle de la vie » chez Foucault : comme objet d'une biopolitique et comme modèle fonctionnel à être imité par la biopolitique. Néanmoins, il faut souligner que la vie n'est jamais pensée par Foucault à partir d'une organisation conceptuelle immanente, comme nous l'observons chez Canguilhem (avec les concepts d'errance, de normativité vitale, d'organisme, de rapport au milieu etc.). Il est possible de dire qu'il y a une latence dans la pensée de Foucault qui, dans certaines situations, permet à la vie d'apparaître comme modèle fonctionnel à être imité. Mais une latence est très différente d'une tâche philosophique assumée.

comme l'exposition de la vie réduite à la condition de concept d'une épistème historiquement déterminée. Cela amène Foucault à dire que, si la biologie était méconnue au XVIII<sup>e</sup> siècle : « il y avait à cela une raison bien simple : c'est que la vie elle-même n'existait pas. Il existait seulement des être vivants » (Foucault, 1966, p. 13). Ainsi, la vie n'apparaîtra jamais à Foucault comme ce qui produit un forçage des discours vers des transformations structurelles. La conséquence de cette perspective est bien décrite par Giorgio Agamben :

Comme si, à partir d'un certain moment, tout événement politique décisif était toujours à double face : en gagnant des espaces, des libertés et des droits dans leurs conflits avec les pouvoirs centraux, les individus préparaient à chaque fois simultanément une inscription tacite mais toujours plus profonde de leur vie dans l'ordre étatique, offrant ainsi une asise nouvelle et plus terrible au pouvoir souverain, dont ils voudraient s'affranchir. (Agamben, 1997, p. 131)

Ce dégonflage ontologique de la vie à l'intérieur des réflexions sur les stratégies politiques fait de toute reconnaissance d'une dimension vitale à l'intérieur du corps politique l'expression d'une codification de la vie par l'ordre sociale, d'un modelage de la vie par le pouvoir. Cela ouvre les portes, au moins dans la lecture proposée par Agamben, à une certaine indiscernabilité entre toute biopolitique possible et les formes de gestion propres à un pouvoir souverain qui opère à travers la dépossession des sujets. Un pouvoir capable de transformer des espaces sociaux dans des zones de gestion de l'anomie. Dans cette lecture, la biopolitique ne peut être autre chose qu'une technique du pouvoir souverain, car elle décrit l'influence du pouvoir souverain dans la constitution d'une vie sans prédicat, d'une vie nue, dénudée de sa normativité immanente.

Le pari pour ce dégonflage ontologique de la vie semble se justifier lorsque nous nous rappelons de certains traits concernant les usages politiques de la biologie. Il n'est pas question de simplement se rappeler des usages de la biologie en tant qu'horizon de justification des pratiques eugénistes et racistes (Rudolph Hess a dit, par exemple : « le national-socialisme n'est rien d'autre que de la biologie appliquée ») ou de justification de la brutalité de la spoliation économique par le darwinisme social. Rappelons-nous que l'articulation entre la biologie et la politique s'est toujours appuyée sur le soutien de la « corporité du social », sur le soutien de l'organisation « naturelle » du social comme un corps unitaire capable d'exprimer la prétendue simplicité fonctionnelle des organisations vi-

tales. Cela fournirait le fondement d'une vision fonctionnaliste et hiérarchisée de la structure sociale qui comprend des conflits sociaux comme expressions de pathologies destinées à être extirpées, comme si l'on enlevait un tissu nécrosé. Déjà chez Hobbes, les antagonismes et les conflits sociaux étaient décrits comme des pathologies dont la grammaire serait dérivée de la nosographie des maladies d'un organisme biologique<sup>3</sup>. La politique ne peut apparaître ici que comme une immunisation contre les maladies du corps social.

Lorsque, des siècles plus tard, la sociologie d'Emile Durkheim décrit les dérégulations de la normativité comme des situations de « pathologies sociales », nous trouverons ici la continuité d'une perspective qui se sert du biologique pour légitimer l'idée selon laquelle la vie sociale obéit à des dynamiques préalablement établies. Car le parallélisme assumé entre individu et société à travers l'usage sociologique d'un vocabulaire médical permet à Durkheim de parler de la société comme d'un « organisme » ou d'un « corps » qui a besoin d'interventions afin de se débarrasser des événements qui l'affaiblissent. Ces analogies seront très importantes pour les premières discussions sur la biopolitique avant la Seconde Guerre mondiale (Cf. Roberts, 1938 e Uexküll, 1920). Ce terme a été créé pour renforcer l'analogie entre le biologique et le social, entre la normativité vitale et la normativité sociale. Cette analogie partait d'une vision idéale de la totalité sociale pour projeter cette vision à l'intérieur de la nature, qui commence à fonctionner comme l'image de ce que les secteurs hégémoniques de la vie sociale essaient d'établir comme normalité. Ainsi, la biologisation de la politique sera le mouvement complémentaire d'une vraie judiciarisation de la vie, car la vie se laissera penser sous la forme des normes juridiques et de nos modèles de pouvoir et de légitimité. La vie sera le fondement de la loi parce que la loi trouvera dans la vie sa propre image inversée. Ainsi, il est possible de comprendre pourquoi une partie majeure de la reconstruction de la pensée critique dans les dernières décennies est passée par le dégonflement ontologique de la vie. Un dégonflement produit par les déploiements du concept foucauldien de biopolitique.

60

Néanmoins, nous pouvons actuellement mettre en question le besoin de cette stratégie. Au lieu de procéder au dégonflement ontologique de la vie, nous pou-

<sup>3</sup> Il suffit de se rappeler ici des parallèles présents dans le chapitre XXIX du *Léviathan* où Hobbes parle des « diseases of a commonwealth » afin de mettre en garde contre : « ces choses qui affaiblissent ou tendent à la dissolution de la république » (Hobbes, 2000)

vons nous demander si les figures totalitaires produites par le rapprochement entre les discours de la politique et de la biologie, avec ses métaphores de la société comme organisme ou avec le darwinisme social ne seraient le résultat d'une mécompréhension de ce qui est une normativité vitale. Ainsi, au lieu de couper simplement toute possibilité d'articulation entre les deux champs, il y a une opération plus rusée qui consiste à donner au concept de vie un voltage spéculatif renouvelé.

Cette opération est clairement présente chez le professeur de Foucault, à savoir, Georges Canguilhem. Rappelons-nous, par exemple, du sens d'une affirmation comme : « Ce n'est pas parce que je suis pensant, ce n'est pas parce que je suis sujet, au sens transcendantal du terme, c'est parce que je suis vivant que je dois chercher dans la vie la référence de la vie »<sup>4</sup>. Je peux penser la vie parce que la pensée n'est pas fondée sur l'abstraction d'un sujet transcendantal qui apparaît comme condition préalable à la catégorisation de l'existant, ni comme substance pensante. Je peux penser la vie parce que elle s'exprime dans ma condition d'existant, parce qu'elle fait de mon existence une expression de soi même. Ma pensée ne peut pas se distancier complètement de la reproduction du mouvement de la vie. Ce qui nous explique pourquoi : « nous ne voyons pas comment la normativité essentielle à la conscience humaine s'expliquerait si elle n'était pas en germe dans la vie » (Canguilhem, 2002, p. 77). Néanmoins, si la normativité essentielle à la conscience est « en germe dans la vie », alors rien n'empêcherait Canguilhem de donner un pas politiquement décisif en disant : « les phénomènes d'organisation sociale sont comme une imitation de l'organisation vitale, dans le sens qu'Aristote disait que l'art imite la nature. Imiter n'est pas copier, mais essayer de retrouver le sens d'une production » (p. 226)<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Cette proposition suit de près une idée nietzschéenne selon laquelle : « Lorsque nous parlons de valeurs, nous parlons sous l'inspiration, sous l'optique de la vie : la vie elle-même nous force à établir des valeurs, elle même évaluée à travers nous, lorsque nous établissons des valeurs » (Nietzsche, 2002, p. 36). C'est une proposition éloignée d'une perspective biopolitique foucauldienne pour autant qu'elle comprenne le concept de vie comme étant doué de puissance productive autonome du point de vue ontologique. Concernant l'influence de Nietzsche sur Canguilhem, voir : Canguilhem, 1990, pp. 16-17. Voir également Daled, 2008, pp. 115-140 et Fichant, 1993, p. 48

<sup>5</sup> En ayant en vue des affirmations de cette nature, Pierre Macherey dira : « Ainsi, la perspective traditionnelle relative à la relation entre vie et normes se trouve inversée. Ce n'est pas la vie qui est soumise à des normes, celles-ci agissant sur elle de l'extérieur, mais ce

Lorsqu'il affirme que les phénomènes d'organisation sociale sont comme une imitation de l'organisation vitale, Canguilhem montre comment son concept de vie n'opère pas qu'à l'intérieur des discussions sur la clinique et les sciences médicales. En fait, il a des résonances importantes pour la critique sociale, pour autant qu'il fournisse un genre d'horizon biopolitique qui ne se limite à la critique foucauldienne et à sa manière d'exposer comment l'activité vitale est construite comme catégorie de normalisation et de légitimation des procédures disciplinaires. Le concept de Canguilhem produit les fondements d'une biopolitique vitaliste transformatrice<sup>6</sup>. Comme ici la vie n'apparaît pas seulement en tant qu'objet réifié des pratiques discursives, mais comme puissance qui produit des concepts, Canguilhem peut donner un genre de fondement biologique à l'horizon de la pensée critique. Le biologique, c'est-à-dire, la dimension de la vie qui provoque en nous l'étonnement capable de produire des concepts, n'apparaît pas simplement comme le produit d'un discours. Il apparaît comme l'expérience qui produit des discours, principalement des discours qui nous permettent de nous tourner contre d'autres discours responsables pour produire en nous un sentiment fort de limitation.

D'autre part, faire appel à la vie en tant que fondement de la critique sociale aurait l'avantage de limiter la dépendance de la pensée critique envers les philosophies de l'histoire qui essayent de justifier aussi bien des perspectives téléologiques qu'une confiance finaliste envers le concept de progrès. Cet appel à la vie a été une stratégie majeure à l'intérieur de la philosophie française contemporaine et peut être retrouvé dans les expériences intellectuelles assez indépendantes l'une par rapport à l'autre, comme celles de : Henri Bergson, Georges Bataille, Gilbert Simondon et Gilles Deleuze.

62

Néanmoins, cette stratégie pourrait aussi être critiquée dans la mesure où elle ouvrirait la porte à la fascination idéologique vis-à-vis de l'origine, une origine maintenant naturalisée. À moins que le concept de vie ait été déterminé de telle

---

sont les normes qui, de façon complètement immanente, sont produites par le mouvement même de la vie » (Macherey, 2010, p. 102)

<sup>6</sup> Cela peut être expliqué par le fait que les concepts sur la vie ne sont pas, chez Canguilhem, que des objets d'une épistémologie généalogique, mais aussi d'une vraie ontologie. Ce que François Dagonet a bien compris en affirmant: « tant que Michel Foucault s'engage dans une étude généalogique, Georges Canguilhem exploite moins le champ de l'histoire et se livre à un examen ontologique (en quoi consiste la santé ?) » (Dagonet, 1997, p. 15)

façon qu'il ne soit plus capable de fournir des normes positives de régulation du comportement, mais qu'il ne fournisse que la description d'un mouvement processuel immanent, c'est-à-dire, une processualité dont la téléologie se retrouve, de façon immanente, dans le processus même. Une processualité que Canguilhem décrit lorsqu'il parle de la vie comme activité caractérisée par l'errance. Dans ce cas, la vie ne fournit pas des déterminations ontologiques de forte teneur prescriptive. Elle fournit la possibilité toujours ouverte d'une « mobilité normative » de l'existant. Une mobilité qui exprime un modèle paradoxal d'auto-organisation. Il s'agit donc d'examiner comment une normativité vitale pensée à partir de la notion d'errance peut fournir une nouvelle compréhension des potentialités propres aux articulations entre le politique et le biologique. Il s'agit aussi de comprendre le modèle de processualité présupposé par une telle normativité vitale. En ce sens, nous devons commencer par essayer de comprendre le sens de la notion de « norme » chez Canguilhem.

### **Normativité vitale et errance**

La singularité de la position de Canguilhem est le résultat de l'articulation de deux idées apparemment contradictoires, à savoir, normativité et errance. Notre concept naturel de normativité semble éloigné de quelque chose que nous pourrions nommer « errance ». Ainsi, l'affirmation selon laquelle la relation entre vie et normes est complètement immanent, comme semble l'avancer Canguilhem, ne pourrait pas être soutenue. Car nous aurions des difficultés à expliquer pourquoi il y a des normes qui se posent contre l'activité vitale, des normes qui produisent un comportement catastrophique que Canguilhem qualifie, dans un ton bergsonien, de « mécanisation de la vie ». En fait, cette mécanisation semble indissociable de l'application même du concept de norme.

63

Normalement, nous comprenons par « norme » une règle fondée sur la régularité et la standardisation des attentes de comportement. Ce qui explique pourquoi il est difficile pour nous de dissocier la norme d'une certaine force coercitive. En tant que force capable d'organiser notre perception à partir de l'identification du caractère nécessaire des régularités, la norme s'imposerait comme une forme d'expérience du temps caractérisée par la reproduction compulsive du continuum. Vivre sous l'empire des normes serait, nécessairement, vivre à l'intérieur d'un temps régulier dépourvu d'événements, un temps de redondance.

Souvenons-nous encore comment nous relient la « norme » à la capacité de produire des jugements. Les jugements seraient des propositions qui nous compromettraient avec un type déterminé d'action, pour autant que : « représenter quelque chose, parler sur quelque chose ou penser à quelque chose c'est reconnaître son autorité sémantique sur l'endossement que quelqu'un assume lorsqu'il juge » (Brandom, 2009, p. 35). En ce sens, prononcer des jugements serait indissociable de l'acte d'assumer la responsabilité d'agir sous une forme déterminée. Cette responsabilisation serait le fondement d'une identité composée par l'intégration des jugements cohérents entre soi et prononcés à plusieurs moments du temps. Ainsi : « il faut intégrer des nouveaux endossements dans le tout composé par nos endossements préalables » (p. 36).

Il n'est pas difficile de percevoir comment la notion de « norme » dérive ici de l'expérience de l'ordre juridique. D'abord, cette expérience sert de fondement à une notion de responsabilisation fondée sur la clarté sémantique des propos, une clarté qui demande l'absence de polyvalence et de surdétermination dans le rapport entre jugement et action. Tout se passe ainsi comme si l'on ne pouvait pas faire dériver, sans perdre la consistance, une multiplicité possible d'actions d'un même jugement. D'autre part, cette expérience suppose une idée de stabilité de la situation. Je dois intégrer de nouveaux endossements dans le tout composé par les endossements préalables parce que la situation où je m'insère serait une totalité stable et régulière. En fait, la façon dont Canguilhem comprend la dynamique vitale des normes ne passe pas par là.

64

Il est vrai que Canguilhem dira « la vie est une activité normative ». Elle est activité normative parce que tous les organismes biologiques agissent en faisant des sélections à partir des valeurs. Il est important de souligner cet aspect pour autant que la normativité vitale ne soit pas un genre de conditionnement, d'action réflexe complètement déterminée par le milieu. Elle est activité évaluative, un type de jugement qui peut faire appel aux affects, aux sensations et aux modes d'affections. Les affections portent des jugements, pour autant que : « vivre est, même pour une amibe, préférer et exclure » (Canguilhem, 2002, p. 105). Cette activité évaluative présuppose la capacité d'établir des rapports, de faire des comparaisons entre des contextes ayant en vue le renforcement de la vie. Canguilhem conserve le terme « norme » pour pouvoir penser l'expérience comme un processus relationnel fondé sur des valeurs. Mais, dans ce contexte, l'activité normative n'implique pas la régulation du comportement à partir de

quelque chose comme une consigne fixe. Elle indique une « capacité transitive »<sup>7</sup>, c'est-à-dire, une capacité d'entrer en mouvement, en passant d'une situation à l'autre, en refusant des limitations. Les normes vitales ne connaissent pas des déterminations sémantiques stables. Elles ne sont que l'expression de la capacité de l'organisme à rentrer en mouvement. Ce qui explique pourquoi Canguilhem dira que la norme de la vie est exactement sa capacité à changer continuellement de norme<sup>8</sup>.

Nous pourrions nous demander pourquoi il y a de la « normativité » dans cette capacité d'entrer en mouvement. Peut-être parce que, pour l'organisme, rentrer en mouvement exige aussi bien la perception de changer de lieu que la décision à propos de l'acte de se laisser ou de ne pas se laisser rentrer en mouvement. Cela veut dire, évaluer le mouvement, vouloir rentrer en mouvement. S'il n'y avait pas d'évaluation venue de l'organisme, s'il n'y avait pas une implication intentionnelle produite par le jugement, on aurait un mouvement complètement déterminé par l'extérieur, les organismes ne seraient que des structures conditionnées. Néanmoins, Canguilhem sait que l'acte de juger n'est pas « une opération logique de reconnaissance de la réalité », mais une capacité d'évaluation concernant tout vivant (cf. Franco, 2011, p. 77). Ainsi, si Canguilhem parle des normes, c'est pour définir l'organisme comme une puissance normative, en renversant la direction normalement présupposée de l'activité normative, direction normalement comprise comme un processus qui va du milieu à l'organisme. Comme nous le rappelle bien Badiou (2012, p. 76), cette stratégie de renversement de la direction de la normativité produit un espace de multiples centres où le milieu n'est plus uniforme. Car parler d'individualité biologique en tant que puissance normative, c'est une façon de transformer la norme dans une procédure d'individuation contraire à l'idée de normativité du milieu. Il y a une puissance normative de l'individualité biologique qui produit des formes singulières de rapport au milieu. Cette puissance normative fournit à l'organisme la confiance de se mouvoir d'un milieu à l'autre, en transformant sa réponse à l'imprévisibilité du milieu en une occasion de créer des formes nouvelles. Ce qui

65

<sup>7</sup> Canguilhem, 2009, p. 132

<sup>8</sup> Ainsi: « les normes ne sont plus ce qui déterminent des droits et des obligations en s'imposant aux sujets du dehors comme dans le transcendantalisme moderne – en nous permettant de faire ce qui est permis et en nous interdisant de faire ce qui n'est pas permis – mais elles sont la modalité intrinsèque assumée par la vie dans son pouvoir illimité d'exister » (Esposito, 2008, p. 186)

nous explique pourquoi : « la normalité des vivants, c'est la qualité du rapport au milieu qui permet à ces vivants, à travers des variations individuelles de ses descendants, de créer des nouvelles formes de relation à un milieu nouveau » (Canguilhem ; 2002, p. 132). Mais essayons de mieux comprendre ce point.

### Ce que peut signifier « dominer »

Partons de l'importance donnée par Canguilhem à la dissociation entre santé et adaptation au milieu. Une importance résumée dans des affirmations comme : « normal est vivre dans un milieu où des fluctuations et des événements nouveaux sont possibles » (Canguilhem, 2002, p. 146) ou encore : « L'homme ne se sent en bonne santé que lorsqu'il se sent plus que normal, c'est-à-dire, non pas simplement adapté au milieu et à ses exigences, mais aussi normatif, capable de suivre de nouvelles formes de vie » (p. 161). Ces affirmations sont des manières de dire que la santé dissocie « normalité » et « normativité », en permettant ainsi aux organismes de vivre dans un monde d'accidents possibles<sup>9</sup>. Cela exige une notion de rapport entre organisme et milieu qui ne peut pas être comprise comme une adaptation simple, comme une conformation à un système métabolique. Un organisme complètement adapté est malade pour autant qu'il n'aura aucune marge qui lui permette de supporter aussi bien les modifications que l'infidélité du milieu. Nous ne sommes pas capables de bien comprendre un organisme biologique lorsque nous ne voyons en lui qu'un ensemble de fonctions qui répond à des exigences d'adaptation à un milieu fermé. Cette vie serait l'exemple d'une raison qui s'est limitée au principe d'autoconservation. Une vie mutilée car incapable de reconnaître sa puissance de production des valeurs. D'où l'idée que *la maladie apparaît comme fidélité à une norme unique*. Elle est le nom que nous donnons à une norme de vie qui n'accepte aucune déviance par rapport aux conditions de sa validité. D'où la définition : « une vie saine, une vie confiante dans son existence, dans ses valeurs, c'est une vie en flexion, une vie en souplesse, presque en douceur (...). Vivre c'est rayonner, c'est organiser le milieu à partir d'un centre de référence qui ne peut lui-même être référé sans perdre sa signification originale » (Canguilhem, 2003, p. 188).

66

<sup>9</sup> « La santé comme expression du corps *produit* est une sécurité vécue dans un sens double : sécurité contre le risque et audace devant lui. C'est le sentiment d'une capacité de surmonter les capacités initiales, capacité d'amener le corps à faire ce qu'il semblait initialement incapable de promettre » (Canguilhem, 1990, p. 26)

Essayons de mieux comprendre cette flexibilité propre à la vie. Être flexible, c'est, principalement, être capable de rentrer en mouvement. Si nous acceptons la théorie de la dégénérescence, nous serons obligés d'admettre que la guérison de la maladie serait liée à une forme quelconque de retour à des états antérieurs, à des états où les fonctions vitales liées à la préservation et à génération pourraient être rétablies. Néanmoins, « maladie » est le nom correct de ce genre de fixation à un état antérieur de santé. Car la vie ne connaît pas la réversibilité, même si elle connaît des réparations qui sont des innovations physiologiques. Goldstein disait que : « l'on ne peut jamais retrouver l'ancienne manière d'agir et l'ancienne adaptation à l'ancien milieu qui correspondait à l'essence de l'organisme sain » (Goldstein, 1983, p. 348). La santé nouvelle n'est pas la santé d'au-paravant. Elle n'est pas non plus la récupération de déterminations normatives antérieures. En fait, la santé est indissociable d'une compréhension nouvelle du sens de « suivre une norme ». Rappelons-nous de l'affirmation de Canguilhem :

Comme la santé n'est pas une constante de satisfaction, mais l'a priori du pouvoir de dominer des situations dangereuses, ce pouvoir est utilisé pour dominer des dangers successifs. La santé après la guérison n'est pas la santé antérieure. La conscience que guérir n'est pas revenir aide le malade dans la quête d'un état de moindre renonciation possible, en le libérant de la fixation à l'état antérieur (Canguilhem, 2000, p. 70).

Qu'est-ce que peut être, dans ce contexte, « l'a priori du pouvoir de dominer des situations dangereuses ? ». Si nous définissons « dominer » comme l'acte de soumettre le fonctionnement d'une situation à l'image d'un ordre établi a priori ou préalablement, nous n'aurons aucune idée de ce que Canguilhem a en vue. Il serait impossible de comprendre, par exemple, pourquoi guérir ne peut pas être rétablir. Dans ce cas, retourner aux images d'ordre préalablement établies.

67

Theodor Adorno avait l'habitude de dire qu'il n'est possible de dominer une langue que lorsque nous nous laissons dominer par elle, c'est-à-dire, lorsque notre raisonnement se laisse aller à travers la structure interne de la langue. Peut-être cela vaut-il aussi pour le phénomène que Canguilhem a en vue. Le pouvoir de dominer des situations de danger est indissociable de la capacité de se laisser dominer par des dangers successifs. Si nous acceptons que ces « dangers » représentent des situations qui peuvent produire la désorganisation et le désordre de l'organisme jusqu'à la mort, alors nous dirons que dominer ces si-

tuation est indissociable de la capacité d'être : « un système en déséquilibre incessant compensé par des emprunts à l'extérieur » (Canguilhem, 1990). Voilà un concept apparemment paradoxal, pour autant qu'un système en déséquilibre incessant soit un système qui serait capable de faire du risque perpétuel de sa dissolution l'opérateur même de son développement, qui serait capable de créer des habilités à partir de ce qui semblait réfractaire à toute création technique. Ce déséquilibre nous pose devant l'un des concepts majeurs de Canguilhem, à savoir la notion d'errance.

### **Qu'est-ce qui se passe lorsque nous rentrons par une mauvaise porte ?**

Canguilhem avait l'habitude de dire que la maladie pouvait être comprise comme une erreur, mais pas au sens d'un calcul erroné. Si la maladie est comme un erreur cela doit être compris au sens de « rentrer par une mauvaise porte ». Si nous revenons à notre première définition de la maladie comme une restriction de la capacité d'action à travers la fixation dans une norme unique, alors il est possible de compléter cette définition en exploitant un mouvement double. La maladie apparaît comme une réaction catastrophique à la perception de l'instabilité du milieu. Ainsi, l'organisme erre parce qu'il agit comme si le milieu était stable. Il continue à réagir de façon mécanique, comme si le milieu n'avait pas passé par des modifications. Ce qui amène l'organisme à survivre à travers la restriction radicale de son milieu.

Mais qu'est-ce que signifie ici « rentrer par la mauvaise porte ? ». Qui rentre par la mauvaise porte se perd, mais aussi rencontre l'imprévisible, l'imperçu qui ne vient à l'existence que lorsque nous changeons la structure de notre perception. Rentrer par la mauvaise porte, c'est la condition pour produire des changements structurels dans l'organisme. Néanmoins, dans une affirmation importante concernant son concept d'errance, Canguilhem dit : « Rien n'arrive par hasard, mais tout arrive sous la forme des événements. C'est pour cela que le milieu est infidèle. Son infidélité est exactement son devenir, son histoire » (Canguilhem, 2002, p. 159). Qu'est-ce que peut signifier cette négation du hasard, ainsi que cette contraposition entre hasard et événement ? Nous pouvons essayer de contextualiser en disant que ce régime de négation du hasard doit être mieux expliqué, car il n'est peut-être que le refus d'admettre des événements dépourvus de rapport. Il n'est pas opportun de dire que Canguilhem cherche à soutenir la soumission de tout événement possible à des relations de causalité détermi-

née. Cela signifierait l'élimination absolue de la contingence dans le processus de développement des formes vitales.

Dans ce contexte, « rien n'arrive par hasard » signifie simplement que rien n'arrive sans imposer un devenir capable de reconfigurer les possibilités de l'organisme, en définissant de façon rétroactive une histoire. La nécessité n'est pas une détermination ontologique inscrite de façon préalable à l'intérieur des formes vitales. Les formes vitales ne sont pas le résultat d'un projet qui se déploierait dans le temps. La nécessité est une détermination processuelle qui fournit à l'historicité la fonction de construire des rapports entre des contingences. Car l'errance n'est pas une succession de contingences qui n'ont pas de rapport entre elles. Cela nous amènerait à l'idée d'un système emprisonné dans un temps discontinu, un tempo pointilliste et instantanéiste à l'intérieur duquel les organismes seraient des *tabula rasa*. Même au niveau des structures cellulaires, cette idée du temps de la vie comme un temps discontinu n'est pas soutenable :

La réponse d'une cellule aux modifications de son environnement n'est pas univoque. Sa réponse dépend à la fois de la nature des signaux, du moment où elle les perçoit et de l'état dans lequel elle se trouve. Sa réponse dépend à la fois de son présent et de son histoire, des signaux qu'elle a reçus dans le passé et de la manière dont elle les a interprétés. (Ameisen, 2003, p. 51)

La vie a de la mémoire, de l'habitude, de la répétition, un peu comme un pianiste dont les doigts se rappellent d'une pièce que la conscience est incapable de recomposer. Les activités antérieures restent enregistrées comme des points dans un processus continu de recomposition dynamique à partir des pressions du présent.

69

Néanmoins, l'errance n'est pas un mouvement soumis à une finalité téléologique transcendante. Pour mieux comprendre ce point il faut insister sur l'existence de la contingence. Dans ce sens, rappelons-nous de la singularité de la processualité propre à la vie<sup>10</sup>. Si nous assumons que l'organisme peut avoir une

<sup>10</sup> En ayant en vue la nature des erreurs qui modifient l'instruction génétique en produisant des mutations qui peuvent avoir des conséquences importantes pour l'espèce, François Jacob dit que tout le système est agencé pour produire des erreurs à l'aveugle. Il n'y a pas dans la cellule une composante pour interpréter le programme dans son ensemble, pour « comprendre » une séquence afin de la modifier. Les éléments qui traduisent le texte génétique

expérience de la contingence, il faut accepter qu'un organisme biologique est une organisation dynamique capable d'être un processus de :

Désorganisation permanente suivie de réorganisation, avec apparitions des propriétés nouvelles si la désorganisation a pu être supportée et n'a pas tué le système. Autrement dit, la mort du système fait partie de la vie, non seulement sous la forme d'une potentialité dialectique, mais comme une partie intrinsèque de son fonctionnement et de son évolution : sans perturbations au hasard, sans désorganisation, pas de réorganisation adaptatrice au nouveau ; sans processus de mort contrôlée, pas de processus de vie (Atlan, 1979, p. 280).

Ici, nous trouvons la différence ontologique majeure entre un organisme et une machine artificielle. Au moins selon Canguilhem : « dans la machine, il y a une vérification stricte des règles d'une comptabilité rationnelle. Le tout est rigoureusement la somme des parties. L'effet est dépendant de l'ordre des causes » (Canguilhem, 2003, p. 149). Mais l'organisme ne connaît pas la même comptabilité : « une fiabilité comme celle du cerveau, capable de fonctionner avec continuité alors que des cellules meurent tous les jours sans être remplacées, avec des changements inopinés de débit d'irrigation sanguine, des fluctuations de volume et de pression, sans parler d'amputations de parties importantes qui ne perturbent que de façon très limitée les performances de l'ensemble, n'a évidemment pas d'égal dans quelque automate artificiel que ce soit » (Atlan, 1979, p. 41). Il y a un principe d'auto-organisation de l'organisme qui lui permet de faire face à des déstructurations et à des désordres profonds. Cela est possible parce qu'un système réduit à une seule voie de contact (entre A et B, par exemple) serait complètement désintégré si une telle voie se désordonnait. Mais les organismes ne sont pas des systèmes d'une telle nature. Au contraire, ils sont composés par plusieurs sous-systèmes qui rendent possible que la complète in-

70

dépendance entre A et B ne soit pas la dissolution complète de l'organisme. Néanmoins, la possibilité de la destruction de l'organisme comme système est un donné réel et il faut qu'il soit un donné réel pour que l'idée d'errance puisse montrer sa nécessité. L'errance implique de pouvoir se perdre, de dépenser tout le processus accumulé dans une irrationalité économique profonde, ce qui ex-

---

ne comprennent que la signification des triades prises de façon séparée. S'il existait une volonté pour modifier le texte, elle n'aurait pas d'action directe (cf. Jacob, 1970, p. 310)

plique pourquoi la destruction du système est une partie intrinsèque de son fonctionnement. C'est parce qu'il peut se perdre complètement, qu'il peut faire face à la puissance de l'anormativité, que des organismes sont capables de produire des formes nouvelles, de vivre dans des milieux où des événements sont possibles. Cette figure de l'événement démontre comment les expériences de l'aléatoire, du hasard et de la contingence produisent une tension dans l'organisme à cause du risque de sa décomposition. Ces expériences liées à l'errance fournissent à la vie sa « normativité immanente » (Muhle, 2008, p. 106).

La nature paradoxale d'un système qui fonctionne à travers l'errance vient de son absence de tendance à « persévérer dans son propre être ». Pour avoir une errance qui ne soit simplement un mouvement d'expression du développement biologique vers un progrès continu, nous devons accepter l'existence d'une tendance à la « dilapidation de soi » propre aux organismes. Ce qui explique pourquoi Canguilhem n'a jamais eu de difficulté à admettre, par exemple, le fondement biologique d'un concept comme celui de pulsion de mort chez Freud<sup>11</sup>. Cette tendance à la dilapidation de soi a été décrite à travers des phénomènes comme l'apoptose, c'est-à-dire, la mort cellulaire produite par un principe interne :

On a longtemps pensé que la disparition de nos cellules – comme notre propre disparition en tant qu'individu – ne pouvait résulter que d'accidents et de destructions, d'une incapacité fondamentale à résister à l'usure, au passage du temps et aux agressions permanentes de l'environnement (...). Aujourd'hui nous savons que toutes nos cellules possèdent le pouvoir, à tout moment, de s'autodétruire en quelques heures (...). Et la survie de chacune de nos cellules dépend, jour après jour, de sa capacité à percevoir dans l'environnement de notre corps les signaux émis par d'autres cellules, qui, seuls, lui permettent de réprimer le déclenchement de son autodestruction (...) un événement perçu jusqu'ici comme

71

<sup>11</sup> Canguilhem dira que si le vivant est un système en déséquilibre compensé par des emprunts à l'extérieur, s'il est vrai que la vie est en tension avec le milieu inerte, il n'aurait rien d'étrange dans l'hypothèse d'un instinct de réduction des tensions à zéro, d'une tendance vers la mort (Canguilhem, 1990). Canguilhem pense surtout à des affirmations d'Henri Atlan pour qui le seul projet des organismes c'est de mourir, c'est-à-dire, comme dans tout système physique, de trouver un équilibre. Car, comme nous montre W.R. Ashby, le retour à l'équilibre n'est banal que pour des algorithmes d'organisation de systèmes simples. Dans des systèmes complexes, avec un grand nombre de paramètres qui peuvent varier en même temps, les chemins utilisés pour revenir à l'équilibre offrent des possibilités d'organisation extrêmement nombreuses (cf. Atlan, 1992, p. 224).

positif – la vie – semble résulter de la négation d'un événement négatif – l'auto-destruction (Ameisen, p. 15).

Pour chaque cellule, vivre c'est réussir à réprimer son propre suicide, c'est nier une négation. Cette idée produit des conséquences importantes pour le concept d'auto-organisation. Car des systèmes organiques, grâce à la constance des erreurs de lecture, auraient une tendance interne à la décomposition et au désordre. Cette tendance peut les amener à l'auto-destruction ou à l'errance, avec ses risques et sa réorganisation provisoire. D'où l'idée que : « vivre, se construire en permanence, c'est utiliser des outils qui risquent de provoquer l'autodestruction, et être, en même temps, capable de réprimer cette autodestruction » (Ameisen, p. 316). La mécanisation de la vie décrite à travers les phénomènes de la maladie n'est pas simplement une réaction catastrophique contre un milieu en mutation. Elle est aussi incapacité à agencer des tendances internes à l'organisme.

Dans ce sens, nous pourrions mesurer la singularité du vitalisme de Canguilhem. Au lieu d'être simplement l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort, la vie chez Canguilhem est le processus qui se sert des dynamiques de polarité interne avec la mort et la maladie pour produire des systèmes en dialectique perpétuelle d'équilibre et de déséquilibre. Si le « vrai projet biologique » ne peut être que le retour à l'équilibre, alors la biopolitique que nous pouvons extraire de Canguilhem sera nécessairement une politique qui vise garantir les conditions pour l'expérience de cette processualité paradoxale du vivant. *Une biopolitique de la mobilité normative.*

### **La vie a sa façon de résoudre des problèmes ontologiques**

72 Mais si nous voulons comprendre cette biopolitique comme une mobilité normative fondée sur la processualité de l'activité vitale, nous devons nous pencher sur la façon dont elle reconfigure l'expérience de la contingence. Cette expérience peut nous fournir une voie importante en vue d'une redéfinition de la force critique de la biopolitique.

Si nous nous tournons vers Aristote, il sera possible de voir comment la contingence (το ενδεχόμενον) nomme aussi bien ce qui pourrait ne pas être que ce qui pourrait être d'une autre façon, c'est-à-dire aussi bien les choses qui peuvent ne

pas être que des attributs qui peuvent ou ne peuvent pas appartenir à la chose<sup>12</sup>. Nous avons ici deux figures complémentaires de la possibilité d'existence de ce qui n'est pas nécessaire, selon la définition du nécessaire comme : « ce en raison de quoi il est impossible à une chose d'être autrement » (Aristoteles, 1966a, 1015b). Ainsi, il est contingent que je sorte aujourd'hui pour aller au marché et que je rencontre, par hasard, mon débiteur. Il est contingent que Socrate ait des prédications accidentelles (συμβεβηκος), comme d'être blanc ou noir. Car si Socrate est blanc ou noir, s'il est assis ou debout, rien ne changera dans son essence, même si ces attributs ne sont pas à la même distance que les déterminations essentielles. Il n'y a pas, pour Aristote, d'ontologie de l'accident. Surtout, parce qu'elles ne se confondent pas avec l'essence de Socrate, ces déterminations accidentelles sont interchangeable. Du point de vue ontologique, ces opposés sont équivalents. Ainsi, l'existence de ce qui a le statut de contingent est, du point de vue ontologique, indifférent et interchangeable. Il n'y a pas d'ontologie du contingent.

Cette libéralité aristotélique par rapport à l'existence de ce qui n'est pas produit par une cause déterminée renvoie à une compréhension de la contingence bien définie par Hegel : « cette unité de la possibilité et de l'effectivité (*Wirklichkeit*) c'est la contingence (*Zufälligkeit*). Le contingent c'est un effectif qui, en même temps, n'est déterminé que comme possibilité, dont l'autre est aussi » (Hegel, 1986, p. 230). La contingence est l'unité de la possibilité et de l'effectivité parce que, même en existant, elle conserve la marque de ce qui pouvait ne pas être, de ce qui est une simple possibilité. Ce qui permet à Hegel de dire que la contingence est l'espace d'une contradiction majeure : « le contingent n'a pas de fondement parce qu'il est contingent, et il a bien un fondement parce que, en tant que contingent, il est ». Son existence n'a pas de fondement parce qu'elle est érodée par la situation de simple possible, elle est voisine du non-être, comme disait Aristote. Mais en même temps, elle a une forme de fondement parce qu'elle participe à l'effectivité. Assumer l'existence effective de la contingence est, pour Hegel, se confronter à un « renversement immédiatement posé » (*gesetzte unvermittelte Umschlagen*), c'est-à-dire un passage continu dans les opposés qui ne

<sup>12</sup> Aubenque, en rappelant qu'Aristote désigne le contingent aussi bien comme ce qui peut être d'autre forme que comme ce qui peut ne pas être, dira que tous les pouvoir-être-d'autre-façon supposent le pouvoir-ne-pas-être (Aubenque, 2013, p. 326)

se stabilisent jamais et qui, à cause de cela, nous renvoie vers l'expérience d'une « inquiétude absolue du devenir » (*absolute Unruhe des Werdens*).

Mais penchons-nous sur un point. Cette inquiétude n'est absolue que pour une philosophie, comme la philosophie hégélienne, qui refuse des distinctions ontologiques strictes entre contingence et nécessité, pour autant qu'elle essaie de comprendre comment le nécessaire s'engendre à partir de l'effectivité, comment l'effectivité produit la nécessité, produit un « ne pas pouvoir être d'autre forme ». Ce qui ne signifie pas que la réalité actuelle doit être philosophiquement justifiée, comme on l'a déjà dit sur Hegel plusieurs fois. En fait, cela nous oblige à comprendre comment des phénomènes contingents se transfigurent en nécessité en inaugurant des processualités singulières. La critique de la nécessité ontologiquement rassurée par des relations de causalité déterminée n'amène pas Hegel à réduire toute existence à la condition d'existence discontinue<sup>13</sup>.

La réflexion sur la vie chez Canguilhem nous montre quelque chose de cet ordre. D'abord, elle montre comment le contingent apparaît comme l'imprédictible comme le cas au delà de la norme. Ainsi, le contingent sera ce qui porte une expérience d'anormativité qui peut produire une désorganisation effective. Une possibilité qui n'est pas un risque calculé, mais qui peut effectivement se réaliser. La vie joue avec sa fin pour la retarder au maximum.

D'autre part, la contingence est exactement ce qui ne pouvait pas être autre, car elle est ce qui ne pouvait pas être interchangeable. A partir du moment où la contingence arrive, l'organisme transforme cet événement en un moteur pour la modification de son système de régulation, il abandonne des normes, la vie rentre dans un débordement par rapport aux normes antérieures en réorientant

<sup>13</sup> Ce qui est le résultat nécessaire d'un projet comme celui présenté dans Meillassoux, 2006. Dans son cas, la suppression de la garantie ontologique du principe de raison nous amène vers la contemplation de la contingence déconnectée et vers la croyance erronée en ce que tout pourrait être autre ou ne pas être. Car Meillassoux semble emprisonné dans une sorte de renversement de la nostalgie de l'analyticité du fondement. Tout se passe comme s'il affirmait : « S'il y avait fondement, il marquerait la réalité du sceau de la nécessité analytiquement rassurée. Mais, comme il n'existe pas, comme l'illusion de sa présence s'est évanouie, comme nous sommes seuls au monde, tout est maintenant déconnecté ». Ainsi, nous disons seulement de la contingence qu'elle est radicalement dépourvue de sens et d'expression d'un temps instantanéiste, comme si Malebranche gardait sa notion de temps, mais maintenant sans Dieu pour rassurer sur la création continue de choses stables.

son histoire. Rappelons-nous, par exemple, comment l'un des processus biologiques majeurs pour la création des formes nouvelles est la symbiose<sup>14</sup>. Un processus qui, dans plusieurs cas, doit être compris comme un rapport contingent de combinaison entre des unités biologiques qui ne respectent pas les classifications antérieures des vints, qui produisent des formes qui ne sont pas complètement compréhensibles à partir du simple calcul des fonctions d'adaptation. À travers la symbiose, une rencontre contingente devient le moteur d'un processus de transformation.

Nous pouvons alors dire que la contingence nous amène vers une compréhension plus claire de ce que nous pouvons appeler la « processualité ». Comme elle a des propriétés processuelles, la contingence peut être le fondement de transformations de l'organisme, elle apparaît comme le fondement d'un organisme dont l'identité est définie par sa capacité à rentrer en errance, par sa « capacité transitive ». Dans ce contexte, il n'y a pas de sens à parler de la contingence comme ce qui peut être autre. En fait, s'il y a quelque chose qui pourrait être autre c'est la structure normative du milieu où l'organisme se trouve, car ce milieu est en transitivity continue.

Nous pourrions déplier ce problème en insistant sur la notion d'erreur comme une erreur dans la décodification des messages émis entre les gènes. Soulignons ce passage de Canguilhem :

Comme les enzymes sont les médiateurs à travers lesquels les gènes dirigent les synthèses intracellulaires de protéine, pour autant que l'information nécessaire pour cette fonction de direction et de vigilance soit inscrite dans les molécules d'acide désoxyribonucléique au niveau du chromosome, cette information doit être transmise comme un message du noyau au cytoplasme, où elle doit être interprétée afin de permettre la reproduction, la copie de la séquence d'acides aminés constitutive de la protéine à synthétiser. Mais quel que soit le mode, il n'existe d'interprétation qui n'implique d'erreur possible. La substitution d'un acide aminé par un autre crée du désordre par intelligence du commandement. (Canguilhem, 2010, p. 208)

75

<sup>14</sup> Sur ce point, voir surtout David-Ménard, 2011, p. 292

Il y aurait une contingence irréductible venue des erreurs possibles dans le processus de transmission d'information et de réplication des messages génétiques dans le niveau cellulaire. Des erreurs qui exposeraient la fragilité de l'organisme à persévérer dans son être. Ainsi, des organismes seraient devant deux formes de contingence : d'une part, les aléatorités (*aléas*) de l'ambient perturbant le monde de la vie et, d'autre part, un hasard intrinsèque engendré par les mécanismes biologiques et écologiques pendant l'évolution (cf. PAVÉ, 2007, p. 8). Une contingence liée au rapport entre organisme et milieu, une autre liée à la transmission de l'information génétique interne à l'organisme.

Néanmoins, l'exemple de Canguilhem à propos d'un hasard intrinsèque aux mécanismes de l'organisme nous montre encore autre chose. En fait, la possibilité d'erreurs au niveau cellulaire est l'une des formes les plus claires d'expression de la fonction du hasard en biologie. Cette erreur n'a pas de valeur en soi, de valeur positive ou négative. Elle pourra acquérir une valeur. Si sa valeur n'est pas éminemment négative, si l'organisme est capable de réactivité en se servant de sa capacité d'autodestruction désorganisatrice pour l'inhiber latéralement, l'erreur pourra avoir la fonction de cette ruse hégélienne qui fait du chemin de l'erreur le chemin de la vérité. Un chemin qui montrera comment : « la production des erreurs est nécessaire pour la réduction du niveau de redondance dans les organisations biologiques, en ouvrant l'espace pour la configuration de nouvelles organisations » (Franco, 2011, p. 96). À travers l'erreur, des anomalies se produiront, nous amenant vers de nouvelles formes de vie<sup>15</sup>. Ainsi, la contingence peut produire de façon rétroactive la nécessité.

## Le capitalisme méconnaît des contingences

76

Nous pourrions nous demander si cette idée de désorganisation permanente suivie de réorganisation ne serait qu'un concept faible de hasard et de contingence, une sorte de « contingence contrôlée » par des structures de relations. Nous pourrions même nous demander si cette idée ne serait qu'un simili de la réalité sociale du capitalisme tardif avec sa flexibilisation constante et sa désorganisation contrôlée par la processualité dynamique du Capital. Ainsi, en quoi une biopo-

<sup>15</sup> Dans ce sens, Jacques Monod nous rappelle que les altérations accidentelles sont la seule source possible de modifications du texte génétique, donc que le hasard seul est à la source de toute nouveauté, de toute création dans la biosphère (Monod, 1972, p. 148).

litique de la mobilité normative pourrait servir de fondement à une critique du capitalisme dans sa phase de flexibilisation générale des identités ?

Afin de répondre à cette question, il est important de se rappeler que la désorganisation produite par le Capital est la condition pour qu'un principe général d'équivalence, la forme-marchandise, soit un genre d'axiome non questionnable. Les caractéristiques majeures du monde flexible du Capital sont l'interchangeabilité et la réversibilité. Cette circulation d'échange et de réversibilité ne peut se produire que grâce à l'univocité du Capital. Cette univocité peut se réaliser parce qu'elle impose une façon singulière de vider le temps. Car le temps du Capital est l'éternité du toujours réversible, le temps des opérations toujours faites avec des termes échangeables et commensurables. La différence entre la flexibilisation du Capital et l'activité vitale n'est pas une différence de degré. Nous n'arriverons pas à l'activité vitale en intensifiant les processus internes au capitalisme, même si le capitalisme essaye de mimer la vie.

En fait, Marx disait, dans le livre III du *Capital*, que la capacité d'auto-valorisation du Capital donnait l'impression d'un organisme vivant. En tant que capital producteur d'intérêt nous avons la forme D-D' où la valeur se valorise elle-même à travers des activités financières sans passer directement par l'incarnation de l'argent en marchandises. Dans ce contexte d'auto-valorisation « spontanée », Marx dira que l'argent est maintenant un corps vivant qui veut se multiplier. Mais cette caractéristique de « génération spontanée » de la plus-value ne pouvait pas être comprise comme simili de l'activité vitale.

En fait, la différence entre la dynamique du Capital et l'activité vitale est qualitative. L'activité vitale ne connaît pas d'interchangeabilité ni de réversibilité. Comme nous avons dit, un événement contingent n'est pas ce qui pourrait exister autrement ou qui pourrait ne pas être, comme si le contingent était échangeable avec ses opposés. Je ne peux dire que quelque chose aurait pu être autre qu'à partir de la perspective d'une relation de causalité qui m'apparaît comme nécessaire. Mais devrions-nous continuer à conjuguer causalité déterminée et nécessité ?

En ce sens, il est possible de dire qu'un événement contingent est celui qui présente l'imperçu et l'incommensurable. Un incommensurable qui n'indique pas l'infiniment grand ou l'infiniment petit, mais l'infiniment autre. Ainsi, il casse la redondance d'un système d'information qui doit trouver toujours un dénomina-

teur commun de comptabilité. Cette autre scène produite par la reconnaissance de la contingence nous amène vers cette auto-organisation paradoxale où les systèmes vitaux sont en réordination continuelle, produisant de nouvelles normativités. Cette autre scène insiste toujours en dehors du temps du Capital. Car c'est la vie dans sa souveraineté insoumise qui nous amène en dehors de ce temps.

### Bibliographie

- Agamben, *Homo sacer: le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris: Seuil 1997.
- Ameisen, Jean-Claude ; *La sculpture du vivant : le suicide cellulaire et la mort créatrice*, Paris : Seuil, 2003.
- Aristoteles, *Métaphysique*, Paris : Belle Lettres, 1966a.  
 — *Physique*, Paris : Belle Lettres, 1966b.
- Atlan, Henri ; *Entre le cristal et la fumée : essai sur l'organisation du vivant*, Paris : Seuil, 1979.  
 — *L'organisation biologique et la théorie de l'information*, Paris : Hermann, 1992.
- Aubenque, Pierre ; *Le problème de l'être chez Aristote : Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris : PUF, 2013.
- Badiou, *L'aventure de la philosophie française*, Paris : La Fabrique, 2012.
- Bataille, Georges ; *A parte maldita, precedida de A noção de dispêndio*, Belo Horizonte : Autêntica, 2013.
- Bergson, Henri ; *L'évolution créatrice*, Paris : PUF, 2007.
- Brandom, Robert ; *Animating Ideas*, Harvard University Press, 2009.
- Canguilhem, Georges ; *Escritos sobre a medicina*, Rio de Janeiro : Forense, 2000.  
 — *Études d'histoire et philosophie des sciences*, Paris : Vrin, 1983.  
 — *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris : Vrin, 2009.  
 — *La connaissance de la vie*, Paris : Vrin, 2003.  
 — *Le normal et le pathologique*, Paris : PUF, 2010.
- 78 — *La santé : concept vulgaire et question philosophique*, Toulouse : Sables, 1990.  
 — "Vie", In : Enciclopedia universalis, Paris : Enciclopedia universalis France, 1990.
- Daled, Pierre; « Santé, folie et vérité aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles : Nietzsche, Canguilhem et Foucault », In : Idem (org.) ; *L'envers de la raison : amlentour de Canguilhem*, Paris : Vrin, 2008, pp. 115-140.
- Dagonet, François ; *Georges Canguilhem : philosophie de la vie*, Paris : Les empêcheurs de penser en rond, 1997.
- David-Ménard, Monique ; *Éloge du hasard dans la vie sexuelle*, Paris : Hermann, 2011.
- Debru, Claude ; *Georges Canguilhem, science et non-science*, Paris : Presses de l'École Normale Supérieure, 2004.
- Deleuze, Gilles ; *Logique du sens*, Paris : Seuil, 1969.

- *Pourparleurs*, Paris : Minuit, 1990.
- Durkheim, Émile ; *Le suicide*, Paris : PUF, 2000.
- *Les règles de la pensée sociologique*, Paris : Flammarion, 1988.
- Fichant, Michel ; « Georges Canguilhem et l'idée de philosophie », In : *Georges Canguilhem : philosophe, historien des sciences*, Paris : PUF, 1993.
- Foucault, Michel ; *Histoire de la sexualité vol. I*, Paris : Gallimard, 1976.
- *Les mots et les choses*, Paris : Gallimard, 1966.
- *Sécurité, territoire, population*, Paris : Seuil, 2004.
- *La vie ; l'expérience et la science*, In : *Dits et écrits II*, Paris : Flammarion, 2000.
- Franco, Fábio ; *A natureza das normas : o vital e o social na filosofia de Georges Canguilhem*, tese de mestrado defendida no Departamento de Filosofia da USP. 2011.
- Giroux, Élodie ; *Après Canguilhem : définir la santé et la maladie*, Paris : PUF, 2010.
- Goldstein, Kurt ; *La structure de l'organisme*, Paris : Gallimard, 1983.
- Hobbes, Thomas ; *Léviathan*, Paris : Gallimard, 2000.
- Hegel, G.W.F. ; *Wissenschaft der Logik II*, Frankfurt : Suhrkamp, 1986.
- Jacob, François ; *La logique du vivant : une histoire de l'hérédité*, Paris : Gallimard, 1970.
- Kjellén, Rudolph ; *Grundriss zu einem System der Politik*, Leipzig : Rudolf Leipzig Hirtel, 1920.
- Le Blanc, Guillaume ; *Canguilhem et les normes*, Paris : PUF, 1998.
- Macherey, Pierre ; *De Canguilhem à Foucault : la force des normes*, Paris : La fabrique, 2010.
- Marx, Karl ; *Le Capital, livre III, volume*, Paris : Les éditions sociales, 1976.
- Meillassoux, Quentin ; *Après la finitude : essai sur la nécessité de la contingence*, Paris : Seuil, 2006.
- Muhle, Maria ; *Eine Genealogie der Biopolitik : zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem*, Bielefeld : Transcript, 2008.
- Pavé, Alain ; *La nécessité du hasard : vers une théorie synthétique de la biodiversité*, Les Ulis : EDP Sciences, 2007.
- Robert, Morley ; *Bio-politics : an essay in the physiology, pathology and politics of the social and somatic organism*, Londres ; Dent, 1938.
- Uexküll, Jacob von ; *Staatsbiologie : Anatomie, Physiologie, Pathologie des Staates* : Berlin : Gedrüber Paetel, 1920.